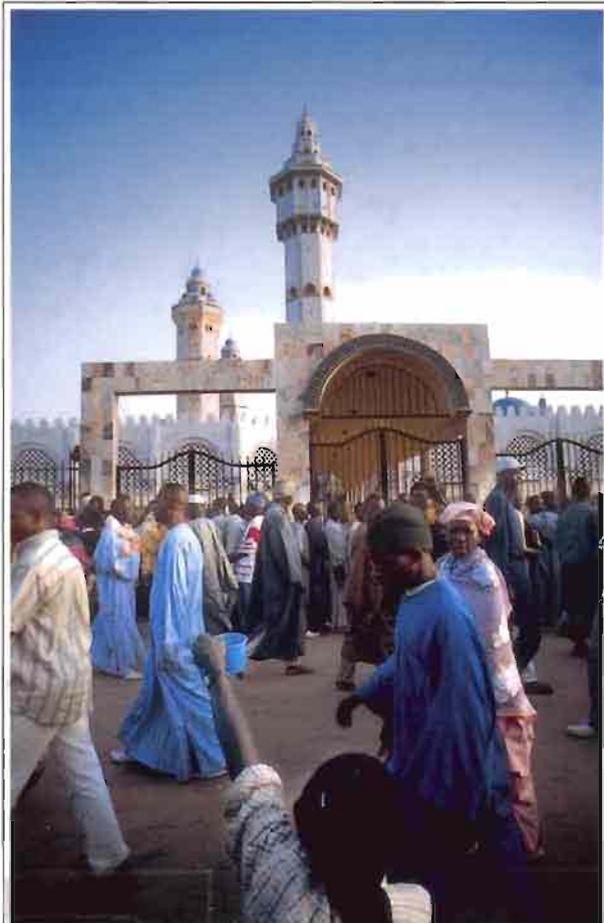

Cheikh Guèye

Touba

La capitale des mourides



TOUBA

Collection « Hommes et Sociétés »

Conseil scientifique : Jean-François BAYART (CERI-CNRS)

Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS)

Jean COPANS (Université Paris-V)

Georges COURADE (IRD)

Alain DUBRESSON (Université Paris-X)

Henry TOURNEUX (CNRS)

Directeur : Jean COPANS

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>

Paiement sécurisé

Couverture : Fidèles devant la grande mosquée de Touba (Magal Touba 2002). Photo : Arnaud Luce.

© IRD Éditions et KARTHALA, 2002

ISBN (IRD) : 2-7099-1477-8

ISBN (KARTHALA) : 2-84586-262-8

Cheikh Guèye

Touba

La capitale des mourides

Préface de Jean-Luc Piermay

ENDA
4, rue Kléber
Dakar

KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris

IRD
213, rue La Fayette
75010 Paris

Remerciements

Cet ouvrage est essentiellement le fruit d'une passion et d'un enthousiasme que j'ai toujours porté à la recherche en général. Mais il a été rendu possible par des soutiens nombreux et divers tout au long du travail. Le premier est celui de Jean-Luc Piermay qui m'a proposé le sujet et a suivi avec une attention soutenue tout le cheminement intellectuel et scientifique de la recherche. Il a été un directeur exigeant, rigoureux, mais ouvert et patient qui n'a ménagé aucun effort pour améliorer mes conditions de travail.

Cet ouvrage est une contribution modeste à l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba. Mais je ne l'aurais même pas commencé sans la caution morale et la bénédiction de Serigne Saliou Mbacké, khalife général des mourides. Qu'il soit vivement remercié. Je remercie également mon marabout Serigne Cheikh Saye Mbacké et ses collaborateurs, Diassaka Sarr, Pape Diallo, Issa Fall et Marone pour leur sollicitude et leurs encouragements. Je pense également à toute la population de Touba, notamment les habitants de Keur Niang et de Madiyana qui m'ont hébergé, nourri et encouragé pendant mes recherches, tout en se soumettant avec enthousiasme à mes nombreuses questions. Mes sœurs, Seynabou et Kiné Ndiaye, Serigne Modou Niang, Fatou Badiane, Mor Kâ Ndiaye et la regrettée Soukèye Ndiaye méritent une mention toute spéciale.

Si cet ouvrage a été mené à bien, c'est également grâce à l'IRD (Dakar et Bondy) qui a patiemment couvé la recherche et assuré son confort matériel avant d'accepter de le coéditer. Émile Le Bris et Sylvie Fanchette m'ont soutenu sans compter, moralement et matériellement, et m'ont encouragé dans les moments difficiles. Jean-Claude Barbier, René Otayek, Pierre Peltre, Michel Danard, Sylvie Bredeloup, Charles Becker, Richard Lalou, et bien d'autres chercheurs ont témoigné de leur sympathie et m'ont apporté soutien matériel et scientifique tout au long du travail. J'associe à ces remerciements le personnel du centre de Dakar (Bel-Air et Hann), notamment Jean-René Durand, José Kubler, Anne Traoré, Oumy Bâ, Tidiane Sène.

Ce travail doit également beaucoup aux échanges et discussions parfois vifs mais tellement enrichissants avec les collègues géographes et sociologues avec qui j'ai partagé la vie de doctorant à l'IRD. Je n'oublie pas Serigne Mansour Tall qui est depuis dix-sept ans un ami loyal et sincère tout en étant un critique constructif ; il a grandement contribué à la qualité de cet ouvrage. Qu'ils soient tous vivement remerciés pour leur soutien.

Je remercie chaleureusement tous mes prédécesseurs sur le thème du mouridisme, notamment Jean Copans, Paul Pélissier, Christian Coulon, ainsi que toute la communauté des mouridologues. Leurs conseils avisés, leurs encouragements, leurs témoignages d'affection et leur apport scientifique ont été déterminants. Mes remerciements vont également à Alain Dubresson, Jean-Pierre Raison, Monique Bertrand pour leur aide, à l'Association des universités francophones (AUF) pour la bourse de mobilité et la bourse d'excellence qu'elle m'a attribuées pour me permettre de passer de la thèse à l'ouvrage.

Mes plus chaleureux remerciements vont également à l'historien Mamadou Diouf, au sociologue Momar Coumba Diop et à l'islamologue Khadim Mbacké pour leur contribution. Je remercie également Cheikh Bâ, Alioune Bâ et tous les enseignants du département de géographie de Dakar et de l'UFR de géographie de Strasbourg qui ont contribué à ma formation de géographe et d'homme.

Je fais une mention spéciale à Abdou Salam Fall qui représente depuis plusieurs années un conseiller irremplaçable et qui a grandement contribué à la qualité de cet ouvrage.

Je remercie également Nathalie Stanisière et Sophie Bava pour leur contribution particulière, Oumar Sy et Lamane Mbaye, pour les informations fournies.

Je remercie enfin Enda Tiers Monde, notamment l'équipe « Prospective-Dialogues Politiques » pour l'intérêt porté à ce travail et la contribution multiforme à cette édition.

Présentation

« Prospective-Dialogues Politiques » est un espace de concertation pour l'élaboration de politiques publiques « participées ». Il encourage la décentralisation de la fonction politique par l'implication de l'ensemble des acteurs concernés dans la définition de normes.

Considérant que la pauvreté ne peut se réduire à la seule dimension économique, Enda Prospective-Dialogues Politiques se propose également de faciliter la réappropriation, par les communautés, des dimensions techniques, organisationnelles, sociales et politiques de leur environnement, pour les habilitier à participer à la négociation des règles du jeu.

Ces objectifs le constituent en espace tourné vers l'action et la prospective. « Action » car il s'agit de transformer socialement et politiquement une réalité qui produit l'exclusion. « Prospective » parce que cette transformation suppose une relative maîtrise et, par suite, une anticipation des futurs communs. Enfin, la nécessité de développer des partenariats en fait un espace que les différentes catégories d'acteurs, dans et hors Enda, ont vocation à s'approprier.

Les axes d'expérimentation retenus ont été choisis en fonction de leur importance stratégique pour le développement. Il reste que l'objectif est d'élargir ce type de démarches à une gamme aussi large que possible de secteurs d'intervention.

Préface

Jean-Luc PIERMAY

Gros bourg à la veille de la proclamation de l'indépendance, deuxième ville du Sénégal quarante années plus tard ; ville construite non pas à l'échelle de ses 300 000 habitants permanents (estimation de 1993), mais des millions de pèlerins qui la peuplent lors du grand magal annuel. Touba est emblématique de ces villes africaines qui, reconnues comme leur territoire par un groupe rendu cohérent par une identité forte, sont susceptibles d'amender, voire de bouleverser, les semis urbains issus de la colonisation. Ici, la confrérie mouride concrétise le « rêve » de son fondateur, transformant le lieu symbole en ville sainte, en ville idéale.

Cette confrérie, remarquablement structurée, réalise ce projet avec tout le dynamisme et toute l'efficacité dont elle avait fait preuve dans la conquête des Terres Neuves pour la culture de l'arachide, prouvant par ce déplacement du rural à l'urbain sa capacité d'adaptation à la mutation des enjeux. Mais la production de la ville, par son ampleur extraordinaire, a tout à la fois manifesté le pouvoir de la confrérie et créé les conditions du dépassement de son projet. Tel est le « paradoxe » toubien. Comment le fait religieux produit-il la ville ? Comment la ville à son tour produit-elle de nouvelles relations sociales, de nouvelles structurations politiques ? Quels rapports la confrérie entretient-elle, par la ville, avec un État affaibli mais toujours présent ? Comment une ville s'invente-t-elle, fruit d'une société enracinée mais plus que jamais au contact du monde ? Ce sont quelques-unes des questions fondamentales que pose Cheikh Guèye dans cet ouvrage. Au-delà d'un cas particulier, au-delà même du fait religieux et de l'Afrique noire, ces questions sont importantes pour les sociétés et pour les sciences sociales d'aujourd'hui.

Par les mutations qu'elle suscite, par le symbolisme qu'elle véhicule, par l'effet de démonstration qu'elle crée, la croissance de la capitale religieuse

des mourides constitue l'un des faits majeurs de la société sénégalaise contemporaine. Aborder un tel enjeu de manière scientifique était pourtant un défi difficile, précisément à cause des représentations fortes dont est porteuse la cité de Touba. Quelqu'un d'autre qu'un mouride pouvait-il en pénétrer les ressorts ? Mais comment un mouride pouvait-il prendre le recul suffisant pour passer « sa » ville au crible d'une analyse scientifique ? C'est sur cette crête malaisée que Cheikh Guèye a évolué, chercheur désormais reconnu et en même temps fidèle fier de sa foi, que la science n'a nullement émoûsée mais bien au contraire aiguisée.

Mais à ce sujet exceptionnel, il fallait une méthode innovante. Il était déjà étonnant que, pour une ville sur laquelle les études géographiques existantes étaient rares, le chercheur géographe commence son travail de recherche par un dépouillement bibliographique considérable, sur la confrérie, sa structuration et son histoire. Il était encore plus étonnant que ce chercheur s'attelle ensuite à retracer les généalogies des hauts dignitaires de Touba. Alors que je lui en faisais la remarque lors d'une de mes visites à Touba, Cheikh Guèye s'est employé pendant plusieurs jours à me démontrer l'importance pour l'espace urbain de l'existence de mécanismes pluriels de succession. Pour lui, en ce domaine, les différentes instances de pouvoir de la ville étaient traversées par une contradiction dynamique porteuse de changement. En articulant ainsi l'échelle locale à celles de la ville et de la confrérie, en révélant la compétition entre les quartiers, bref en me rendant compréhensible cet espace original, il me fit prendre conscience de l'efficacité de la méthode pour un espace fortement structuré par un pouvoir quasi dynastique. Grâce à ce biais, original pour un géographe, la clef était trouvée pour approcher l'organisation spatiale de cette ville. Ainsi, la pensée de Cheikh Guèye a mûri au contact de plusieurs disciplines, sans que sa qualité de géographe soit reniée. Que de chemin parcouru depuis le colloque de Caen sur les petites villes d'Afrique noire auquel participait un étudiant effacé ! À Dakar, à Touba, Cheikh Guèye s'est retrouvé au centre de multiples regards, malgré lui, du fait d'un « sujet » de recherche devenu à son tour emblématique. Toujours avec discrétion et une grande modestie, Cheikh Guèye a supporté le choc. Mais il a su aussi profiter des contacts nombreux que son accueil à l'Orstom-IRD lui a permis d'avoir avec des chercheurs de tous horizons intéressés à la ville et au mouridisme. Comment ne pas évoquer aussi le milieu de jeunes chercheurs sénégalais dans lequel il a évolué et qui a contribué de manière évidente à la qualité de ce travail ?

Sous le titre original « Onirisme et territorialisation », une première partie analyse le processus de formation du territoire mouride, le « territoire » étant vu comme un espace réel et comme une utopie découlant du « rêve » du fondateur de la confrérie, Cheikh Ahmadou Bamba. Là sont analysées les conditions sociologiques de ce processus. La pensée de Cheikh

Ahmadou Bamba et la confrérie qu'il a créée ont constitué une réponse religieuse à la rupture partielle des bases de la société wolof due à la colonisation. Fondée sur une alliance entre les lignages aristocratiques wolof et les familles maraboutiques, la confrérie a pu constituer une organisation sociale remarquablement forte, marquée par la soumission des disciples à leurs marabouts. Là sont aussi analysées les conditions spatiales de ce processus de territorialisation, caractérisées par la dialectique entre un mouvement de dispersion et d'expansion (en milieu rural sénégalais, puis à travers la migration internationale) et un mouvement concomitant de concentration dans la ville symbole. Touba n'est pas un exemple unique de création urbaine dans le Sénégal indépendant mais, de par ses taux de croissance exceptionnellement élevés (15 % par an) et soutenus, elle manifeste la puissance du remodelage de l'espace et de la société par la confrérie mouride.

La deuxième partie aborde la structuration de la ville par ses acteurs et par leur gestion de la ville. Il y a là un apport essentiel, la démonstration que les modes de succession des pouvoirs constituent une clef d'entrée essentielle pour la compréhension de l'organisation de cet espace. Jamais sans doute cette idée n'avait été aussi clairement et fortement exprimée dans la littérature scientifique. Cheikh Guèye analyse de manière très fine les débats et arbitrages qui ont entouré les différentes successions. Celles-ci ont accordé le khalifat général aux descendants d'un Cheikh Ahmadou Bamba polygame, mais dans une logique de transmission du pouvoir de frère à frère, qui conduit à donner successivement la prééminence à des matrilineages différents. L'espace urbain est ainsi devenu un enjeu de positionnement de ces matrilineages, ainsi que l'instrument de la régulation des tensions internes à la confrérie. Confronté avec le temps à une complexité grandissante du fait de ces contradictions et de l'accroissement de la taille de la ville, chaque règne tente de s'adapter par une politique volontariste dans laquelle la gestion urbaine occupe une place croissante. Mais la succession de frère à frère parmi les fils de Cheikh Ahmadou Bamba laisse durablement à l'écart du pouvoir confrérique de nombreux acteurs, qui deviennent autant de contre-pouvoirs potentiels. Ainsi, les « petits-fils » qui, en attendant, s'attachent à la promotion de leurs quartiers ; ainsi, les « exclus de la mémoire », qui cherchent à travers de nouvelles légitimités une place dans le fonctionnement urbain. Mais ces contradictions internes ne se développent pas en milieu clos. L'urbanisation de Touba se fait au contact de l'État, à la fois par lui et contre lui. Oppositions et compromis, séparation et connivence, forment la trame des relations complexes entre la confrérie et l'État, que la confrérie laisse à distance de sa capitale mais qui s'insinue, cette trame s'inscrivant en un lieu privilégié, Touba.

La troisième partie analyse la structuration de l'espace urbain, produit par la projection sur le sol d'un clientélisme lignager extrêmement hiérarchisé. Au centre, les symboles forts de l'Islam mouride, autour de la grande mosquée ; puis, dispersés dans toute la ville, des quartiers lignagers qui reproduisent à leur échelle la même disposition. Mais cet espace urbain s'est considérablement étendu. Touba est devenu une grande ville, d'abord du fait du puissant symbolisme de la ville religieuse, ensuite de l'existence de multiples opportunités économiques et foncières liées aux avantages d'un statut de quasi-extraterritorialité et à la politique foncière menée jusqu'à la démesure par les khalifes. Conséquence principale de cette croissance, les liens clientélistes et religieux laissent progressivement la place à une complexité de plus en plus malaisée à maîtriser. L'analyse de la question foncière illustre cette idée. Les principes de base sont d'une grande simplicité : le khalife général bénéficie d'une légitimité absolue pour distribuer la terre, légitimité encore renforcée par le statut particulier de la ville et par l'institution d'une « communauté rurale » (et non urbaine) qui, pour affirmer le pouvoir de l'État, reconnaît le pouvoir khalifal et l'élargit. Mais la simplicité des principes de base, qui se traduit par le don de la parcelle, n'exclut pas l'intervention d'acteurs nombreux, ce qui, dans le contexte d'une énorme quantité de demandes confrontée à une offre déjà considérable mais insuffisante, produit un marché foncier de deuxième main qualifié de « féroce ». Le terme de « spéculation » exprime alors une idée de perversion des principes idéologiques de base, et se manifeste dans l'espace urbain par le changement progressif de signification de la centralité urbaine. Celle-ci, de symbolique et religieuse, devient mercantile, ce qui n'est pas sans modifier à son tour les significations sociales au sein de la ville.

On est là au cœur de ce « paradoxe toubien », sur lequel revient la conclusion générale. Le rêve a été à la fois réalisé et trahi. Si la confrérie a créé l'espace urbain, l'espace urbain a modifié en retour la confrérie. La ville, lieu d'expression des tensions internes à la confrérie, est un instrument régulateur de celles-ci. Elle révèle la crise du khalifat, celle de la confrérie, et la sécularisation inévitable de l'espace urbain.

Certes, Touba est un cas exceptionnel parmi les villes sénégalaises et africaines récentes. Mais Cheikh Guèye ne s'y enferme pas. La sympathie légitime qu'il manifeste pour « sa » ville se fait sans aucun dogmatisme et n'exclut nullement le recul que l'on attend du chercheur : véritable tour de force pour un sujet aussi difficile et sensible. Ainsi, le cas de Touba est susceptible de poser des questions essentielles sur le devenir des villes et des sociétés urbaines africaines. Fruit de l'affirmation de pouvoirs spécifiques face à un État affaibli, ces villes soutenues par une forte identité peuvent-elles en définitive se passer de l'État en tant que gestionnaire des diversités sociales ? Comment faire face à la complexité, comment répondre de

manière efficace à la demande croissante et diversifiée en équipements et en services urbains de la part des citoyens ? À l'inverse, à quelles conditions ces modes d'organisation spécifiques sont-ils susceptibles d'apporter à la nation tout entière des valeurs et des formes de structuration qui lui manquent encore pour exister réellement ? Comment enfin les sociétés urbaines inventent-elles l'avenir, comment s'inventent-elles, et comment ces inventions diffusent-elles – si elles diffusent – au-delà des cercles restreints dans lesquels elles ont surgi ? Il est d'une grande satisfaction, pour le chercheur européen que je suis, de constater qu'il existe de jeunes chercheurs africains capables d'aborder de front ces questions essentielles, mieux encore, qu'il existe désormais au Sénégal un véritable milieu scientifique en sciences sociales capable d'épauler les jeunes chercheurs et de les faire progresser.

Introduction

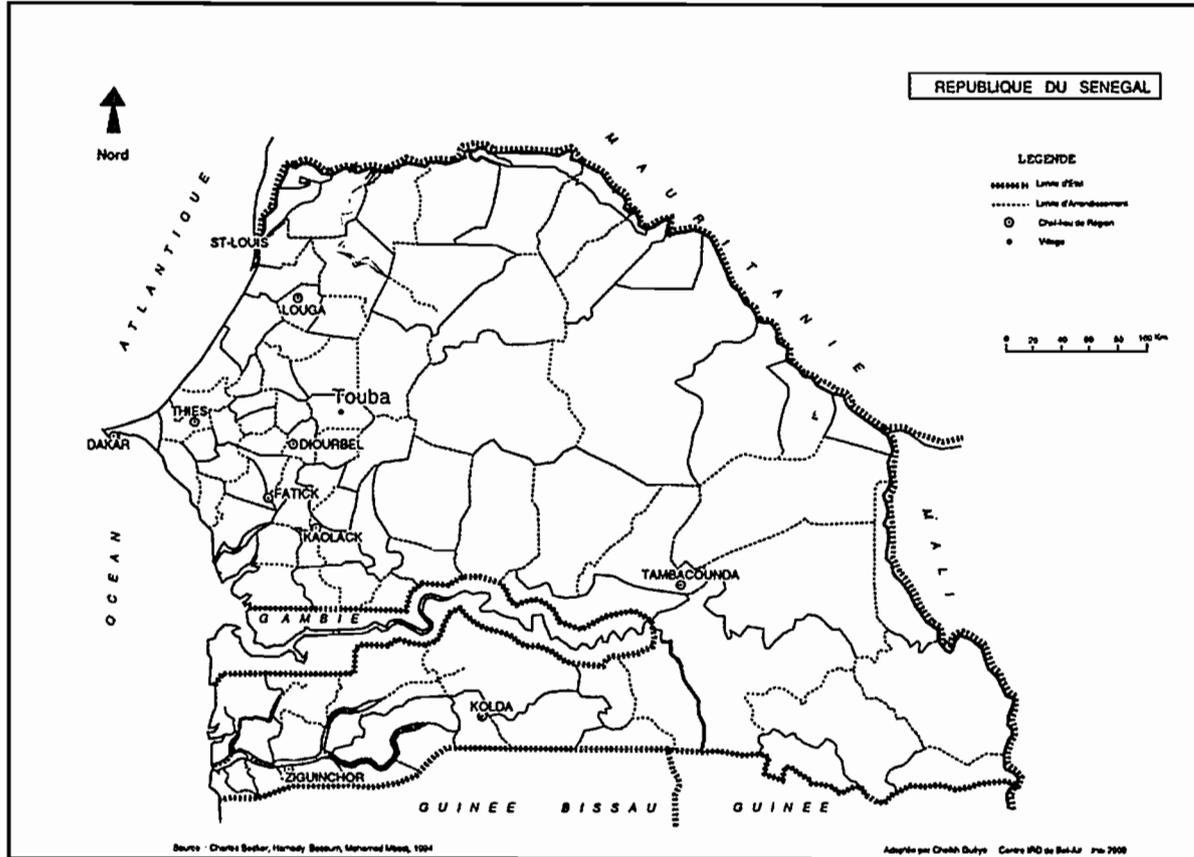
Touba, grâce à un taux de croissance de 15 % par an pendant trente ans (entre 1958 et 1988) est devenu, avec ses 500 000 habitants environ, la deuxième ville du Sénégal après l'agglomération de Dakar-Pikine. Et cet accroissement rapide ne faiblit pas : entre 1988 et 1998, le taux de croissance est même passé à 19 % par an environ et la population a plus que doublé¹. Son extension spatiale est considérable : la superficie bâtie de la ville, qui est passée de 575 hectares à 3 900 hectares entre 1970 et 1990, dépasse depuis 1997 les 12 000 hectares. Mais malgré cette croissance démographique et spatiale fulgurante, Touba est encore considéré administrativement comme un village tout en bénéficiant d'un statut d'exterritorialité officiellement reconnu : l'usage du tabac et de l'alcool, les jeux de hasard, le football, le cinéma sont interdits dans la limite du statut particulier.

Touba émerge ainsi dans un semis urbain marqué par l'hypertrophie de Dakar et la relative stagnation des villes secondaires, et dans lequel le rôle de création urbaine par l'État est demeuré largement prépondérant. Il constitue désormais la première ville de l'intérieur. L'armature urbaine sénégalaise, essentiellement tournée vers la côte, s'enrichit ainsi au centre du pays d'une autre grande ville qui semble pouvoir atténuer l'influence de Dakar (voir figure 1).

Touba est une ville religieuse. Cette notion induit une genèse, des paysages, des représentations. La fonction fondatrice ou postérieure du mythe et du sacré est sans doute importante pour la caractériser. Mais il faut également considérer le rôle structurant du fait religieux sur la société qui produit la ville. Touba a été fondé en 1888 par Cheikh Ahmadou Bamba, initiateur d'une voie mystique musulmane, devenue, depuis une centaine d'années, une grande confrérie dont le chef suprême est le khalife général, héritier biologique et spirituel du fondateur. Il a en charge la réalisation du rêve de Cheikh Ahmadou Bamba de faire de Touba une cité de référence

1. La population a été multipliée par 141 dans les trente-cinq dernières années.

Figure 1. Touba : carte de situation



pour la science et la pratique religieuses, et un refuge social et économique. *Deuk* est le terme wolof utilisé par le fondateur pour désigner Touba dans ses évocations orales, mais dans ses textes écrits en arabe et y faisant référence, les traducteurs ont choisi « cité ». Est-ce par rapport à ce que Touba est devenu, ou est-ce l'expression réelle du rêve de Cheikh Ahmadou Bamba ? Ce dernier était sans doute un rural et sa vision de la ville idéale était mystique. Quoique La Mecque et Médine, mais également les localités religieuses visitées au Sénégal et en Mauritanie puissent être pour lui des références en matière de ville. *Deuk*, « cité » ou « ville », Cheikh Ahmadou Bamba a fortement désiré une fondation avec des disciples élus (« les voisins que l'on m'a choisis »).

L'espace est le révélateur permanent de la société. Il n'est et ne peut être que social². Une société construit son espace conformément à sa vision du monde, à ses valeurs et à ses besoins. L'espace exprime ainsi son dynamisme et ses évolutions, les rapports qu'entretiennent ses membres, les contradictions qui l'animent. Les études ont souvent mis en perspective l'essence rurale de la confrérie mouride, qui a produit une culture paysanne tournée vers l'arachide, et la conquête des espaces. Des régions entières du centre et de l'est du Sénégal ont connu à partir des années trente de nombreuses fondations pionnières et villageoises, et des défrichements massifs. La « marche vers l'est³ » est une étape de la territorialisation de la confrérie. Elle a créé la plupart de ses marques stables, de ses lieux forts et structurants et permis une projection sur l'espace de la relation de soumission et d'encadrement entre le marabout mouride et son disciple. Le territoire est une notion identitaire avec un sens juridique, social, culturel et affectif. Le sentiment d'appartenance et la cristallisation en son sein de représentations collectives le définissent très souvent. La territorialisation d'une société peut être autant rurale qu'urbaine, mais aussi extensive ou concentrée. Si la confrérie mouride s'est projetée sur l'espace rural, son territoire comporte également une composante urbaine. La ville étant un lieu de concentration des faits sociaux qui s'y expriment souvent plus fortement, l'espace urbain est un enjeu important et un révélateur pertinent de l'organisation de la société. L'espace toubien s'est organisé autour de la mosquée et par intégration progressive de villages-satellites fondés par Cheikh Ahmadou Bamba et par ses disciples. Les lignages issus des fondateurs ont hérité du projet de cité et en ont fait un instrument de mobilisation. Touba est progressivement devenu le lieu de positionnement de tous les segments de la confrérie. La clientèle partage le projet et se diversifie en répondant à l'appel.

2. H. Lefebvre, *La Production de l'espace*, Anthropos, Paris, 1974.

3. P. Péliissier, *Les Paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Imprimerie Fabrègue, Saint-Yrieix, 1966.

L'image de ville idéale rencontre les réalités de l'espace urbain. Une grande ville peut-elle être religieuse ? Comment dans une ville religieuse et récente, les éléments de pouvoir s'agencent-ils ? Le fonctionnement de l'espace urbain altère dès l'origine et de plus en plus le schéma de ville rêvée. Si la société construit sa ville et se projette sur son espace, l'espace agit alors en retour sur la société. Les hiérarchies sociales mourides ne peuvent demeurer immuables dans le contexte d'adaptation d'une société d'essence rurale à la ville. L'urbanisation de Touba accélère le processus. Le sol urbain devenant un enjeu primordial confronte plusieurs générations d'individus et de groupes mourides, dont les légitimités, les origines, les logiques, les modes d'organisation, les stratégies, les intérêts se diversifient et s'expriment sur l'espace et par l'espace.

L'autorité maraboutique incarne le pouvoir spirituel et le pouvoir politique. La légitimité maraboutique est entière sur le groupe confrérique et sur la gestion urbaine toubienne. La société maraboutique est elle-même structurée en lignées issues de Cheikh Ahmadou Bamba et en groupes lignagers ayant un lien parental et/ou d'allégeance avec lui. La projection sur l'espace urbain de ses différents lignages justifie une approche historique et anthropologique remontant les arbres généalogiques pour comprendre leurs articulations et mesurer les effets de celles-ci sur l'organisation de l'espace. Par ailleurs, cette approche permet de saisir les règles d'accès au pouvoir et de contrôle spatial, issues de l'arbitrage des conflits qui constituent des moments d'observation irremplaçables de la société. La forte signification politique et symbolique de l'organisation de l'espace urbain trouve son origine dans les modes de règlement des conflits qui ont beaucoup instrumentalisé le sol urbain. Les lignages sont les premiers groupes cohérents de la société urbaine naissante. La formation d'une société urbaine complexe intègre de nouveaux acteurs, individus ou institutions jouant un rôle grandissant, élargissant les bases de la légitimité, s'opposant ou négociant avec les premiers acteurs et aspirant au pouvoir qu'on pensait définitivement approprié par les marabouts. Les stratégies qui sont des manières d'arriver à produire ou à faire accepter des actions, des modes de faire ou de penser conformes à la vision du futur d'un acteur, semblent se diversifier. Elles ont essentiellement pour objectif de conserver des prérogatives et des intérêts ou d'en conquérir. La plupart des acteurs, anciens ou nouveaux, s'identifient avant tout au symbole que constitue Touba. La cité tant souhaitée par Cheikh Ahmadou Bamba est représentée par les mourides comme la ville idéale, celle qui doit refléter la puissance et la beauté de son œuvre terrestre, tout en préfigurant ses « promesses » de paradis dans l'au-delà. Toutes les difficultés y sont surmontées et tous les miracles s'y accomplissent selon eux. Construire sur le sol toubien ou y être enterré sont souvent perçus par le disciple mouride comme des signes de rédemption. La fièvre de la

construction et la fonction de nécropole de Touba sont liées à cette croyance. Cette forte représentation concernant la ville et son sol considéré comme sacré sont des éléments du dispositif idéologique, pratique et symbolique, constitué, entretenu, développé pour contrôler un groupe religieux donné.

Les rapports aux lieux sont complexes et la géographie doit les prendre en compte. La façon dont l'espace est vu et représenté par un individu ou un groupe à partir de ses croyances constitue une construction de l'esprit déformée par rapport au réel. Elle informe sur l'espace mais surtout sur les caractéristiques de l'individu ou du groupe. Elle influe largement sur la décision d'émigrer dans un lieu et le mode d'appropriation qu'on y développe. Comme les limites subjectives de l'espace urbain, la représentation que les mourides se font du rêve du fondateur concernant Touba a été construite progressivement et est basée sur des écrits de Cheikh Ahmadou Bamba. S'il y en a beaucoup, le plus important est *Matlaboul Fawzaïni* ou « la recherche des deux bonheurs » (ici-bas et dans l'au-delà) qui peut être considéré comme l'acte de naissance de la cité. Ce texte est interprété comme un carnet de projets qui oriente et éclaire les efforts urbanisants du khalife général. La représentation idéale de Touba s'appuie également sur des prédictions orales qu'on prête au fondateur, ou encore sur des déductions à partir d'éléments écrits ou oraux. Le mythe y a également une part importante et participe avec le symbole à la création et à la reproduction du système. L'originalité du modèle d'urbanisation de Touba semble résider dans le poids symbolique de ce qui constitue aujourd'hui son territoire restreint et dans lequel il met peut-être en scène son autonomie. Comment Touba voit le reste du pays ? En retour, comment se place l'État sénégalais par rapport à l'urbanisation toubienne ? Elle est une composante du « contrat social⁴ » qui a toujours sous-tendu les relations d'interdépendance et d'interaction⁵ entre l'État et la confrérie mouride. La ville est un cadre d'analyse de questions plus larges, touchant le devenir de la nation, l'identification à son projet citoyen, les réponses à la globalisation.

Le rôle de l'espace dans l'organisation de la société urbaine et dans sa transformation justifie largement l'intérêt du géographe qui doit appréhender des faits sociaux complexes sans perdre son âme. Que révèle la structure spatiale de Touba ? L'idéologie mouride et l'encadrement maraboutique expliquent avant toute autre chose l'originalité de l'organisation spatiale. L'approche historique qui retrace les détails de la mise en place de l'espace urbain a permis de mesurer le poids de la filiation parentale et lignagère dans l'organisation de l'espace. Touba est composé de plusieurs « villages »

4. D. C. O'Brien, C. Coulon, *Politique africaine*, 1992, pp. 21-38.

5. L. Villalon, « Islamic society and State power in Senegal. Disciples and citizens in fatick », *African Studies*, Cambridge University Press, 1995.

fondés soit par Cheikh Ahmadou Bamba, soit par ses fils, frères ou grands dignitaires (les *cheikh*). Certains d'entre eux sont antérieurs au village originel, d'autres se sont développés parallèlement, mais la plupart lui sont postérieurs. Ils sont devenus des quartiers urbains par des processus divers, spatiaux et sociaux. Que représente ce passage pour les lignages qui les contrôlent et pour le projet urbain ? La logique d'agglutination autour du lignage auquel on s'est affilié semble battue en brèche par l'arrivée massive des mourides. Ce fait complique la lecture de l'espace et de ses structures, mais devrait éclairer sur les mobilités socioreligieuses et leur traduction spatiale.

Les dynamiques urbaines, endogènes et exogènes, naissent et s'entretiennent selon des rythmes, des logiques et des mécanismes aussi divers que les quartiers, leurs fondateurs, les acteurs qui interviennent dans leur encadrement et les arbitrages qui ont régi l'organisation de l'espace. Ce sont des facteurs politiques, économiques et sociaux qui se conjuguent sur un substrat religieux pour sécréter une société urbaine originale, plurielle et en perpétuelle mutation. Mais une ville peut-elle fonctionner exclusivement sur la ressource religieuse, et selon l'esprit et les valeurs du religieux ? La recherche sur les villes secondaires en Afrique noire connaît un renouvellement des problématiques et des méthodologies, ainsi que les journées scientifiques de Caen (novembre 1993) l'ont montré. On passe donc d'approches quantitatives à des approches relevant plus du qualitatif et intégrant dans les analyses les substrats économiques, politiques, culturels et religieux. Touba a été une petite ville, il ne l'est plus. Son exemple met en exergue la notion de durée qui biaise le concept de petite ville. Le passage d'une petite ville à une grande doit s'appuyer sur la capacité de mobilisation durable des ressources. Il doit être un projet pris en charge.

Le pouvoir politique, le dynamisme économique et la capacité d'adaptation des mourides ont profondément marqué la société sénégalaise contemporaine. La confrérie mouride née dans le dernier quart du XIX^e siècle est d'inspiration soufie comme les autres confréries musulmanes du Sénégal qui ont joué un rôle de substitution et d'encadrement dans le contexte de déstructuration de la société wolof. Les mourides représentent une hiérarchie sociale structurée par des croyances et des règles construites autant à l'époque de Cheikh Ahmadou Bamba qu'après sa mort. La relation fondamentale qui lie le marabout mouride à son disciple a ainsi été largement décrite dans la littérature et ses implications sociales, économiques et politiques analysées sous l'angle de disciplines diverses. Jean Copans (1973) distingue trois types de travaux : les études et rapports d'administrateurs et de cadres coloniaux inspirés par Paul Marty, les travaux de transition essentiellement historiques ou puisant largement dans les archives, et les nouvelles recherches basées sur des travaux de terrain, de géographes et de sociologues

surtout. Il estime à 4 000 pages le total de l'époque. Momar Coumba Diop dans sa thèse (1980) reprend cette classification tout en y ajoutant les travaux des islamologues qui ont su éclairer l'idéologie « bambienne » et la replacer dans une perspective entièrement islamique. L'intérêt porté à la confrérie par la recherche n'a pas faibli. Des thèmes divers continuent à être étudiés par des géographes, des sociologues, des politologues dans de nouveaux cadres où l'originalité de la confrérie se manifeste. Ainsi, après l'analyse de la dissémination des mourides en milieu rural et des structures de fonctionnement et de production qu'ils y ont inventées⁶, les mécanismes d'adaptation au milieu urbain sénégalais⁷, les relations entre l'État et la confrérie⁸, une autre génération de recherches qui concernent surtout les migrants internationaux mourides s'est développée depuis 1981 et autour des années quatre-vingt-dix⁹. G. Salem (1981) a décrit ainsi les réseaux d'insertion mouride et la reproduction des structures de fonctionnement de la confrérie dans le contexte français, avant que V. Ebin (1990, 1991, 1992, 1995) aux États-Unis, A. M. Diop (1990), I. Sané et Sophie Bava (2001) en France (1987), C. Tedeschi (1986), et O. S. Di Friedberg (1996), G. Scida (1994) en Italie n'approfondissent et n'élargissent le champ problématique, démontrant une fois de plus l'internationalisation de la confrérie et de l'intérêt scientifique qu'elle suscite.

Beaucoup d'études ont ainsi été consacrées à la confrérie. Mais peu d'entre elles se sont intéressées à sa capitale. Pourtant, pendant tout ce temps, le groupe confrérique s'était fortement mobilisé pour son projet urbain et s'est transformé en le réalisant. Dans les années quatre-vingt, Touba a cependant commencé à étonner et a attiré l'intérêt de certains milieux universitaires. Plusieurs travaux, dont celui commandité par l'État¹⁰, et les nombreux mémoires universitaires¹¹ ont évoqué l'originalité de cette ville religieuse dans le réseau urbain et tenté d'appréhender sa genèse.

Dans la ville, ce sont surtout des symboles, une ambiance, une organisation, une société, des idées, des pouvoirs qui s'affirment, s'allient, se combattent... Pour cette raison, il est très difficile de repérer le point de départ de l'urbanisation. Certaines dates semblent cependant plus importantes que d'autres ; 1927 : décès et enterrement de Cheikh Ahmadou Bamba à Touba ; 1931 : début de la construction de la mosquée ; 1945 : poursuite de la construction de la grande mosquée et naissance de Touba-Mosquée

6. P. Pélissier, 1966 ; J. Copans, G. Rocheteau, J. Roch et Ph. Couty, 1969.

7. Momar Coumba Diop, 1980.

8. D. C. O'Brien, 1975 ; C. Coulon, 1981 ; L. Villalon, 1995.

9. Ces deux dates correspondent à deux phases importantes de l'émigration mouride vers l'étranger.

10. BCEOM, 1974.

11. M.M. Guèye, 1986 ; A. Bamba Diop, 1989 ; C.A. M. Babou, 1992 ; E. Ross, 1989, 1995, 1996 ; E.H. Ndiaye, 1992.

(quartier) ; 1963 : inauguration de la grande mosquée ; 1968 : début du khalifat de Serigne Abdoul Ahad appelé « le bâtisseur » pour sa politique de grandes réalisations à Touba ; 1975 : première vague de lotissements massifs. Ces faits saillants du processus d'urbanisation sont révélateurs du type d'accumulation à l'œuvre dans une ville religieuse. Identifier ces événements, appréhender les limites si mouvantes de l'espace urbain, identifier les quartiers réels ou imaginaires (chacun porteur d'une histoire liée à celle de son fondateur), comprendre la complexité et les subtilités de l'organisation politique et sociale de la ville, connaître les acteurs et comprendre leurs logiques, leurs pouvoirs, leurs stratégies, m'ont souvent conduit à remettre en cause plus d'un concept d'organisation spatiale habituellement admis. J'ai également mesuré l'abîme séparant, d'une part, mes préjugés fondés sur une pratique de la ville par le pèlerin mouride que j'ai été plusieurs fois, et d'autre part, les réalités plus complexes de la ville de Touba. Et la difficulté pour le mouride que je suis de traiter de manière objective les faits géographiques propres à la ville et surtout de prendre le recul scientifique par rapport à « ma » confrérie se dressait inlassablement et devenait un autre défi à surmonter. En effet, le danger de la description monographique, des prêts-à-penser et de la construction d'un discours laudatif est, dans ces cas-là, bien réel. Mais le fait d'être mouride a, d'un autre côté, facilité la quête de l'information dans un milieu où elle n'est pas toujours évidente.

Quel est l'espace pris en compte dans le travail ? La ville ne peut être réduite à son cadre bâti¹², surtout si elle a érigé l'anticipation foncière en règle d'or, produisant des milliers de parcelles pour appeler au peuplement. À Touba, la disponibilité foncière est telle que les surfaces loties et vides équivalent à peu près aux surfaces habitées. L'extension spatiale accélérée par la politique systématique de lotissement recommande donc de considérer dans la ville les espaces non encore bâtis dont les limites sont sans cesse repoussées dans toutes les directions.

Il a semblé difficile d'exclure Mbacké, autre localité fondée en 1793 par l'arrière-grand-père de Cheikh Ahmadou Bamba¹³, et devenue une escale

-
12. « La genèse d'un quartier débute bien avant l'élévation des premiers murs, et le paysage urbain ne se met en place que lentement, en fonction des possibilités financières des constructeurs. J'ai adopté comme limite le front atteint par les citadins ou les lotisseurs réservant une terre en vue d'une occupation de type urbain (habitat, équipement), même si dans un premier temps, un champ occupe la place » : J.L. Piermay, *Citadins et quête du sol dans les villes d'Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan (coll. « Villes et entreprises »), 1993, p. 10.
 13. Mame Mârame Mbacké dont il s'agit était un brillant juriste musulman qui accueillait beaucoup d'étudiants de tous les horizons. Il arbitrait également les conflits dans les cours royales. Mbacké constitue ainsi une récompense d'un roi de l'époque qui lui accorda une concession foncière pour services rendus.

arachidière puis une commune (depuis 1952) qui compte aujourd'hui 50 000 habitants environ. Mbacké est ainsi une ville religieuse à sa manière. Elle a été la ville mère, ayant servi de base arrière à la conquête foncière de la région de Touba. Elle est désormais la concurrente vaincue, la croissance spatiale, le dynamisme commercial et les infrastructures de sa voisine l'ayant presque réduite à une sorte de banlieue de la capitale des mourides. Mais Mbacké est surtout son double et la ville de transgression des interdits qui frappent l'alcool, le tabac, les jeux de hasard, etc., à Touba. On ne peut étudier un système dans sa complexité sans une de ces composantes. D'autant plus que la jonction est faite entre les deux villes et que certains quartiers de Mbacké retournent à un encadrement purement maraboutique. Les effets de jonction entre les deux villes sont révélateurs d'enjeux spatiaux et politiques.

La question des limites de l'espace d'étude m'a également révélé que la ville naît aussi de la subjectivité des individus et des groupes qui la pensent et la pratiquent. Le poids des représentations de l'espace par les différents acteurs de la confrérie est ainsi largement pris en compte dans cette ville où se concentrent la mémoire et le symbole de la confrérie. Chacune de ses représentations a ses limites géographiques et s'organise autour de points forts, de jeux et de règles. Mais un kaléidoscope de représentations subjectives ne suffit pas. La ville est aussi objective, et un enjeu important du travail a été de trouver les articulations entre la ville pensée et représentée (dans sa diversité) et la ville dans sa réalité. La localisation, la nature et l'importance des investissements consentis par la kyrielle d'acteurs, ainsi que le prix des terrains dans la logique de spéculation foncière ont été de ce point de vue des révélateurs pertinents.

Les 14 quartiers suivants sont ceux qui constituent l'espace urbain actuel bâti : Darou Khoudoss, Touba-Mosquée, Darou Miname, Gouye Mbind, Keur Niang, Guédé, Touba-Guédé, Touba-Bagdad, Khaira, Darou Marnane, Ndamé, Madiyana, Same, Dianatoul Mahwa.

Démarche

Comment ai-je approché l'espace ? L'histoire de l'organisation spatiale et de l'affirmation des pouvoirs aux différentes échelles, la compréhension des grandes lignes de l'organisation sociale, ainsi que le fonctionnement de la ville et les nouveaux enjeux qu'elle porte ont été mes premières préoccupations. Mes interlocuteurs privilégiés ont surtout été sur ces points, les chefs de village qui assurent l'équilibre du système d'encadrement à Touba. Mais

j'ai au préalable rencontré des marabouts (le khalife général en premier) et des notables pour profiter de leur maîtrise particulière de l'histoire de la ville. L'entrée par le marabout, par les pouvoirs et leurs systèmes de transmission a nécessité le recueil et la confrontation de plusieurs arbres généalogiques parallèlement à l'essai de compréhension des espaces. Il était également important de rencontrer les autorités administratives locales et certains agents de l'État, du Service régional de l'urbanisme et du cadastre pour appréhender l'évolution du rôle de l'État dans l'urbanisation.

La découverte de la bibliographie sur la confrérie mouride, les premières observations sur le terrain, la construction progressive d'une problématique, et une typologie des quartiers ont précédé la conception d'un guide d'entretien pour les « chefs de villages » et d'un questionnaire ciblant les chefs de concessions.

Un enjeu important du travail a été, dès le début, d'apprécier le poids du religieux dans la ville à travers le caractère sacré de son territoire. Il s'agissait de comprendre la manière dont la confrérie mouride a inscrit son authenticité religieuse sur cet espace. Les manifestations du religieux structurent l'espace et les sites religieux jouent un rôle dans la construction de ce qui est devenu peu à peu un territoire ayant une identité mouride. Le recensement et la découverte de la plupart des lieux de rencontre, de révélation et de miracle, des mausolées, des arbres et des puits sacrés, et surtout de certaines grandes concessions maraboutiques ont démontré une fois encore la hiérarchisation de l'espace qui ne fait que refléter celle des titres de sainteté, des charismes singuliers, et surtout des liens de parenté avec le fondateur (tout fils ou descendant de *cheikh*¹⁴ prend systématiquement ce titre).

Les articulations entre le rêve urbain et la territorialisation de la confrérie d'une part, l'organisation politico-religieuse de la confrérie et l'organisation de l'espace d'autre part, les modalités de fonctionnement du système d'encadrement mouride adapté au contexte d'urbanisation et les mécanismes d'insertion des Toubiens (habitants de Touba) sont les axes fondamentaux de cette recherche. L'identification et l'observation des acteurs par leurs comportements sur et par l'espace éclairent le fil conducteur. Malgré l'appel à des méthodes empruntées à d'autres disciplines telles que l'histoire, l'anthropologie et la sociologie, l'approche, qualitative malgré l'utilisation de

14. Sur le titre de *cheikh*, P. Péliissier précise qu'« il implique le droit de prononcer les litanies de l'ordre et de conférer l'ouerd (écrit par nous *wird*) mouride aux postulants que l'on a initiés. Il n'est attribué qu'à des fidèles très zélés, ayant longuement vécu dans la familiarité de leur marabout et ayant manifesté une activité et une ferveur particulièrement méritoires, bref à des personnalités vigoureuses, souvent à de véritables meneurs d'hommes, presque toujours d'âge mûr. Ainsi les *cheikh* fondent-ils leur autorité non seulement sur l'investiture religieuse qu'ils reçoivent des mains du khalife, mais aussi sur une instruction coranique solide, sur une réputation notoire de piété, enfin sur une vie de dévouement au service de l'ordre », p. 327.

certaines données statistiques, demeure éminemment géographique et n'intègre d'autres thèmes que dans la mesure où ceux-ci informent sur l'organisation de l'espace.

Le premier problème auquel j'ai été confronté à propos des « villages » est celui de leur nombre qui ne cessait d'évoluer à travers des documents de base ayant été établis sur des années différentes. Cela est sans doute lié à la rapidité de l'extension spatiale. Les premiers mois de terrain ont révélé, quant à eux, une sédimentation sur l'espace de divers découpages et d'efforts urbanisants dont il fallait disséquer les déterminants et les mécanismes. Ils ont également permis d'appréhender la diversité des représentations que l'on se faisait de la ville selon qu'on soit khalife, chef de lignage, marabout, chef de village, fonctionnaire de l'administration, agent d'urbanisme, du cadastre, ou simple disciple. Le choix, que je voulais objectif, des « villages » et des limites à considérer heurte ainsi les logiques d'autres découpages.

La compréhension de l'organisation spatiale propre aux 14 villages précités ainsi que des processus qui en ont fait une ville unique, a été un leitmotiv. Ce sont les chefs de ces villages que nous avons rencontrés pour des entretiens semi-dirigés et orientés vers les circonstances de la naissance de ces entités, sur leur fonctionnement et sur les événements qui en ont fait des morceaux plus ou moins importants du *patchwork* urbain.

Mais, par la suite, une plus grande complexité de la structuration spatiale a été mise à jour : tout d'abord, Darou Khoudoss, le village originel issu de la première concession de Cheikh Ahmadou Bamba et passé aux mains de la famille du premier khalife de la confrérie, a connu lors du lotissement de 1959 un découpage très lié au contexte de l'époque. Des marabouts et notables qui s'y sont installés avec leur famille avant et après le décès de Cheikh Ahmadou Bamba ont reçu des parcelles qui constituent aujourd'hui des sous-quartiers ; certains membres de la famille de Cheikh Ahmadou Bamba y ont également de grandes concessions. Les limites administratives ne tiennent pas compte de ces premières subdivisions. À Darou Miname, autre village créé à partir d'une concession de Cheikh Ahamadou Bamba, des familles s'étant installées pour la plupart après le décès du fondateur de la confrérie mouride et son enterrement à Touba, ont reçu des lots de parcelles. Des communautés de disciples se sont ainsi constituées progressivement avec une assise spatiale souvent confirmée par des lotissements. Ces deux villages dont je viens de donner les exemples ne sont pas seuls. Ce sont ainsi des dizaines de regroupements de disciples autour de leurs marabouts et de leurs lignages, qui forment en un tout, le tissu urbain cimenté par le lotissement des interstices et la reconnaissance administrative des villages.

Par ailleurs, plusieurs autres quartiers sont toujours considérés par les Toubiens à travers leur histoire et leur symbolisme, alors qu'ils sont intégrés dans des villages administrativement reconnus : c'est le cas de Ndamé Âtou,

Keur Modou Sow Bâ, Léona, Ndienné, Sourah, Darou Marnane Guèye, Mbal, Ndawène, Ndiobène, etc. Ces petits quartiers nés autour de concessions maraboutiques implantées entre 1927 et 1948 ont également été fondus dans des entités plus grandes. J'ai pu identifier et localiser une cinquantaine de familles de marabouts ou de notables bénéficiant d'un support territorial qui, selon leurs relations antérieures avec la ville, ont connu un développement ou, au contraire, ont sombré dans l'oubli. L'intérêt est de pouvoir apprécier leur rôle dans la naissance du fait urbain et de reconstituer leurs trajectoires pour comprendre leurs stratégies actuelles d'insertion urbaine. Plusieurs arbres généalogiques ont été également recueillis à cette étape de la recherche. Leur mobilité dans le temps et dans l'espace urbain révèle les alliances parentales et plusieurs stratégies liées au besoin d'adaptation à l'urbanisation. Le travail de localisation et de cartographie a été réalisé grâce au GPS (Global Positionning System), appareil pouvant donner les coordonnées géographiques de chaque implantation en se mettant en rapport avec plusieurs satellites.

« Village » ou « quartier » ? Cette question m'a particulièrement interpellé. Autant les études comme la monographie du BCEOM et le Plan directeur d'urbanisme de Touba ont utilisé le vocable de « quartier », autant les documents officiels et l'administration parlent de « village ». Je reviendrai largement sur la signification politique et géographique de ces contradictions que j'ai par ailleurs constatées à travers le vécu quotidien des Toubiens. Mais le débat qui concerne la notion de quartier – considéré comme une structure interne et/ou un espace vécu de la ville – connaît sous ce rapport un certain enrichissement conceptuel. Peut-on parler de quartier urbain dans le cadre toubien ? Les unités géographiques de Touba conservent certaines structures spatiales villageoises héritées des époques antérieures et confirmées lors des lotissements successifs. Elles reproduisent également des signes d'une autonomie socioreligieuse, contrepoids de l'autorité centrale. Mais une vision cartographique plus objective laisse apparaître un espace urbain unifié.

Des enquêtes au niveau des concessions ont été réalisées à la suite d'un choix raisonné dans cinq quartiers représentatifs de par leur localisation, la logique de leur genèse, leur ancienneté, leur importance démographique, politique et symbolique, sans que cela ne constitue un véritable échantillonnage. Elles ont fait l'objet d'une exploitation qualitative au cas par cas qui a permis de cerner les déterminants de la migration vers Touba et les mécanismes d'insertion résidentielle.

Le choix des cinq quartiers s'appuie sur des entretiens dirigés avec quatorze chefs de villages, sur une cinquantaine d'entretiens semi-dirigés, et sur des mois d'observation de la ville, de son vécu et de ses hommes.

- Keur Niang, « village » situé au sud-est de la grande mosquée et fondé par un cousin de Cheikh Ahmadou Bamba entre 1887 et 1895, est l'exemple type du village qui a réussi sa mutation en quartier, tout en conservant certaines structures villageoises traditionnelles. Il est assez représentatif des villages de cultures fondés par des *cheikh* de la confrérie et intégrés dans le périmètre urbain.
- Touba-Mosquée est le « village » incontournable. Fondé par le second khalife en 1945, il constitue la propriété de tout khalife général accédant à la tête de la confrérie. Son chef de village délégué du pouvoir du khalife est *ipso facto* le président de la Communauté rurale. C'est le « village » qui symbolise le mieux toutes les dynamiques urbaines : la plupart des lotissements (18 841 parcelles produites entre 1982 et 1989), des équipements et autres innovations concernant la ville commencent ici. C'est surtout le village où la spéculation foncière semble atteindre ses plus hauts sommets. L'habitat se densifie et les constructions en dur y sont très importantes. En réalité, c'est le noyau urbain fort qui concentre la plupart des sanctuaires et des fonctions urbaines, de même que les lieux d'accumulation les plus en vue. Il s'est constitué en concurrence avec Darou Khoudoss le village originel.
- Same Lâ est un « village » fondé par un frère de Cheikh Ahmadou Bamba en 1886, donc une année avant la naissance de Touba. C'était un hameau où ce marabout s'installait périodiquement pour encadrer la culture de ses champs. Il fut même abandonné pendant les dernières années de sa vie et ne doit sa renaissance qu'à la proximité de Touba dont les lotissements l'on atteint en 1982. Il est le lieu d'observation des processus en cours dans les villages-satellites en voie d'intégration. La distance par rapport au centre (4 kilomètres) et la présence de parcelles attribuées et occupées provisoirement en attendant le prochain lotissement et formant un « quartier des pauvres » sont des particularités qui ont motivé son choix comme zone d'enquête.
- Madiyana est un village récent né *ex nihilo* d'un lotissement de 1978. Il est aujourd'hui peuplé de plus de 25 000 habitants. L'intérêt de son choix est double : il est représentatif des quartiers nés de lotissements financés par le khalife et attribués à des marabouts ; c'est le quartier de prédilection des migrants internationaux. Contrairement à tous les autres villages, Madiyana est géré grâce à une base de données informatisées. Une batterie de règles a été édictée pour une bonne gestion foncière. Cet encadrement amélioré et ce contrôle serré favorisent-ils les implantations ou au contraire les découragent-ils ? L'habitat y est souvent inachevé et son image rurale paradoxalement bien vivante.
- Le cinquième quartier a été ajouté du fait de sa complexité. Ce sont des morceaux de lotissement attribués à divers marabouts sur différentes

périodes. Touba-Guédé et Sourah sont des ensembles de parcelles articulées autour de concessions maraboutiques anciennes tandis que d'autres ont été affectées plus récemment. Cette hétérogénéité dans l'occupation spatiale et dans l'encadrement, les incertitudes dans les limites des sous-quartiers, les contradictions entre le découpage administratif et celui vécu par les populations, la diversité des promoteurs et des bénéficiaires, ont certainement eu des conséquences sur les mécanismes d'insertion. C'est l'un des quartiers où le cachet urbain de l'habitat est le plus achevé, alors que les photographies aériennes de 1986 révèlent que l'occupation de l'espace y est plus récente.

Chaque questionnaire retrace l'itinéraire résidentiel d'un chef de concession et les mécanismes et étapes de son accession à la parcelle et au logement. Le questionnaire permet plus globalement une lecture diachronique de l'organisation de l'espace urbain. La diversité et la représentativité des quartiers choisis autorisent raisonnablement la généralisation.

La cartographie inédite de l'extension spatiale et de ses différentes phases, des signes de la construction religieuse du territoire et des mutations de l'espace urbain, a été réalisée au Laboratoire de cartographie appliquée (LCA) de l'Orstom Île-de-France (Bondy). La conception des cartes a été une entreprise difficile. Les possibilités techniques limitées du centre Orstom de Dakar en matière de cartographie et le manque de moyens ont retardé la construction d'un fonds satisfaisant. En effet, plusieurs possibilités étaient envisagées : d'abord, l'utilisation de photographies aériennes pour suivre de manière diachronique l'extension spatiale à partir de l'interprétation d'une photo de 1968, d'un couple stéréoscopique datant de 1978 et d'une couverture de 1989. Mais cette solution s'est avérée finalement sans issue parce que la dernière couverture (mission japonaise JICA) ne couvre qu'une partie de la ville. Cette mission était programmée pour Mbacké, mais sa jonction en cours avec Touba avait motivé l'extension à la partie sud de ce dernier. L'acquisition d'une photocopie de l'IGN au 1/50 000 (Kaffrine 3C) datant de 1986 offrait une autre possibilité de cartographier l'extension spatiale par la superposition d'une couverture plus récente, ou alors des limites dessinées par le Plan d'ensemble de la ville réalisé par le Service régional de l'urbanisme. Mais ce Plan d'ensemble posait un problème d'échelle. En effet, il fallait ramener une échelle à la parcelle ou à l'îlot (1/5 000) au 1/50 000. Ce qui était possible, mais trop coûteux et difficilement réalisable à Dakar. Malgré la bonne volonté et la disponibilité du Laboratoire de cartographie appliquée de Bondy (France), cette solution fut également abandonnée, d'autant plus qu'elle ne convenait que partiellement : les limites qu'elle permettait de dessiner ne sont que virtuelles, le Plan d'ensemble étant une prévision et non une cartographie précise. D'autres photographies aériennes ont également été réalisées en 1995 et 1998. Mais

étant là aussi destinées à Mbacké, elles ne couvrent qu'une partie de la ville de Touba¹⁵. Pour cartographier les limites réelles du bâti et les comparer avec celles de 1986, il a fallu parcourir à pied et en taxi tout le front urbain autour de la ville en prenant, avec le GPS (Global Positionning System) les coordonnées géographiques des points repères qui marquent les irrégularités des limites de l'espace urbain. Ce procédé étant le plus fiable et le plus accessible, il a été reconduit pour la cartographie des équipements et lieux saints, ainsi que pour localiser certains détails récents de l'espace toubien.

15. Le fait que ces couvertures aériennes « évitent » souvent Touba a une signification politique qu'il s'est également agi d'analyser.

PREMIÈRE PARTIE

ONIRISME ET TERRITORIALISATION

**Touba, un cas à part
dans le réseau urbain sénégalais**

Le réseau urbain sénégalais connaît aujourd'hui une nouvelle dynamique liée à l'émergence de formes d'urbanisation récentes, qui risquent de bouleverser à terme la logique du semis de centres hérités des époques antérieures. Plusieurs villes abritant ou ayant vu la naissance de confréries religieuses musulmanes et une floraison de petites villes issues de la croissance des villages-centres des collectivités locales créées par l'État à partir de 1972 sont les principaux ressorts de cette dynamique. Deux logiques de création urbaine s'affrontent. L'une est portée par l'État qui semble donner une réponse volontariste aux ambitions de la clientèle politique locale, en menant une politique de plus en plus hardie de communalisation ; l'autre, relevant de projets religieux d'autonomisation, est souvent accompagnée d'une production urbaine, partiellement appuyée par l'État, mais débouchant souvent sur une organisation originale de l'espace et un encadrement particulier.

Touba, exemple le plus achevé de ces villes religieuses, constitue le cœur du pays mouride, le centre de sa « toile d'araignée », fruit de la spatialisation de la confrérie. Une croissance urbaine rapide, spectaculaire et volontariste, le singularise dans le réseau urbain sénégalais qui s'est mis en place à l'époque coloniale pour l'administration territoriale et l'évacuation des produits de traite. Cette dynamique urbaine particulière, soutenue depuis une trentaine d'années, représente une rupture par rapport aux formes antérieures de création urbaine et se traduit par l'émergence d'une nouvelle grande agglomération à l'intérieur du pays. Touba, ville soutenue par un groupe, en l'occurrence la confrérie mouride, symbolise surtout la réalisation du rêve-prédiction de son fondateur Cheikh Ahmadou Bamba.

La confrérie fondée dans le dernier quart du XIX^e siècle a été largement influencée par son substrat wolof dont la singularité est d'être hiérarchisée en castes et en ordres, et « d'être intégralement islamisé, mais de ne l'être que depuis une date récente tout en ayant été soumis depuis très longtemps à l'influence de l'islam¹ ». La force de son idéologie, l'efficacité et l'adaptabilité des structures d'encadrement confrériques² découlent d'une synthèse et d'une instrumentalisation par l'idéologie soufie, d'héritages provenant de cette société pourtant très exposée au fait colonial et à ses corollaires. Elles lui ont permis de traduire l'adhésion massive des Wolof en une grande entreprise de conquête foncière et de production agricole, qui a abouti à la

1. P. Péliissier, 1966, *Les Paysans du Sénégal...*, *op. cit.*, p. 112.

2. Soulignées par la plupart des études sur le mouridisme et démontrées aussi bien au plan doctrinal, social et économique, en milieu rural et urbain, au Sénégal et à l'étranger. La liste des références serait trop longue à mettre ici. Se référer à la bibliographie.

formation d'un espace, sur lequel la confrérie a inscrit ses représentations, son système d'encadrement, ses pratiques culturelles, politiques, économiques, ses lieux forts, sacrés ou profanes. On peut ainsi faire appel valablement à la notion de territoire pour désigner cet espace, celui-ci étant vu comme une réalité, mais dans le même temps, comme une quête, une utopie. Ce territoire a une identité religieuse et une identité ethnique qui ont chacune leur part. Quel est le degré d'autonomie de ce territoire face à l'emprise étatique nationale et à la globalisation des échanges, des idées et des cultures au plan mondial ? Il a des articulations internes et externes qui donnent à l'expérience empirique mouride de territorialisation une consistance théorique.

L'émigration des disciples vers les villes sénégalaises à partir des années quarante, puis vers l'étranger depuis une vingtaine d'années est sans doute une forme de translocalisation progressive du mouridisme et signifie une dissémination et la formation d'une véritable diaspora liée à ce territoire. Dans le même temps, la vision de cité sainte, qui a contribué à la naissance de la confrérie, est demeurée fortement entretenue, dans un souci contradictoire mais nécessaire, de recentrer la spiritualité et le sacré pour mieux les conserver. L'arrivée d'un nouvel esprit tutélaire, qu'est Cheikh Ahmadou Bamba, a nouvellement structuré l'espace rural wolof.

La performance de la confrérie est d'avoir pu concilier la logique de dispersion – qui a ordonné un territoire aussi étendu et diffusé le fait mouride au-delà de son espace de prédilection – et la logique d'agglutination qui s'est traduite à terme par l'urbanisation de Touba. Concentration et dispersion, mais aussi verticalité et horizontalité pour exprimer la crucialité et l'omniprésence du lieu phare. Et à ce jeu de couples qui se nourrit de la dialectique durkheimienne ou eliadienne entre le sacré et le profane, correspondent pour la confrérie le dualisme et l'ambivalence qui ont permis, tour à tour, la conquête du milieu rural centre-ouest sénégalais et l'espace économique des villes sénégalaises et étrangères. Aujourd'hui, le mouridisme invente et construit sa propre ville.

L'épaisseur historique de l'urbanisation toubienne sera mise en perspective dans cette partie à partir du concept de territorialisation reposant sur le couple dispersion-concentration, et sur l'importance grandissante que prennent les villes religieuses dans l'armature urbaine sénégalaise.

1

Conquête du pays toubien par la confrérie mouride

Réinterprétation de l'organisation sociétale wolof et formation d'un territoire

Les articulations entre la naissance de la confrérie et la constitution d'un territoire sont très fortes dans le cas du mouridisme. La notion de territoire appelle la nécessité, pour un espace, d'un niveau de contrôle politique basée sur une intention, un projet, des règles de fonctionnement. À moins que l'on voie plus simplement dans ce concept, « le lieu dont un groupe s'est fait un espace de paix et où il se sent en sécurité¹ ». Même si le groupe en question n'est pas fondé sur la religion, le territoire apparaît comme l'expression d'un rapport au sacré qui, du point de vue durkheimien, suffit à définir la religiosité².

Si l'on considère les confréries religieuses sénégalaises en général et le mouridisme en particulier comme la réponse à l'éclatement structurel des royaumes wolof, c'est qu'elles ont secrété de nouveaux rapports sociaux et permis de remobiliser les populations soumises au joug colonial³ d'abord,

1. J.-F. Vincent, 1995, «Le territoire et ses dieux : de la rencontre à la coexistence », in J.-F. Vincent *et al.*, *La Construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, p. 12.
2. «Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les uns avec les autres, soit avec les choses profanes », É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige, PUF, 1985, p. 56.
3. Cette idée d'apparition des confréries soufies dans un contexte de bouleversements sociaux n'est pas propre au Sénégal. Popovic et Veinstein notent que l'apparition des premières confréries au XII^e siècle est liée à l'éviction des régimes chiites au profit du sunnisme en Iran et au Moyen-Orient et à la mainmise des Mongols infidèles sur la plus

puis au processus complexe de construction d'un État au Sénégal. Les confréries soufies ont des origines très anciennes et relèvent d'un « islam parallèle », toujours issu de l'« expérience originale et individuelle d'un croyant ». C'est avec l'évolution du courant mystique dans l'islam qu'elles sont devenues

« une méthode, un ensemble de prescriptions et de rites par lesquels un guide spirituel (*murshid*) permet de manière en quelque sorte mécanique aux disciples qu'il initie (*murid*) d'accéder à une expérience mystique. L'ensemble des disciples d'une même voie forme une *tariqa*. À leur tête, se trouve le shaykh, successeur du premier initiateur, auquel le rattache une chaîne de filiation spirituelle (*silsila*) et dont il a hérité les qualités et les pouvoirs surnaturels⁴ ».

Les premières confréries sont apparues au Moyen-Orient, d'où elles ont progressivement gagné des franges importantes de musulmans à la faveur des conquêtes et des échanges. On les retrouve aujourd'hui dans tout le monde musulman, et sous différentes formes locales ou transnationales⁵. La pénétration de l'islam au Sénégal s'est faite à travers l'action prosélytique d'agents religieux soucieux non seulement de diffuser l'islam, mais aussi de promouvoir des ordres religieux soufis particuliers qui prospéraient au Maghreb. Sa diffusion est le fait essentiellement de la *Qâdiriyya*, voie soufie fondée au XII^e siècle en Irak par Djeylani et qui a acquis avec le temps un rayonnement mondial, surtout asiatique et africain. Le mouridisme, confrérie qui a le plus marqué le paysage religieux sénégalais, a pendant longtemps été considéré comme une branche locale de la *Qâdiriyya*⁶.

Le dynamisme économique, migratoire et politique du mouridisme, souligné dans la plupart des études, doit être revisité pour en saisir le sens historique. Et c'est le processus de formation d'un territoire, vu comme espace réel mais aussi comme une utopie, que j'analyse en relation avec la projection de ses structures politiques ou d'encadrement, et la production du

grande partie du monde musulman ; leur développement est également concurrentiel de la formation de l'Empire ottoman aux XIV^e et XV^e siècles. *Les Ordres mystiques de l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1985, 325 p.

4. *Ibid.*, p. 7.

5. On connaît leur présence en Turquie autour des derviches et dans leur « tekke » (*Zawiyya*) où elles continuent à jouer un rôle important malgré leur interdiction par Mustafa Kémal ; dans le sous-continent indien également où elles se sont constituées en branches multiples après l'invasion mongole. Voir A. Popovic et G. Veinstein, pp. 7-10.

6. Confrérie se rattachant au Cheikh Abdal-Khadir Djeylani (1077-1166) de Bagdad et introduite en Afrique par Fez au Maroc. Son développement généralisé au Sénégal à partir du XVIII^e siècle est lié à l'action des *kounta*, du cheikh Mohammed al Fadel et du Cheikh Sidiya al Kebir.

sacré. La confrérie est une réponse religieuse à la rupture partielle des bases sociales wolof.

La Mouridiyya, cadre de recomposition de la société lignagère wolof

La naissance de la Mouridiyya sur les bases affaiblies de la société wolof, et dans son pays constitué des anciens royaumes du Cayor, du Baol et du Djolof, pose d'emblée la question des héritages structurels et fonctionnels qui ont été réinterprétés par la nouvelle confrérie, et celle des concordances entre la société en crise et les nouveaux rapports sociaux émis par l'islam confrérique. Toutes les analyses s'accordent sur le rôle fondamental joué par le contexte général de déstructuration de la société wolof. Ce processus socio-historique, que Copans qualifie de « conditions d'apparition » du système mouride, a débuté à l'époque de la traite des esclaves – qui a duré près de deux siècles et modifié le peuplement –, et a été amplifié par la colonisation française. La société wolof déjà rongée, depuis plusieurs décennies, par les crises internes et la rivalité entre les aristocraties princières et les chefs musulmans a ainsi, objectivement, créé la « possibilité d'une dépendance maraboutique⁷ ».

L'organisation sociale wolof bouleversée par la colonisation

Dans la société wolof caractérisée, selon Abdoulaye Bara Diop⁸ et Cheikh Anta Diop⁹, par une forte hiérarchisation sociale, deux systèmes de stratification se superposent et échelonnent deux types de catégories sociales, les ordres et les castes.

Les ordres sont, selon Abdoulaye Bara Diop, les « catégories sociales constituant "l'armature principale" de la société monarchique¹⁰ » qu'était celle des Wolof. Ils sont basés sur l'opposition liberté-servilité. Les *gor* (hommes libres) et les *jaam* (esclaves) sont confinés dans des statuts et des fonctions héréditaires qui reproduisent le système hiérarchique et de

-
7. J. Copans, « La notion de dynamisme différentiel dans l'analyse sociologique : société traditionnelle, système mouride, société sénégalaise », Paris, *Travaux et documents de l'Orstom*, n° 15, 1972, p. 22.
 8. A.B. Diop, *La Société wolof, tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala, 1981, 355 p.
 9. C.A. Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, Dakar, Présence africaine, 1961, 203 p.
 10. A.B. Diop, *La Société wolof...*, *op. cit.*, p. 113.

domination. Cette même « division binaire » structure également l'intérieur des ordres¹¹. Les lignages et clans supérieurs exerçaient ainsi à la fois le pouvoir religieux et économique par la terre, contrôlée par les *laman*¹², tandis que les ordres assuraient la reproduction du pouvoir politique.

Quant aux castes, elles se caractérisent

« partiellement mais essentiellement, par la ségrégation des groupes, liée à leur hiérarchie, dont l'endogamie est l'expression la plus profonde et permet leur reproduction, la division du travail et des fonctions, qui fonde cette séparation, en rendant les castes complémentaires dans le domaine socio-économique¹³ ».

La plupart des études reprennent cette analyse de la société wolof et de ses mutations. Pour tous, les rapports de clientèle au bénéfice des ordres supérieurs semblent être, à tous les niveaux, une donnée essentielle. La rupture au moins partielle de ces rapports par la colonisation ou la crise des institutions de contrôle ont sans doute facilité le passage d'un islam de cour, élitiste, à un islam confrérique basé sur une relation de soumission.

La colonisation française, qui a connu une tournure nouvelle à partir de 1864 avec l'avènement de Faidherbe et une radicalisation de la conquête territoriale, a définitivement eu raison de la résistance des royaumes wolof.

La nouvelle tutelle politique et administrative qui a suivi a sonné le glas d'une organisation sociale déjà affaiblie par les rivalités internes et les guerres. Pour résumer ce processus, il faut souligner que le système des ordres qui permettait au pouvoir politique de se reproduire n'a pas survécu au nouveau découpage territorial en « cantons » et en « cercles », à l'élimination physique de nombreux chefs et à la conversion massive des « dominés » aux confréries naissantes. L'émergence et l'exercice d'une nouvelle autorité politique et l'introduction de la culture de l'arachide¹⁴ ont progressivement altéré la continuité des rapports sociaux antérieurs et ont donné aux paysans l'opportunité de se libérer. Ils ont également été les facteurs d'un nouveau mouvement de rejet des instruments d'exploitation coloniale (de l'impôt par exemple), et de migrations à la recherche de terres de culture, que les

-
11. Même au sein des esclaves, cette « division binaire » a existé, certains lignages d'esclaves liés aux cours princières ayant eu des rôles plus importants que ceux de certains « hommes libres ».
 12. Les *laman* ou maîtres de la terre étaient à la tête de communautés lignagères qui s'étaient approprié de grandes étendues. Ils étaient prêtres du culte des génies protecteurs comme c'est souvent le cas en Afrique noire, et percevaient des redevances.
 13. A.B. Diop, *La Société wolof...*, *op. cit.*, p. 73.
 14. L'arachide connut très vite un franc succès chez les paysans wolof. Pélissier l'explique par la possibilité « de pouvoir adopter cette légumineuse sans avoir à bouleverser ses techniques de production ni à acquérir un équipement nouveau », *op. cit.*, p. 37.

confréries reprendront à leur compte, chacune à son rythme et avec ses moyens.

Avec le mouridisme, les Wolof ont suivi un ordre soufi dont l'approche religieuse est « plus directement personnelle et émotionnelle¹⁵ », et qui a généré des rapports sociaux de remplacement et de nouveaux types d'acteurs. Mais le sens politique qu'on pourrait donner à la naissance de la Mouridiyya est plus le fait de l'État colonial qu'une entreprise pensée et exécutée par la confrérie. La tentative des autorités coloniales d'empêcher son développement a, dans tous les cas, renforcé ce sentiment de « résistance » à l'ordre colonial et a contribué à son succès. En cela, on peut dire que la mouridiyya a été d'une certaine manière façonnée par la colonisation.

La naissance de la confrérie mouride, une réponse religieuse à la crise sociale wolof

L'islam apparaît de manière générale et dans le contexte sénégalais pré-colonial comme le support d'une idéologie de la liberté pour les masses paysannes. Nombres d'entre elles avaient rejoint les communautés religieuses qui ont constitué, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, des foyers de contestation ou des contre-sociétés, prônant la doctrine de l'égalité qui ne pouvait que rejeter les particularismes lignagers de la hiérarchie sociale wolof, d'une part, et l'impérialisme français d'autre part. Un islam militant et guerrier avait vu le jour avec des chefs de file comme El Hadji Omar au Fouta, Maba Diakhou au Sine Saloum, Mamadou Lamine à l'est. Progressivement, le marabout est devenu un meneur d'hommes et par conséquent s'est impliqué dans les affaires de la société. D'autres formes de relations sociales sont nées entre les marabouts et les musulmans avec de nouvelles responsabilités sociales et politiques pour les premiers et de nouvelles allégeances pour les seconds. Mais on était loin d'un nouveau système social cohérent et reproductible.

Le postulat d'une restructuration de l'organisation sociale wolof par la confrérie est d'une valeur heuristique forte. La littérature sur les mourides met souvent en exergue la concordance d'héritages de la société wolof avec les principes de cet islam mettant en avant la soumission, et « attachés au culte des saints, aux confréries et aux marabouts », et se démarquant de « l'islam légaliste et rigide des ulama, des docteurs de la loi¹⁶ ».

15. C. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, op. cit., p. 7. On pourrait aussi tout à fait considérer l'arrivée de l'islam ou l'éclatement de l'empire du Djolof comme ayant préparé le nouvel ordre socioreligieux.

16. *Ibid.*, p. 7.

Les rois vaincus, la superstructure politique et sociale éclatée, l'économie monétaire instituée (impôt de capitation et culture de l'arachide), Cheikh Ahmadou Bamba, qui bénéficiait déjà d'une aura certaine dans sa famille et son entourage depuis son jeune âge, devient à partir de 1881, un « puissant élément polarisateur¹⁷ » face au désarroi de toutes les composantes de la société wolof. Le fait qu'il soit désigné du vivant de son père pour la succession est déjà significatif de l'importance qu'il avait prise dans tout le lignage Mbacké. Partagé entre la gestion de cette famille et sa recherche mystique, et jouissant d'un grand renom de piété et d'érudit, il connut très vite l'afflux massif de nouveaux disciples autour de sa personne et ne tarda pas à soulever les inquiétudes des autorités coloniales qui voyaient dans ce regroupement une nouvelle menace de guerre sainte¹⁸. La gestation de la confrérie venait de commencer.

Situer le moment de la naissance de la confrérie mouride n'est pas chose aisée. Plusieurs dates sont souvent avancées dans l'abondante littérature sur la confrérie. Celle de la succession de Cheikh Ahmadou Bamba à son père en 1883, celle de la fameuse « rencontre spirituelle avec le prophète Mohamed » en 1895 à Touba, ou encore celle de 1905, considérée comme la date d'autonomisation du *wird*¹⁹ mouride (à Sarsara en Mauritanie), sont toutes des tournants importants dans l'émergence ou la consolidation de la confrérie mouride. L'institution du *jebëlou* (acte d'allégeance au marabout) est sans doute la réforme la plus décisive pour la création d'une confrérie originale²⁰, mais la naissance d'une confrérie est certainement un processus plus long. C'est pour cette raison qu'il est difficile de la dater. Quel que soit

17. J. Copans, « La notion de dynamisme différentiel... », art. cit., p. 23.

18. Paul Marty cité par V. Monteil montre l'extrême prudence des autorités coloniales à propos de Cheikh Ahmadou Bamba qui est d'après lui « ami et marabout des anciens dammels, et aspirant visiblement à leur succession ». *Esquisses sénégalaises*, 1966, Dakar, IFAN, p. 163. Sur la signification de l'apparition de Cheikh Ahmadou Bamba au moment crucial de la disparition des royaumes wolof, Monteil ajoute : « Le "message" d'Ahmadou Bamba, "subversif" pour le colonialisme d'alors, venait d'offrir un facteur de résistance et de cohésion sociale à des groupements négro-africains ébranlés par le choc de la pénétration européenne », *op. cit.*, p. 172.

19. Litanie jaculatoire propre à chaque confrérie soufie et récitée par les initiés. Son acquisition par un disciple est une forme d'engagement dans l'ordre, ou comme chez les mourides, conférée à un nombre restreint d'élus. Le *wird* est, selon les cas, récitée un nombre de fois déterminé et se fait à l'aide du chapelet qui est ainsi un instrument important pour le disciple.

20. Cette réforme date de l'année 1883 pour Cheikh Abdoulaye Dièye qui prend à témoin cette déclaration du marabout : « J'ai reçu de mon Seigneur l'ordre de mener les hommes vers Dieu, le Très-Haut. Ceux qui veulent emprunter cette voie n'ont qu'à me suivre. Quant aux autres, qui ne désirent que l'instruction, le pays dispose d'assez de lettrés », C. A. Dièye, *Le Centenaire du Jihad al Akbar, 1895-1995*, 1995, p. 37. Serigne Saliou Kâ, fils du cheikh-poète Serigne Moussa Kâ, fait quand même remonter les premières soumissions à Cheikh Ahmadou Bamba avant 1883, donc du vivant de son père et avant la naissance de la confrérie. Entretiens personnels.

le moment convenu dans la littérature, la confrérie a suivi la courbe de vie de son fondateur à partir de 1883²¹. Le rappel des événements qui ont rythmé sa vie et des sévices subis de la part des autorités coloniales ne me semble pas utile dans ces passages²². Mais son exil par les autorités coloniales à un moment crucial du développement idéologique de la confrérie lui a finalement plus servi personnellement que desservi. La vocation de résistance nationaliste de la confrérie s'est sans doute beaucoup consolidée à cette époque²³. Le fait qu'elle ait contribué à « canaliser un mécontentement social et politique » contre le colonisateur sert l'idée selon laquelle le développement de la confrérie est une réponse à l'éclatement de la société wolof et à la colonisation, déculturante, productiviste et rationalisatrice. Cette réponse est religieuse, politique, et se soucie également de restaurer des équilibres affectifs et symboliques.

Une nouvelle dynamique pour une société en crise

En réalité, c'est « le mysticisme très profond d'Ahmadou Bamba²⁴ » et son aura qui ont permis de tirer profit de la crise des rapports sociaux traditionnels et de l'affirmation de l'islam comme une nouvelle force sociale. C'est ce qui fait dire à Coulon que le mouridisme est « le fruit d'une étrange rencontre entre le soufisme et la philosophie politique africaine » porteur de « la méfiance envers le prince²⁵ ».

Mais l'affirmation de la confrérie mouride a autant été sociale que spatiale. La territorialisation de la confrérie répond à la perte de repères spatiaux qui découle du démantèlement des royaumes wolof. À partir de Mbacké, fondé par son arrière-grand-père un siècle auparavant, Cheikh Ahmadou Bamba puis ses descendants ont orchestré la conquête foncière des « marges du domaine des paysanneries traditionnelles²⁶ » avant de se tourner

-
21. 1883 est toujours mentionné comme une date importante. C'est d'après Cheikh Abdoulaye Dièye, l'année à laquelle il écrit : « J'ai reçu de mon Seigneur l'ordre de mener les hommes vers Dieu, le Très-Haut. Ceux qui veulent emprunter cette voie n'ont qu'à me suivre. Quant aux autres, qui ne désirent que l'instruction, le pays dispose d'assez de lettrés » (*Les bienfaits de l'Éternel*). Cité dans C. A. Dièye, *Touba, signes et symboles*, Éditions Deggel, Mauritius, 1997, p. 17.
 22. D'autres l'ont fait avant moi. *Le Cheikh* lui-même les a racontés dans plusieurs de ses ouvrages. En plus, sa biographie, dont l'auteur n'est autre que son fils, vient d'être traduite en français par Khadim Mbacké, islamologue à l'IFAN. De même, la plupart des études sur la confrérie ont repris « la version coloniale » de ces événements grâce aux Archives nationales du Sénégal.
 23. Au détriment d'une formation doctrinale plus poussée des disciples ?
 24. J. Copans, « La notion de dynamisme différentiel... », art. cit., p. 23.
 25. C. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, op. cit., p. 16.
 26. P. Pélissier, *Les Paysans du Sénégal...*, op. cit., p. 302.

à partir de 1912 vers les Terres Neuves²⁷. Cette conquête foncière est aussi une conquête territoriale facilitée par l'enracinement ethnique wolof de la confrérie, et par la force de l'adhésion qui lui assure sa relative cohésion. Cette occupation de l'espace wolof par une confrérie musulmane soufie, depuis une centaine d'années, a créé un nouveau maillage de villages dont le développement inégal révèle la hiérarchisation extrême des charismes singuliers des fondateurs ou l'importance sacrée que leur donne la confrérie globale. Le mouridisme naissant ne pouvait cependant pas totalement reproduire, dans ses structures et ses rapports sociaux, le système de domination tel qu'on le connaît dans la société wolof. Il ne s'est pas inventé non plus *ex nihilo* et sans référence à ce substrat wolof. Le compromis a été trouvé dans les alliances entre lignages aristocratiques et familles maraboutiques.

La confrérie mouride, malgré les démêlés de son chef avec l'administration coloniale, s'affirme comme le cadre de l'ordre nouveau, reprenant à son compte l'organisation wolof en lignages, en accueillant les membres des anciennes familles aristocratiques venus se réfugier, et en formant avec eux des alliances matrimoniales réciproquement avantageuses. Cette stratégie a permis à Cheikh Ahmadou Bamba et à sa famille de consolider leur nouvelle emprise sur la société wolof, tandis que les anciens aristocrates récupéraient de cette manière des parcelles de leurs pouvoirs perdus. C'est sans doute là le point de départ d'une nouvelle ère de rapports sociaux formels. Paul Pélissier le souligne : « c'est à des chefs wolof autant qu'à une foi que se rallient les habitants du Cayor, du Djolof et du Baol. Le ralliement à des hommes, conforme à une attitude et à une psychologie profondément enracinées dans les anciennes hiérarchies²⁸ » a ainsi été reproduit. Par ces alliances, le contrôle de la terre exercé par certains lignages dans la société traditionnelle devient également l'apanage de certains marabouts qui conforteront ainsi leur nouveau charisme et leur légitimité. Le territoire mouride est donc dans une certaine mesure le territoire wolof. S'agit-il alors de la formation d'un nouveau territoire ou d'une nouvelle appropriation ? L'appui des autorités coloniales pour ce nouveau pouvoir foncier des marabouts acquis pendant l'expansion de la confrérie est également une des voies de ce que Coulon appelle « la routinisation des mouvements charismatiques²⁹ ». Les affinités entre familles aristocratiques et maraboutiques qui deviendront avec les confréries les nouveaux ressorts de la société wolof sont néanmoins antérieures à la naissance de la confrérie.

27. Cette occupation massive du pays wolof a eu comme déterminant l'introduction de l'arachide et son adoption par la confrérie à qui on l'identifiera souvent. Le titre de l'ouvrage de J. Copans, *Les Marabouts de l'arachide*, en est la preuve.

28. *Ibid.*, p. 117.

29. C. Coulon, *Le Marabout et le prince... op. cit.*, p. 102.

Depuis plusieurs siècles déjà, les familles maraboutiques ont entretenu des relations avec les cours princières pour lesquelles elles ont constitué des sources de légitimité devant les menaces de guerre sainte de plusieurs chefs religieux musulmans. Les marabouts assuraient également la préparation mystique des nombreuses guerres menées entre royaumes. D'un autre côté, ils se sont souvent affirmés comme les défenseurs des paysans contre des systèmes de gouvernement essentiellement autoritaires et violents. De ces relations faites de compromis et de concessions réciproques, de solides alliances ont été parfois nouées. C'est le cas de celles qui ont lié les familles Khouma de Ngalick et Diop de Coki au *damel* (titre de l'ancien roi du Cayor), ou les Ndiaye de Ndiaré au roi du Djolof. Mais l'exemple le plus intéressant ici est celui de Mame Marame Mbacké, arrière-grand-père de Cheikh Ahmadou Bamba, qui s'est installé dans le royaume du Cayor où il tenait les fonctions de conseiller juridique auprès d'Amari Ngoné Ndella, *damel-teigne*³⁰ de l'époque. Cette implantation est décisive : la famille et le toponyme Mbacké s'imposent désormais dans la partie orientale du Baol où fut fondée la ville de Mbacké³¹. Ces alliances avaient facilité l'émergence d'une classe maraboutique qui a connu un certain prestige et qui est devenue le principal recours d'une société wolof³² en crise. Avec l'avènement des confréries, ces alliances ont été renforcées et multipliées par la conversion des anciens aristocrates qui acceptaient ainsi ces nouveaux cadres. La famille royale des Diop du Cayor est sans doute celle qui a été la plus proche de la famille Mbacké, du fait des liens privilégiés qu'elle a toujours entretenus avec les familles maraboutiques. Le propre père de Cheikh Ahmadou Bamba a épousé Thioro Maroso Diop, nièce de Lat-Dior, *damel* du Cayor, et Fatou Mame Diop issue également de la même branche, et mère de Mame Thierno. Le fondateur de la confrérie a lui-même épousé deux petites-filles de Lat-

30. Titre de la double couronne du Cayor et du Baol.

31. En 1869, Lat-Dior, roi du Cayor, dont la mère est issue d'une famille maraboutique, est allé jusqu'à vouloir faire de son royaume un État islamique sous la pression de Khali Madiakhaté Kala et du cadî Momar Anta Saly, père du fondateur du mouridisme. Ahmadou Bamba Diop, son descendant, raconte : « Il se rendait dans les bourgs thiédos les plus importants. Sa méthode était la persuasion appuyée par une force ostensiblement déployée et par l'exemple personnel. À chaque village, il faisait réunir les ménages et faisait célébrer l'union des couples selon le rite musulman. Il était interdit de garder plus de quatre épouses de condition libre. Tous les enfants d'âge scolaire étaient groupés et une école coranique était aussitôt ouverte à la tête de laquelle, était placé un instituteur entretenu par le village... De plus, le village était obligé de construire sous ses yeux, une mosquée en branchages et le maître d'école en était l'imam. » Cf. A.B. Diop (non daté), *Lat-Dior et le problème musulman*, p. 548.

32. A.B. Diop (1987) intègre cette dynamique dans ce qu'il appelle « une longue marche pluri-séculaire, mettant en place les éléments de diffusion de leur religion et de transformation de la société », *ibid.*, p. 245.

Dior : Fatou Modou Mame Diop est la mère de Serigne Bassirou³³ (1896-1966), et sa cousine Aminata Lô, celle de Serigne Modou Moustapha, fils aîné et premier successeur de Cheikh Ahmadou Bamba. La présence depuis plus d'un siècle du lignage maraboutique des Mbacké dans cette partie orientale du Baol, et le rôle que ses chefs ont joué tour à tour dans les cours royales et dans la formation des cadres religieux du pays wolof, lui ont donné l'influence et les richesses, deux conditions importantes pour prétendre aux femmes de l'ancienne aristocratie. La tradition se perpétue et le prestige retiré de ces alliances est encore brandi aujourd'hui par les lignages maraboutiques de la confrérie mouride, pour faire valoir leur charisme et leur noblesse, le second servant largement le premier. D'où la remarquable conservation des arbres généalogiques de plusieurs de ces lignages qui ont été reconstitués lors de mes enquêtes. Le pouvoir, que la confrérie mouride a acquis, s'est légitimé en intégrant le « charismatique », le « traditionnel », mais aussi la « rationnelle-légale » qui, selon Jean-Paul Willaime s'inspirant de Max Weber, « correspond à l'autorité administrative, une autorité impersonnelle qui repose sur la croyance en la validité des règlements et des fonctions³⁴ ». Ce dernier mode de légitimation a fondé les relations entre la confrérie et les autorités coloniales.

Autant que les hommes qui contrôlent la société, ce sont donc les référents culturels et politiques, les valeurs morales et les lieux marquants qui ont changé. Désormais, c'est le religieux réinvesti qui dit la continuité et qui fait la mémoire et les identités collectives et individuelles. C'est lui qui pourvoit naturellement les manifestations culturelles et cultuelles. Mais c'est un religieux qui devient plutôt un cadre pluraliste dans lequel renaît ou survit la société de base, un religieux rejetant la colonisation tout en collaborant avec elle, et qui en cela constitue une force politique.

Mais c'est dans sa doctrine et ses structures internes qu'il faut rechercher les ressorts de la dynamique qui a permis à la confrérie mouride de s'affirmer. Après « l'entente » entre familles aristocratiques et maraboutiques pour reproduire des structures nouvelles d'encadrement, les nouveaux rapports sociaux permettent de saisir le niveau de souscription au changement.

33. Serigne Bassirou est le troisième fils de Cheikh Ahmadou Bamba et certainement celui qui a été le plus proche de lui. Il est d'ailleurs l'auteur de la seule biographie le concernant.

34. J.-P. Willaime, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1995, p. 28.

La soumission aux marabouts, levier de la continuité
et « innovation » du mouridisme

Parallèlement à la colonisation, des masses de « gens du peuple », surtout des paysans libres, des castés, esclaves ou professionnels, trouvent refuge dans la nouvelle structure³⁵ apportant avec eux « l'habitude d'une extrême soumission » et « la volonté de travailler pour un maître ou de lui donner les fruits de leur travail³⁶ ». C'est en cela qu'il y a continuité. Mais Momar Coumba Diop va plus loin.

« [Pour lui,] Cheikh Ahmadou Bamba et Cheikh Ibra Fall³⁷ réalisent ensemble une symbiose des valeurs enseignées par le mouridisme, la prière et le travail. Cette symbiose est celle de la société *tieddo*³⁸ et de l'islam naissant. Les valeurs enseignées par l'islam (la prière, etc.) se greffent sur celle que la société *tieddo* dictait aux masses paysannes (travail et obéissance). Ibra Fall est le disciple qui symbolise le travail et l'obéissance. 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 *tieddo*³⁹. »

Mais l'exemple *Baye Fall*⁴⁰ est marginal et cette analyse ne peut valoir pour toutes les composantes de la confrérie. Sur la soumission dont le mouridisme a fait une vertu, le fondateur s'exprime clairement et lui donne un sens exclusivement religieux et mystique. L'éclairage de ses écrits est irremplaçable : « Celui qui s'isole après avoir accumulé toutes les connaissances et prétend accéder à Dieu sans guide, sur la base de sa propre connaissance, se noie dans la perdition⁴¹ », écrit-il. Et il avertit « celui qui n'a pas de cheikh comme guide spirituel, Satan est son cheikh où il va⁴² ». C'est autour de ce

-
35. Sur les effectifs des mourides à cette époque-là, Monteil donne quelques informations : « En 1895, il entrait au dyolof avec 500 taalibe... En 1912, Paul Marty estimait à 68 350 l'effectif des mourides (autour de 10 000 chefs de famille et de mille étudiants) dont 33 000 au Baol et 28 000 au Cayor », *op. cit.*, p. 180.
36. D. C. O'Brien, « Le talibé mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *C.E.A.*, vol. X, n° 40, 1970, p. 564.
37. Cheikh Ibra Fall est 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 donne une réputation de malade mental.
38. Société wolof traditionnelle, guerrière et plus ou moins animiste.
39. Thèse de M. C. Diop, *La Confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Lyon, 1980, p. 69.
40. *Baye Fall* est le nom donné au sous-groupe de la confrérie mouride fondé par Cheikh Ibra Fall.
41. C.A.B. Mbacké, *Les Cadenas de l'enfer*, Casablanca, Dar-el-Kitab, 1984, 82 p.
42. Extrait de *Itinéraires du paradis*, poème de Cheikh Ahmadou Bamba.

principe que se sont constituées et fonctionnent des hiérarchies socio-religieuses qui sont les institutions de l'ordre nouveau. La conception particulière que les mourides ont du travail, et sur laquelle plusieurs études se sont intéressées, est l'expression de cette pratique de la soumission et fonde, au moins partiellement, le dynamisme migratoire et économique mouride. Seulement, l'idéologie est une chose et la pratique en est une autre. Donal Cruise O'Brien émet l'idée selon laquelle le mouridisme a « par certains aspects dépassé les normes de la tradition soufie en portant davantage encore l'accent sur la soumission, la renforçant par des éléments tirés du milieu social local⁴³ ». L'un de ces éléments pourrait être l'hérédité du titre et de la fonction de marabout qui se perpétue à travers la force de la mémoire qui, il faut le souligner, est d'abord liée aux hommes avant d'avoir une traduction spatiale. On ne peut exister dans la confrérie mouride si on n'en a pas marqué l'histoire. Le marquage du territoire mouride est lié à des stratégies d'affirmation individuelle ou lignagère qui sont des moyens d'entrer dans l'histoire. Comme pour les juifs, on pourrait alors parler d'un espace-temps mouride qui soutiendrait la valeur théorique de la notion de territoire dans ce contexte.

L'émergence d'un corps maraboutique et l'adhésion de milliers de disciples soumis ne sont pas les seuls éléments du dynamisme mouride. Les nouveaux convertis, d'origines et de conditions sociales diverses, devaient être instruits et encadrés. « Celui qui n'a pas reçu, un temps, sa formation des mains d'un cheikh, celui-là trouvera les épreuves », avertit Cheikh Ahmadou Bamba dans *Les Itinéraires du paradis*. Pour cela, il crée une nouvelle hiérarchie de *cheikh* – marabouts consacrés dans sa famille et parmi ses fidèles les plus fervents et ses élèves les plus doués, – et de nouveaux rapports sociaux basés sur la relation marabout-*taalibe* (disciple). La nécessité idéologique d'avoir un marabout est l'acte fondamental du mouridisme et le mysticisme, son soubassement. L'instruction religieuse et l'éducation par le travail sont deux notions bien distinctes qui ont, tour à tour puis de manière concomitante, été les déterminants de la création des premières structures d'encadrement mouride appelées *daara*. Elles justifient encore aujourd'hui avec d'autres paramètres leur survie. La relation marabout-disciple est la relation de proximité qui sous-tend tout le système mouride et fait son originalité. Autour d'elle, se constituent et fonctionnent les hiérarchies socioreligieuses, les structures d'encadrement, de mobilisation et de production que sont les *daara*. La hiérarchie maraboutique est assurée de tous les privilèges sentimentaux et matériels, et cela a une base idéologique avec les écrits de Cheikh Ahmadou Bamba : « Bonheur au serviteur, disciple sincère qui s'attache à eux par les services rendus, par

43. D. C. O'Brien, « Le talibé mouride... », art. cit.

l'amour et par des présents dont il les comble » écrit-il. La pratique de cette recommandation et le profit qu'en tirent les marabouts sont largement liés à ce qu'on a appelé une « exaltation », ou mieux, une « sanctification » du travail qui prend un sens particulier chez les mourides⁴⁴.

C'est dans ces nouvelles communautés de disciples regroupés autour de *cheikh* consacrés par Cheikh Ahmadou Bamba⁴⁵ que le niveau de réinterprétation des rapports sociaux wolof devait être analysé. Copans, Rocheteau et Pélissier ont le mérite de l'avoir fait, plus d'un demi-siècle après leur émergence⁴⁶. Il ressort de la conclusion de Pélissier que la confrérie a bel et bien « pris le relais de l'organisation wolof traditionnelle dont les méthodes d'encadrement ont été largement transposées du plan politique au plan religieux ». Pour Copans cependant, cet « encadrement maraboutique, s'il donne une forme originale à un phénomène de restructuration sociale, n'ouvre cependant pas la voie à une transformation radicale de la société wolof⁴⁷ ». Cette remarque permet d'entrevoir les limites de ce « remplacement » des rapports sociaux wolof par le système mouride d'encadrement, mais ne les nie pas. Plus que des résidus intégrés par la société maraboutique, les héritages wolof sont le fruit d'une compatibilité structurelle et idéologique avec le mouridisme. Ainsi, ce n'est pas la conformité des rapports sociaux mourides et wolof qui peut faire parler de substitution, mais seulement leur « non-contradiction⁴⁸ ». L'héritage du statut et de la fonction de marabout n'est qu'un autre élément de la continuité. En réalité, c'est ce principe qui reproduit le système et fait des lignages, les supports de l'encadrement confrérique. La relation marabout-*taalibe* essentiellement individuelle devient une relation de clientèle liant des lignages maraboutiques à des *taalibe*, des lignages de *taalibe*, voire des communautés ethniques (laobé par exemple) ou des groupes appartenant aux mêmes entités spatiales. Clientélisme individuel et collectif, clientélisme de sang aussi me semble-t-il. L'origine de ce principe est mal définie, mais il est tout à fait conciliable avec les pratiques lignagères wolof.

Cependant, la plupart des études ont surtout privilégié la relation marabout-*taalibe* au détriment des rapports qu'entretiennent les marabouts

44. Je ne reviendrai pas sur ce thème que nombres d'études ont exploré, notamment celle de Abdoulaye Wade qui fait le parallèle avec les protestants et de Couty, « La doctrine du travail chez les mourides », *Travaux et documents de l'Orstom*, n° 15, 1972, pp. 67-83.

45. Au nombre de 200 en 1952 selon Nekkach, plus de 600 d'après les mourides.

46. On peut également penser que ces structures d'encadrement conservaient encore largement les rapports sociaux de leurs débuts au moment des études de ces auteurs qui ont été conduites entre 1960 et 1970. Il faudrait aujourd'hui se poser les mêmes questions dans les villages ou *daara* plus ou moins influencés par l'urbanisation toubienne.

47. J. Copans, « La notion de dynamisme différentiel... », art. cit., p. 23.

48. J. Copans, *ibid.*, p. 23.

entre eux et de ceux qui régissent l'intérieur du groupe des *taalibe*. C'est dans ces relations horizontales qu'on devrait pourtant retrouver le plus de survivances des rapports sociaux wolof antérieurs, surtout ceux qui n'ont rien à voir avec des rapports de domination. L'étude de Guy Rocheteau conclut que la relation marabout-*taalibe* qui entre en contradiction avec les hiérarchies traditionnelles « n'en permet pas moins aux distances sociales traditionnelles de se manifester⁴⁹ ».

Le mysticisme de Cheikh Ahmadou Bamba, la relation marabout-*taalibe*, l'obligation de soumission et de « services rendus » au marabout, la valeur spirituelle donnée au travail, la consécration de *cheikh*, devenus des saints aux yeux des mourides, se conjuguent pour faire du mouridisme une confrérie originale, se singularisant par sa discipline, sa capacité de mobilisation et son dynamisme économique⁵⁰. Ces *cheikh* ayant ou non un lien parental avec Cheikh Ahmadou Bamba ont fini par constituer une classe maraboutique structurée, hiérarchisée, très attachée à la continuité lignagère, le titre de *cheikh* étant désormais très rarement décerné aux *taalibe* méritants.

Les communautés de disciples constituées autour des *cheikh* ont donné un sens pratique à la relation marabout-disciple en ayant été les fers de lance de la conquête foncière et agricole du pays mouride. Et la hiérarchie de saints a donné une hiérarchie du sacré sur un territoire qui ne cesse de s'étendre.

Spatialisation et ébauche de sacralisation du territoire mouride

L'organisation de l'espace toubien a commencé avec l'arrivée de son « esprit tutélaire » (Cheikh Ahmadou Bamba) et surtout par la création des premiers points de concentration qui sont intégrés dans le grand Touba actuel. Les événements et lieux d'expression du charisme sont inscrits depuis cette époque. Il me semble donc opportun d'évoquer cette première dynamique, avant de rappeler le processus par lequel il s'est poursuivi et étendu. En somme, il s'agit de voir par quels mécanismes, concentration et dissémination ont abouti à la formation d'un territoire.

Le dynamisme qui caractérise la confrérie dès ses débuts s'est exercé sur l'espace qui entourait Mbacké, village fondé par l'arrière-grand-père de Cheikh Ahmadou Bamba en 1795. La fondation de Mbacké est un

49. *Travaux et documents de l'Orstom*, n° 15, 1972, p. 248.

50. Toutes ces qualités ont suffisamment été mises en exergue par l'abondante littérature sur la confrérie, en milieu urbain et en milieu rural, au Sénégal comme à l'étranger. Je n'y reviendrai que dans la mesure de leur sens socio-géographique et de leur articulation avec l'urbanisation de Touba.

événement capital : le toponyme Mbacké, les lignages et les familles deviennent à partir de ce moment des facteurs importants de formation d'un espace maraboutique qui sera le terreau de la confrérie, puis son tremplin pour ses conquêtes foncières. Les perceptions spatiales sont nouvelles par rapport aux royaumes d'avant. Ceux-ci, contrôlés par des appareils politiques organisés autour de souverains, n'avaient pas d'ambitions particulières de conquête territoriale. Les guerres larvées qui les opposaient n'avaient pas fondamentalement comme enjeu des terres. Par ailleurs, ils n'avaient pas de culture paysanne assez forte pour développer des logiques de construction territoriale massive à partir de l'agriculture. Les paysans étaient souvent maltraités, brimés, humiliés par des pouvoirs qui les écrasaient d'impôts.

Pour ce qui concerne la confrérie, la fondation de Touba en 1888, cinq ans seulement après l'affirmation de Cheikh Ahmadou Bamba à la tête de la famille maraboutique des Mbacké, a créé le parallélisme entre la conquête foncière à grande échelle et le rêve de construction de la cité sacrée. Les Wolof sont ainsi portés par une nouvelle dynamique de territorialisation, sous-tendue par un projet et des modes de fonctionnement en rupture.

Mais les fondations de villages maraboutiques ne sont, semble-t-il, que la perpétuation d'une tradition islamique et du clerc musulman sénégalais, attaché ou non aux cours princières.

Fondations scolastiques et daara : une signification ancienne

La compréhension du processus de territorialisation par les confréries en général et celle des mourides en particulier requiert une approche intégrant les paramètres historiques, religieux et politiques. Des fondations de localités plus ou moins autonomes, lieux de retraite spirituelle, écoles islamiques ou refuges contre « l'autre monde » rejeté, ont ponctué le développement de l'islam, au Sénégal et ailleurs. Dès lors, on peut émettre l'idée selon laquelle l'islam, comme le christianisme et les autres religions, a toujours affirmé son identité par territorialisation. La transcription spatiale de la philosophie musulmane n'est pas une invention du mouridisme comme le silence de beaucoup d'études sur cette question peut le laisser penser. De même, ce n'est pas seulement dans le contexte de la colonisation qu'il faut rechercher les raisons de la traduction spatiale du dynamisme de la confrérie.

L'islam et ses villes-territoires au Sénégal : quelques exemples

L'islam est créateur de villes et par-delà de territoires. « Il n'y a pas de recommandation précise ni dans Le Coran, ni dans les hadiths (tradition

prophétique), à l'égard des agents religieux pour qu'ils fondent des villes⁵¹. » Mais certains éléments de civilisation de l'islam d'une part, et l'initiative individuelle ou collective sous sa bannière ou son inspiration d'autre part, se sont souvent exprimés par la ville, ou ont souvent été générateurs de regroupements pouvant aller jusqu'à l'urbain. La référence principale de ces regroupements est sans doute l'hégire (exil du Prophète de La Mecque à Médine), qui est une tradition islamique forte, puisque l'exil du prophète Mohamed est donné comme un tournant de l'affirmation de l'islam et comme un exemple à suivre⁵². Plusieurs villages au Sénégal sont homonymes de Médine, et sont donc, au moins dans un sens, une perpétuation de l'hégire : c'est le cas des villages commençant par Madina ou Taïba ; on en compte plus d'une cinquantaine. La célébration de l'exil du Prophète, la volonté de créer une communauté pure, préservée de l'oppression et des influences⁵³, ou d'enseigner des idéaux et des pratiques islamiques, la célébration inscrite dans un lieu, de la mort d'un prophète, de ses compagnons ou descendances, ou d'un événement, sont les principales motivations religieuses des fondations.

L'islam confrérique, parce qu'il fait référence à des charismes singuliers autour d'agents religieux, a largement favorisé leur multiplication⁵⁴, par des initiatives de leur vivant ou par la célébration de leur sainteté après leur mort⁵⁵. Mais cette célébration est loin d'être propre à l'islam confrérique. D'après Jean-Paul Charnay, « le mausolée-sanctuaire-mosquée (parfois madrasa) constitue l'un des plus typiques lieux de culte musulman⁵⁶ ».

Saints et chefs religieux ont, au Sénégal, une forte tradition de fondation qui fait des *daara*, non pas une invention du mouridisme en milieu rural,

51. D'après Khadim Mbacké, membre de la confrérie et chercheur à l'IFAN. Entretien du 10 novembre 1995.

52. Un hadith dit : « l'hégire continue jusqu'au jour de la résurrection », Khadim Mbacké, « Soufisme et confréries religieuses au Sénégal », *Études islamiques*, n° 4, Dakar.

53. Créer « une micro-société protégée "dans un temps présent détestable" », selon Coulon, *Le Marabout et le prince... op. cit.*, p. 15.

54. Khadim Mbacké donne l'exemple de Abdoul Khadre Djejlani et de Cheikh Ahmad Tidiane.

55. J.-P. Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Hachette-Pluriel, 1994. De la page 260 à la page 268, il cite la plupart des sanctuaires et lieux de souvenir de l'islam. J'en délivre quelques-uns : « Pour l'ensemble du monde musulman, la tombe du Prophète à Médine et la mosquée d'Omar à Jérusalem, le dôme du Rocher qui aurait voulu s'élever vers le ciel à la suite de Muhammad lors du miraj. À Médine, au cimetière Al Bagih (à 200 m de la mosquée), les tombes des femmes et des enfants du Prophète, et d'environ mille Compagnons ou leurs familles ; les dômes de ceux de Khadidja, Abu Bakr et Omar avaient été démolis par les wahhabites. À Samarkand, le tombeau de Abdallah Ibn Abbès, neveu du prophète arrivé avec les troupes de conquête. Dans le chiïsme, les grandioses mausolées à dômes et minarets d'or brillent de leur incomparable éclat et soulèvent la plus effervescente ferveur... », p. 260.

56. *Ibid.*, p. 260.

mais un instrument utilisé depuis plusieurs siècles pour faciliter le rôle de protecteur, puis d'encadrement des marabouts dans la société wolof. Plusieurs villes sont nées de l'initiative de marabouts ayant bénéficié de privilèges accordés par les pouvoirs en place dans la période qui a précédé la colonisation. Il y a donc « politique » et de ce fait, on peut parler de territoire, ou si on veut de sous-territoire, ces espaces étant toujours des concessions données par des rois à l'intérieur de leur royaume. Sous-territoires lignagers ou familiaux, et même villes-territoires. L'exemple de Mbacké en est un, mais il n'est pas le seul ni le plus ancien. Coki fondé en 1641, Pire en 1610, et Ndiaré sont les plus connus⁵⁷. Du fait du prestige de ces marabouts attachés aux cours royales, ou de leur rôle de maîtres attirant de plus en plus d'étudiants, des concessions foncières pouvant aller « jusqu'à l'équivalent d'un statut d'extra-territorialité⁵⁸ » leur ont souvent été accordées et plusieurs localités en sont issues. Le marabout, en échange de son silence ou du fait de son influence sur les affaires de la cour, était, d'après Amar Samb, « maître dans sa colonie et sur sa concession, ne payant aucune redevance au titre de la terre⁵⁹ ». À travers ces marabouts, ce sont également des lignages qui s'affirment et préfixent souvent leurs toponymes à leurs fondations. Ces localités, institutions cléricales ou fondations scolastiques, fonctionnaient même en un véritable « réseau d'échanges d'informations, de biens et d'hommes⁶⁰ » qui couvrait toute la Sénégambie. Les marabouts de renom qui ont par la suite créé les confréries sont tous plus ou moins passés dans ces écoles⁶¹, devenues les cadres d'alliances et de liens importants entre familles maraboutiques. La plupart des *wird* confrériques y ont été initiés. Ce réseau ne peut cependant pas faire parler d'un territoire islamique parce qu'on est loin d'une emprise spatiale forte, et les revendications n'ont jamais connu une signification politique ou plus globalement identitaire.

Le *daara* mouride résulte donc d'héritages provenant d'initiatives d'agents maraboutiques et d'écoles dont Cheikh Ahmadou Bamba est plus ou moins issu. La nouveauté introduite par le mouridisme réside dans le fait que ces fondations sont devenues systématiques et motivées par des raisons

57. Pour Coki, A.B. Diop précise son rôle de refuge : « Des populations y affluaient, en période de crise, pour se mettre sous la protection de marabouts influents comme Sérign Kokki », *Lat-Dior et le problème musulman, op. cit.*, p. 229.

58. C. A. Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence africaine, 1987, p. 122.

59. A. Samb, « L'Islam et l'histoire du Sénégal », *Bulletin de l'IFAN*, t. XXXIII, série B, n° 3, 1971, p. 467.

60. E. Ross, *Cités sacrées du Sénégal. Essai de géographie spirituelle*, mémoire de maîtrise, université du Québec, 1989, p. 41.

61. Cheikh Ahmadou Bamba et plusieurs de ses frères portent des noms d'anciens maîtres de leur père en signe de reconnaissance de celui-ci. Bamba est ainsi le nom d'un des villages où son père a reçu sa formation. Le fondateur de la confrérie a lui-même découvert le soufisme dans ces écoles et y a adopté le *wird* tidiane puis *khadre*, avant d'avoir son propre *wird*.

autres que religieuses ou politiques, notamment la conquête foncière dans des régions pionnières. Territorialisation religieuse, mais aussi structuration politique et économique plus ambitieuse.

Cependant, parmi toutes les fondations, aucune n'a joué un rôle comparable à celui de Mbacké qui a vu la naissance de la confrérie mouride.

Naissance de Mbacké et formation du terreau de l'organisation confrérique

C'est à partir de la concession foncière accordée par le roi de l'époque à l'arrière-grand-père de Cheikh Ahmadou Bamba que l'on peut commencer à parler de terreau de la confrérie. En réalité, si l'on veut étudier le mouridisme actuel, il est nécessaire de faire l'historique de l'affirmation spatiale de la famille Mbacké dont Cheikh Ahmadou Bamba est issu.

Mbacké est la ville mère de la confrérie mouride. Sa fondation est antérieure de près d'un siècle à l'avènement de celle-ci et peut être qualifiée, elle aussi, de « condition de possibilité⁶² », du système mouride. C'est en 1770 que Mame Marame Mbacké (1703-1802), arrière-grand-père de Cheikh Ahmadou Bamba, arrive au Cayor en provenance du Djolof. Éminent juriste, spécialisé dans les affaires de succession, attaché à plusieurs cours (Cayor, Baol, Saloum), il jouissait d'un prestige certain. Dans le contexte du XVIII^e siècle finissant, les figures religieuses qui ont émergé dans le pays wolof avaient surtout acquis leur pouvoir par la guerre, accentuant ainsi les rivalités internes⁶³. La tradition orale décrit par contre Mame Marame comme un fin lettré musulman, brillant surtout par son indépendance d'esprit. Mais son succès est sans doute également lié à la sensibilité islamique de certains souverains de l'époque qui favorisaient déjà, depuis plusieurs années, les marabouts attachés à leurs cours. C'est sans contester le prestige et l'utilité de Mame Marame qui ont poussé le *damel* Amari Ngoné Ndella à lui accorder une concession foncière. Dans un texte en wolof de Serigne Moussa Kâ, poète attitré et *cheikh* de la confrérie, une version des circonstances de la fondation de Mbacké est exposée ; Khadim Mbacké les reprend dans la traduction de la seule biographie en arabe de Cheikh Ahmadou Bamba, écrit par son fils Serigne Bachir :

« Après l'assassinat en 1795 de Serigne Malamine Sarr, un collègue de Maharam Mbacké, les marabouts se réunirent pour venger leur collègue. Mais l'armée du Damel leur infligea une cuisante défaite. Maharam, qui ne participa pas à la guerre déclenchée par les marabouts, estimant qu'il

62. J. Copans, « La notion de dynamisme différentiel... », art. cit., p. 20.

63. L'almami Abdel Kader, à la suite de la révolution toorodo et de la naissance d'un État théocratique entre 1776 et 1780, envahit le Cayor. Il fut cependant battu par le damel Amari Ngoné Ndella.

s'agissait non point d'une guerre sainte mais plutôt d'un règlement de compte, se rendit chez le Damel et lui demanda de libérer les marabouts qu'il détenait et de leur restituer leurs biens. Le Damel accepta et honora Maharam en lui donnant la concession où Mbacké fut construit⁶⁴. »

Cette version est reprise par toutes les études sur la genèse de Mbacké, avec cependant une variation dans les dates avancées⁶⁵. Cette concession foncière donnée par Amary Ngoné Ndella, roi du Cayor et du Baol, dans un vaste espace situé à l'est du royaume du Baol fut appelée Mbacké. Cette région était surtout constituée de pâturages occupés de manière diffuse par les éleveurs peuls transhumants. Quand la famille de Mame Maramé s'installe, une école est ouverte et une exploitation agricole initiée. L'école tenue par la famille et d'autres disciples de Mame Maramé prospère assez vite et devient un village en peu de temps, doublée de l'exploitation agricole du marabout. Progressivement, Mbacké s'affirme dans le réseau de villages-écoles en envoyant souvent ses étudiants vers d'autres maîtres. C'est à l'âge de 99 ans que Mame Maramé meurt. Son successeur, Mame Balla, grand-père de Cheikh Ahmadou Bamba, augmente le prestige de l'école de Mbacké en y faisant venir des maîtres réputés et en accueillant des étudiants de partout. En réalité, c'est dans cette période qu'une relation spécifique marabout-disciple prend forme. Les allégeances entre familles maraboutiques, la soumission à son maître, et même les services des uns au profit des autres y étaient pratiqués. L'organisation mouride trouve donc également ses origines dans cette époque et ses pratiques. Plusieurs *wird* y étaient enseignés par des maîtres venus d'horizons divers. Mais ils n'étaient ni institutionnalisés ni systématiques, et ne peuvent faire parler à l'époque d'une confrérie organisée sur ce principe. D'autant plus qu'en 1864, un événement majeur vient perturber la bonne marche de l'école et la plonge dans une léthargie quasi complète. En effet, Maba Diakhou, qui menait une guerre sainte contre les royaumes plus ou moins païens, pousse Cheikh Ahmadou Bamba, âgé de 11 ans seulement, et sa famille à s'exiler vers Nioro, sa capitale. Momar Anta Sali, chef de la famille Mbacké, ouvre une école à 8 kilomètres de Nioro et devient le maître, entre autres, de Saer Mati Bâ, fils de Maba Diakhou. C'est également là qu'il fit la connaissance de Lat-Dior (roi du Cayor) dont il épousera la nièce Thioro Maroso Diop, et Madiakhaté Kala qui lui donnera sa fille Absa Diakhaté. Cette école de Porokhane est devenue aujourd'hui un lieu de pèlerinage important du

64. S. B. Mbacké, *Les Bienfaits de l'Éternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké*, traduit par Khadim Mbacké, Dakar, IFAN, C.A.D., 1995, p. 24.

65. Eric Ross notamment avance la date de 1793 tout en reprenant les circonstances ainsi exposées.

mouridisme du fait de l'enterrement en 1865 de Mame Diarra Bouso, mère de Cheikh Ahmadou Bamba, sur les lieux.

Par ailleurs, des alliances matrimoniales, nouées entre les maîtres gravitant autour des écoles de Mbacké et d'ailleurs, et les Mbacké, ont également donné des lignages qui s'enorgueillissent aujourd'hui encore de leur double sainteté ou de leur érudition légendaire, patrilinéaire ou matrilinéaire. Ce sont ces alliances préférentielles, multidirectionnelles et plus ou moins heureuses, qui ont également créé une véritable hiérarchisation, même à l'intérieur des Mbacké. Certains Mbacké sont ainsi moins « saints » que d'autres, et c'est sur les lignages les plus proches de Cheikh Ahmadou Bamba, et donc les plus « purs », que le mouridisme s'est d'abord appuyé pour créer ses structures d'encadrement et de contrôle. Le lignage dont Cheikh Ahmadou Bamba est une composante est lié à un maître qui dirigeait une école à la périphérie de Mbacké. Ahmadou Bineta Kane, maître de Ndia-Kane, a offert en mariage sa sœur Anta Sali Kane à Mame Balla. C'est de ce mariage qu'est issu Momar Anta Sali, père du fondateur de la confrérie mouride. À son tour, Momar Anta Sali épouse en troisième noce la sœur d'un de ses collègues étudiants de Coki, Mor Bouso. Les Bouso, réputés pour leur sagesse et leur érudition, sont une famille originaire du Fouta, mais très liée aux Mbacké. Cheikh Ahmadou Bamba est issu de ce mariage, qui n'est pas le premier entre les deux familles.

Son père meurt à Mbacké-Cayor⁶⁶ en 1881 et Cheikh Ahmadou Bamba retourne à Mbacké Baol où il construit une concession. Ce fut sa première propriété personnelle. « C'est aux abords du *Keurouk Nasaran*⁶⁷ qu'il a organisé son premier gamou (anniversaire de la naissance du prophète⁶⁸). »

Le mouridisme, à travers son fondateur est l'héritier de l'école de Mbacké⁶⁹ qui a périclité au moment du départ du marabout⁷⁰.

Avec sa naissance et son développement, la valorisante fonction de cadi régulièrement confiée au chef de la famille Mbacké par les cours princières, les alliances entre Mame Balla puis Momar Anta Sali avec les autres familles maraboutiques du pays, c'est un toponyme et une famille qui s'affirment de plus en plus dans le pays wolof en crise. En revanche, le village et son espace attenant n'avaient pas réellement évolué : situés en marge des différents

66. Mbacké Cayor est un village fondé en 1878 par Momar Anta Sali, père de Cheikh Ahmadou Bamba, à partir d'une concession foncière donnée par Lat-Dior et située près de Tchilmakha, la capitale. On confond souvent ce village à Mbacké Baol.

67. Littéralement « maison des Nazaréens » pour désigner l'escale.

68. Notre interlocuteur insiste sur le caractère décisif de ce retour de Cheikh Ahmadou Bamba à Mbacké en mettant l'accent sur les événements qui l'ont marqué.

69. Eric Ross va plus loin : « Cheikh Ahmadou Bamba est ainsi l'enfant de toute la tradition scolastique sénégalaise », 1989, *op. cit.*, p. 24.

70. Ce départ marque « le début d'une laïcisation de Mbacké », E. Ross, *Cité sacrée du Sénégal...*, *op. cit.*, p. 50.

royaumes, ils constituaient une sorte de « vide politique » (selon l'expression de Ross), support des premières implantations lors de la naissance de la confrérie. La discipline et l'efficacité qui caractérisaient le fonctionnement de l'école, l'autonomisme qui régissait son organisation, et le prestige de la famille depuis plus d'un siècle, ont servi de tremplin à Cheikh Ahmadou Bamba au moment de la fondation des premiers villages qui constitueront le territoire de la confrérie.

Genèse du territoire : des logiques parallèles de concentration et de dispersion

La territorialisation de la confrérie mouride s'est faite à travers des mécanismes liés à la ligne de vie de son fondateur et à la nécessité de mise en place de ces structures de fonctionnement et d'expansion. Elle tire son originalité de la concomitance de logiques urbanisantes et de dissémination. La dialectique qui permet à la fois de capter les incertitudes de la périphérie tout en maintenant un point sacré d'unicité à partir duquel on conquiert le profane périphérique est une constante de l'évolution de la confrérie mouride, et a prouvé son efficacité. On retrouve cette dualité chez les juifs, entre Moïse qui « a mobilisé les tribus par l'espace », et David « qui dit "Nous sommes arrivés" et qui concentre son message sur Jérusalem et sur son centre⁷¹ ».

Touba n'est pas la première fondation mais revêt une importance particulière. Il exprime une étape décisive dans la trame événementielle de la confrérie, mais surtout constitue pour son chef la consécration du lieu, symbole de l'agrément de sa recherche spirituelle. C'est en cela qu'il est un rêve et un projet crucial dont la réalisation sera initiée par Cheikh Ahmadou Bamba avant d'être poursuivie par ses successeurs.

La première zone d'occupation de la confrérie révèle une stratégie de satellisation autour de Touba qui a commencé avec les fondations propres du *Cheikh* avant que ses parents et disciples ne prennent le relais, mais sous ses ordres. « La marche vers l'est » qui a suivi reflète la mutation liée à l'adoption de l'arachide, mais surtout la force de l'encadrement des disciples et l'affirmation d'une nouvelle tutelle idéologique émise par Cheikh Ahmadou Bamba et touchant plus ou moins tout le pays wolof, voire au-delà.

71. Communication orale d'Alain Médam lors de la première séance plénière du colloque de Toulouse intitulé « La religion, les frontières de la cité ». Thème de la communication : *Religion, spiritualité, religiosité. Lisières de la cité, frontières de la cité, 7-11 juillet 1997.*

Cheikh Ahmadou Bamba, nouvelle personnalité tutélaire

La territorialisation de la confrérie représente pour cet espace un souffle nouveau qui est avant tout celui d'une nouvelle forte personnalité dont le charisme a largement précédé la création de la confrérie. Né en 1853 à Mbacké Baol, Cheikh Ahmadou Bamba attire l'attention de la famille dès sa jeune enfance. Son attitude peu ordinaire⁷² donne même à douter de sa santé mentale. La stratégie de concentration de l'élite maraboutique à Nioro par Maba Diakhou lui a été salutaire, favorisant pour Cheikh Ahmadou Bamba le contact avec d'autres enseignements, notamment le soufisme auquel il est initié par un cousin de son père, Samba Kâ. De son voyage d'études à Tindouja en Mauritanie jusqu'à son retour à Mbacké, il franchira les étapes d'une quête spirituelle dont l'aboutissement est la fondation d'une confrérie indépendante. Il se lie également progressivement aux familles *qâdiriya* maures, notamment celle de Cheikh Sidiya al Kébir. Son charisme et son prestige s'affirment dans sa famille et s'étendent bientôt dans le pays wolof du Cayor, du Baol et du Djolof⁷³. Son installation dans le village de Mbacké Cayor, fondé par son père à proximité de Tchilmakha (ancienne capitale de Lat-Dior), signe son arrivée dans les affaires de la famille. Son père le désigne comme son successeur, puis meurt le 11 décembre 1881. L'avènement de Cheikh Ahmadou Bamba à la tête des affaires familiales est un tournant important. Il consacre le début de l'affirmation d'un nouveau grand personnage dans la partie de la société wolof qui a pour cadre les anciens royaumes du Cayor et du Baol. Le fait qu'il ait été choisi du vivant de son père pour lui succéder, en violation des règles wolof et islamiques de succession qui privilégient le droit d'aînesse, sans que cela suscite des conflits ouverts au niveau de la famille, est à souligner. Cela est significatif de la grande influence qu'il exerçait déjà au sein de la descendance de son père, de ses cousins et autres parents Mbacké. La cohésion de la famille ainsi que sa popularité propre acquise depuis plusieurs années sont des éléments qui ont favorisé l'efficacité de l'organisation confrérique et son dynamisme, même à ses débuts.

La construction de la première concession de Cheikh Ahmadou Bamba à Mbacké est le prélude à un ensemble de fondations – dont il est l'auteur ou liées à sa personne – constituant l'embryon d'un territoire mouride. Cette installation à Mbacké-Baol est symbolique de sa prise de pouvoir sur tout le lignage, mais surtout de la maturité de son charisme personnel et de sa

72. « On m'a raconté que le Cheikh demeurait toujours dans la solitude, la tête baissée. Il ne se plaignait jamais et ne négligeait aucun travail », S. B. Mbacké, 1995, *op. cit.*, p. 14.

73. Mythes et histoires fantastiques le concernant étaient déjà parvenus dans toute cette contrée, dès son enfance. Cheikh Abdoulaye Dièye a recensé écrits et traditions orales dans un ouvrage : *Prodiges d'un homme de Dieu*, A.I.S.E., 1992, 64 p.

recherche mystique. Sur la primauté de sa personnalité et sur l'absence de tout autre institution charismatique en dehors de lui, il faut sans doute se référer aux analyses de Max Weber sur les mouvements charismatiques. Le thème de la domination charismatique pourrait être repris ici sous l'angle des fondations qui consacrent et renforcent le pouvoir du « héros » à la suite de son « appel messianique⁷⁴ » : « Dieu m'a donné l'ordre de proclamer que je suis un refuge, une protection, un asile, afin que ceux qui désirent le bien ici-bas et dans l'autre monde, cherchent refuge auprès de moi », écrit-il. La conscience qu'il avait de sa mission et de son projet apparaît en filigrane à travers cette citation. Le projet était religieux, mais pouvait-il ne pas devenir politique ? Cheikh Ahmadou Bamba avait toujours refusé toute conciliation avec « le prince », et mieux encore, il avait tendance à donner à ce refus un sens mystique. Mais, dans le contexte de déliquescence des structures politiques wolof et de défaite des chefs musulmans « jihadistes », toute tentative de regroupement autour d'une forte personnalité pouvait être objectivement considérée comme un projet politique de reconstitution. Certains groupes wolof, porteurs de mémoires guerrières, ainsi que les autorités coloniales l'ont en tout cas longtemps pensé et ont réagi en conséquence. Les premiers l'ont suivi pour cette raison et les autres ont cru devoir réprimer ce qu'ils considéraient comme une nouvelle préparation de guerre sainte. Convoctions et jugements se nourrissant de la méprise d'agents coloniaux ou de la jalousie d'autorités coutumières locales aboutirent à une série de déportations et de « résidence surveillée », qui n'empêcheront cependant pas la confrérie de se consolider.

Mais l'appel du marabout n'est pas la cause principale de la ruée vers Mbacké⁷⁵. Les Wolof n'ont pas attendu un signe de lui. Le prestige de la famille Mbacké, depuis plus d'un siècle, et l'aura de Cheikh Ahmadou Bamba ont été les principaux déterminants. Le démantèlement du Cayor et la mort du dernier souverain ont fait le reste. L'afflux de milliers de personnes venues se soumettre et les fondations sont la traduction de l'attraction que Cheikh Ahmadou Bamba a exercée à partir de 1881 sur l'espace qui constituera par la suite le berceau de la confrérie.

Tel un « nouvel esprit » soufflant sur un espace conquis, son charisme, son enseignement soufi et surtout la vie confrérique s'y sont imprimés de manière plus ou moins concrète. Avec la confrérie, avant et après la mort du fondateur, l'affirmation identitaire et la formation d'un champ politique sont rendues possibles par un ensemble de pratiques et un système d'organisation différentielle qui s'exprime sur cet espace. Des activités économiques, des

74. M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, tome 1, p. 250 ; et Coulon, *Le Marabout et le prince...*, *op. cit.*, p. 100.

75. « Peu de temps après, les hommes découvrirent sa maison de Mbacké et l'envahirent en foule », S. B. Mbacké, « Soufisme et confréries religieuses au Sénégal », *op. cit.*, p. 44.

manifestations culturelles, des événements marquants de la vie confrérique, des compromis politiques, participent encore d'une création continue du groupe et ont peu à peu structuré l'espace en lui donnant, avec le temps, ses sanctuaires, ses lieux sacrés et profanes, « ses marques stables⁷⁶ » répartis à travers un réseau de villages issus de fondations ou de refondations. Progressivement, un mythe de l'identité mouride et l'identification à un espace prennent forme et se développent, introduisant une dimension symbolique souvent survalorisée, avec l'enterrement des saints et un ensemble d'événements ayant concerné Cheikh Ahmadou Bamba et ses *cheikh*. La région qui deviendra l'espace vital de la confrérie étant surtout peuplée de Peuls dont l'emprise était plus ou moins diffuse et l'activité confinée à l'élevage, son appropriation n'en fut que plus aisée. Une nouvelle tutelle est progressivement mise en place grâce à une organisation et un dynamisme qui continuent à faire la singularité des mourides.

La projection voulue et réalisée de la société maraboutique, de ses jeux politiques, de ses faits culturels et cultuels, et de son dynamisme économique sur cet espace qui s'étend aujourd'hui encore, peut faire valablement parler de « territoire » et appelle une analyse en ces termes. Du niveau de projection de cette société et du contrôle plus ou moins poussé qu'elle exerce sur cet espace, cependant, dépendent les limites qu'on pourrait donner au territoire.

Le territoire est perçu comme

« une portion naturelle et/ou anthropisée de la surface terrestre (continue ou discontinue) sur laquelle s'exerce un effet de pouvoir débouchant sur son appropriation (matérielle et/ou idéelle) par un groupe humain quel que soit son principe d'identité (ethnique, politique, linguistique...) »⁷⁷.

Partant de cette définition de Daniel Dory, ce que j'appellerai désormais le territoire mouride est également le lieu d'expression d'un « islam qui exprime et canalise un mécontentement social et politique qui se retourne contre les autorités en place, même si celles-ci s'attachent à le récupérer à leur profit⁷⁸ ». L'analyse du processus d'appropriation de cet espace, qui a commencé en 1884 avec la fondation de Darou Salam et a pris un sens utopique avec Touba, devra montrer que la notion de territoire est à la fois pétrie de religieux et de politique. La rupture introduite par le mouridisme par rapport à l'enseignement antérieur correspond sur l'espace au départ de

76. J. Bonnemaison, « Les mots de la terre sacrée. L'exemple océanien », in J.-F. Vincent, D. Dory, R. Verdier (dir.), *La Construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 66.

77. J.-F. Vincent, D. Dory, R. Verdier (dir.), *La Construction religieuse du territoire*, op. cit., p. 369.

78. C. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, op. cit., p. 6.

Mbacké de Cheikh Ahmadou Bamba, rupture motivée par une ambition nouvelle, une intention qui permet à partir de ce moment de parler d'un « nouvel esprit ». Chaque fondation de la nouvelle personnalité tutélaire est une étape importante du processus de construction territoriale.

Darou Salam, première fondation de Cheikh Ahmadou Bamba

Avec le rassemblement des disciples de son père autour de lui, l'afflux des gens vers Mbacké et « l'effet boule de neige » qui a suivi, « il construisit une autre maison retirée⁷⁹ » en 1884 qu'il nomme « Darou Salam » (la demeure de la Paix). Ce nom souligne sa motivation principale : ce premier village de Cheikh Ahmadou Bamba devait lui servir de retraite étant donné l'animation qui régnait à Mbacké, mais exprimait surtout une nouvelle résolution qui le poussait à rompre en partie avec l'héritage de son père qui, quant à lui, mettait l'accent sur « l'enseignement religieux conventionnel⁸⁰ ». Cette nouvelle maison fut cependant vite envahie et il la quitta en en confiant la responsabilité à son frère aîné Mame Cheikh Anta dont le lignage en assure encore le contrôle. Le lien familial est sans doute la motivation principale de ce « don de village » par Cheikh Ahmadou Bamba. C'est ainsi la première concession foncière faite par le fondateur à un membre de sa famille. Elle doit être comprise comme un début de mise en place d'une hiérarchie religieuse, qui se calque ainsi sur celle de la famille. Cette pratique sera perpétuée après d'autres fondations de Cheikh Ahmadou Bamba, parallèlement à une sorte de sélection dans son entourage. Aujourd'hui, ces fondations données par Cheikh Ahmadou Bamba à d'autres *cheikh* constituent des sources de légitimité et de charisme pour leurs lignées descendantes. Le don de terres, tant durant la conquête pionnière que dans la ville de Touba, trouve là son origine.

La question qui se pose d'ores et déjà pour cette localité est celle du passage d'un statut de retraite spirituelle à celui d'un village, puis à celui de symbole fort de la confrérie. L'explication pourrait venir d'un besoin de celle-ci de marquer son espace *a posteriori*, mais ici interfère la perception de Cheikh Ahmadou Bamba qui fait apparaître dans ses écrits un sentiment particulier par rapport à Darou Salam, au point de l'associer à ses prières pendant l'exil et même après.

« Seigneur, Vous avez conduit mes brides jusqu'à une terre que Vous avez choisie pour moi. Sur cette terre, j'ai construit deux maisons où je Vous

79. S. B. Mbacké, « Soufisme et confréries religieuses au Sénégal », *op. cit.*, p. 44.

80. Kh. Mbacké, 1995, p. 54. En outre, lors d'un entretien avec lui, il précisait que Darou Salam peut être considéré comme l'étape de la réflexion sur les modalités d'exécution de son projet.

adore conformément à la foi (*imân*), à la pratique (*islam*), et la bonne manière (*ihsân*). J'ai nommé ces maisons Darou Salam et Touba par Votre Grâce. Je vous demande de faire de ces deux maisons, par Votre Générosité et par le nom de mon guide vers Vous, Muhammad (*SAWS*), à la fois des maisons de paix et de pureté⁸¹ » ;

ou encore : « Seigneur, Darou Salam vous appartient ainsi que Touba, faites donc que j'y demeure éternellement », puis « Donnez-moi à Darou Salam comme à Touba au-delà de mes espérances⁸² ». À travers l'exemple de Darou Salam, c'est la sacralité plus ou moins importante des fondations qui est également en cause. Ainsi, l'estime que Cheikh Ahmadou Bamba porte à une localité créée, est transmise de fait à celui à qui il l'a confiée par la suite, et c'est à cette mémoire que s'attachent les lignages pour perpétuer leur légitimité confrérique.

Logique de concentration : Ndamé et Darou Marnane, les refuges

La territorialisation est également une projection de valeurs et de connaissances propres au groupe confrérique. *Darou Âlimoul Khabir* (la demeure du Savant-très-bien-informé), plus connu sous le nom de Ndamé, et *Daroul Manân* (la demeure du Généreux Bienfaiteur) fondés en 1892 par Cheikh Ahmadou Bamba, suggèrent fortement ses objectifs par leur toponymie : isoler ses disciples et sa famille pour mieux leur inculquer l'enseignement et l'éducation qui sied à son projet ; et assurer une bonne intendance pour ce qui constituait encore l'embryon de la confrérie. Pour *Darou Âlimoul Khabir*, il s'agissait de construire un haut lieu de savoir et d'éducation. Pour cela, il confie l'école à Serigne Dame Abdourahmane Lô qui fut son collègue étudiant et son ami avant de devenir son disciple. Ils avaient à peu près le même âge⁸³ et ont fréquenté ensemble l'école de Momar Anta Sali, père de Cheikh Ahmadou Bamba. *Darou Âlimoul Khabir* constituait l'école, mais également le refuge de la famille contre la ruée des « adeptes » et son arrière-cour où ses femmes et fils devaient l'attendre durant les exils et assignations en résidence surveillée. La plupart des fils de Serigne Touba⁸⁴ sont nés à Ndamé et y ont reçu au moins une partie de leur instruction. Les vestiges de l'école, de l'installation de Cheikh Ahmadou Bamba pendant deux ans et de celle de sa famille pendant son absence sont encore conservés et mis en

81. *Du'a al Kabir* (La grande invocation), cité par C. A. Dièye dans *Touba, signes et symboles*, op. cit., p. 36.

82. « *Inâni houstou* » (acrostiches) et poème « *Darou Salam, Touba et Daroul Minani* », pp. 223 et 295. Bibliothèque de Touba.

83. Cheikh Ahmadou Bamba était plus âgé de 6 mois et 15 jours. Enquête personnelle.

84. Autre surnom de Cheikh Ahmadou Bamba.

valeur. Les cases en paille où le fondateur de la confrérie passait ses nuits, le feu de camp qui éclairait les tablettes des élèves, la mosquée où il s'isolait, l'ancienne maison de Serigne Dame, l'espace sur lequel il se prosternait dans ses nuits de prières, l'arbre (*Tamarindus indica*) qui protégeait les élèves et le maître du soleil, le cimetière des enfants de Cheikh Ahmadou Bamba morts jeunes, sont les vestiges matérialisés pour perpétuer la mémoire du village. Ce qui relève de cette construction continuelle et fortement symbolique du territoire mouride.

Daroul Manâne plus connu sous le nom de Darou Marnane a été fondé dans la même période. Il servait de lieu de conservation du matériel et des ouvrages de Cheikh Ahmadou Bamba et regroupait plusieurs disciples de ses dignitaires qui s'adonnaient surtout à l'agriculture. Une lettre adressée par Cheikh Ahmadou Bamba à son frère cadet informe sur son rôle : « Je vous recommande de garder jusqu'à mon retour imminent s'il plaît à Dieu, les livres que je vous enverrai à Daroul Manâne, que Dieu qui préserve de tout péril, a exempté de tout vice et trouble⁸⁵. » Ici, comme à Darou Salam, il confia le village à un de ses parents, en l'occurrence Mame Thierno, réputé être son homme de confiance et son frère préféré. C'est ainsi à Darou Marnane qu'en plus d'un petit *daara*, on a conservé les biens de Cheikh Ahmadou Bamba qui seront entretenus de manière impeccable pendant son exil. Si Darou Marnane constitue aujourd'hui le domaine du lignage de Mame Thierno à Touba, il n'en a pas moins connu des sorts divers, allant de l'incendie à l'abandon complet.

La première zone de peuplement constituait donc une retraite et un refuge pour Cheikh Ahmadou Bamba et ses disciples, avant de devenir un tremplin pour la conquête des terres du bassin arachidier et la territorialisation extensive. Elle relève d'une logique de concentration qui va créer autour de Touba plusieurs satellites liés au projet de ville.

Touba satellise

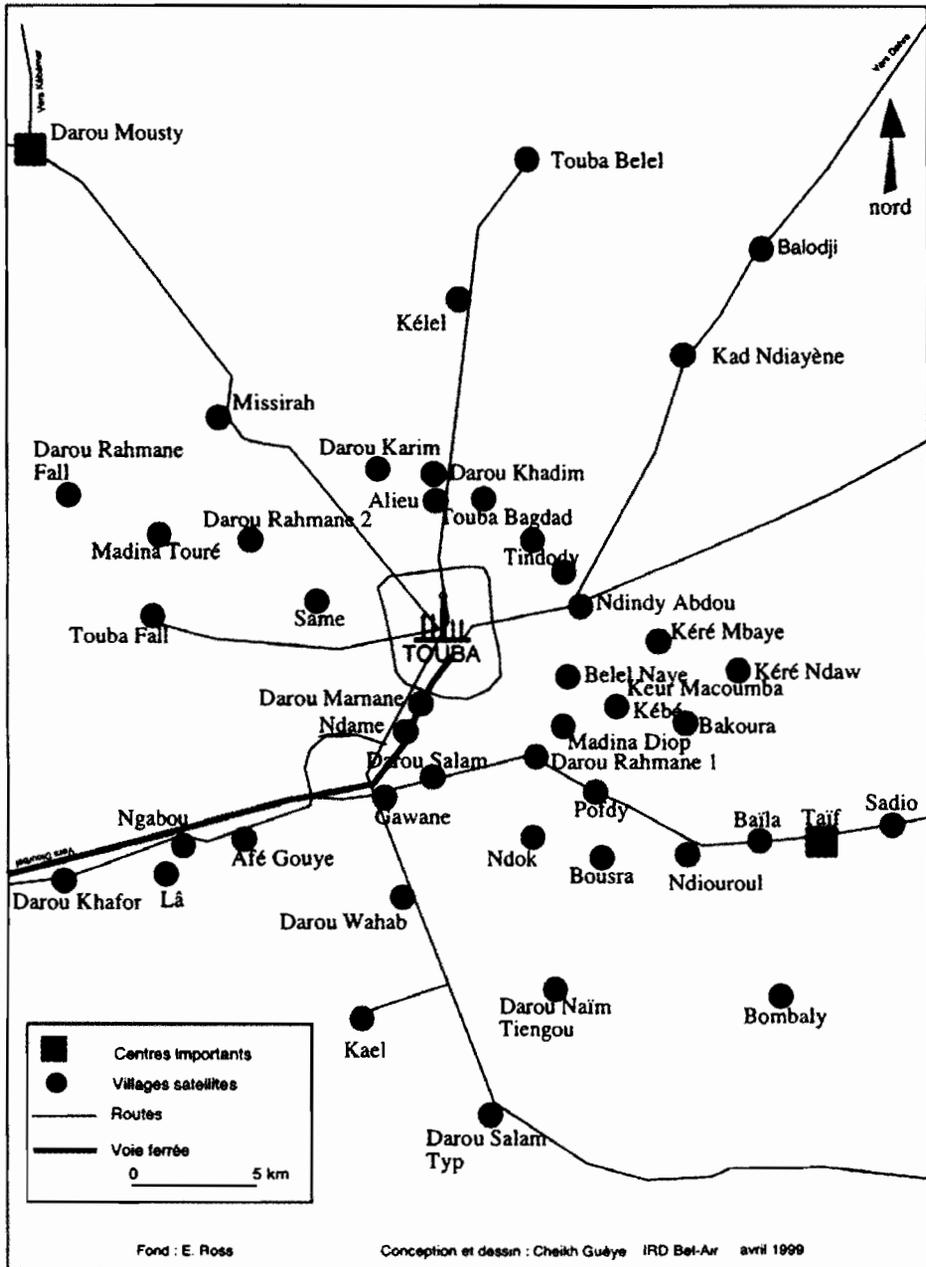
Avec les *daara* proches de Touba, c'est non seulement une territorialisation de la confrérie qui a été réalisée, mais également une préparation du « Grand Touba » (voir figure 2). Il est intéressant de noter que dans le pays toubien, la fondation reflète une valeur symbolique supplémentaire, due à la proximité de Touba. Le *ndigël* de s'installer près de Touba revêt une signification que les lignages conservent (ou inventent) pour affirmer leur légitimité confrérique. Par ailleurs, ceux qui n'ont pas reçu de *ndigël* et qui ont fondé

85. Une lettre de Cheikh Ahmadou Bamba à son frère en vue de la fondation de villages est publiée dans la revue *Al Hikmatou*, n° 2, 1995, « Lettres de Khadimou Rassoul à Mame Thierno Birahim Mbacké », Dakar, p. 84.

des villages autour de Touba avaient pour objectif principal de gagner l'estime du fondateur en s'approchant ainsi de sa ville, malgré les difficultés liées au milieu. Les villages fondés par ses frères (entre 1887-1895) et par ses fils et *cheikh* (entre 1912 et 1927) laissent apparaître la volonté de Cheikh Ahmadou Bamba de déléguer à sa confrérie l'encadrement de ses disciples, mais également la construction de sa ville rêvée, devenue difficile du fait de sa marge de manœuvre limitée. Une donnée importante de ce point de vue est après le « don de village », le « don de *taalibe* » par le fondateur qui, par une savante distribution, a contribué à hiérarchiser les *cheikh* et les zones d'implantation. La grande mobilité des *taalibe* et le dynamisme démographique de la confrérie sont récurrents dans les études concernant la confrérie⁸⁶. Le chiffre de 200 marabouts, avancé par Nekkach en 1952, est sans doute largement sous-estimé, surtout si l'on considère que la définition d'un marabout dans le contexte mouride a été réduite aux dignitaires qui jouaient un rôle politique ou économique plus ou moins important. En effet, il me semble que la perception du disciple mouride doit être prise en considération dans cette définition. Il faut d'abord distinguer la condition et la fonction de marabout : la première est acquise dès qu'on appartient à une famille ou à un lignage maraboutique, donc à tous les descendants des *cheikh*, Mbacké ou non-Mbacké. On est donc marabout par sa naissance, mais on franchit un nouveau palier dès qu'on atteint la majorité. Toutefois, certains marabouts gagnent leurs « lettres de sainteté » avant la majorité, en s'illustrant par leur intelligence dès l'école coranique. Les enfants de marabouts acquièrent des comportements et habitudes de marabouts dès leur bas âge, considérés, respectés, salués comme tels, et recevant parfois des *adiya* (dons pieux). Une estimation du nombre de marabouts doit donc nécessairement les prendre en compte. En outre, le corps maraboutique est très hiérarchisé du fait de qualités naturelles différentes, mais surtout de la descendance « unique » ou « double ». Un marabout issu d'une alliance matrimoniale entre deux familles maraboutiques est souvent mieux servi en *taalibe* du fait de l'origine « double » de son charisme et des héritages indirects qui font que des *taalibe* potentiels de la mère « attendent » que son fils grandisse pour se soumettre à lui. Les marabouts au charisme moins affirmé jouent sur d'autres tableaux, notamment économique et politique. Ces positions politiques ou économiques sont de plus en plus prégnantes et renforcent l'idée d'une évolution du mouridisme qui peut aujourd'hui

86. « En 1912, Paul Marty estimait à 68 350 l'effectif des mourides (autour de 10 000 chefs de famille et de mille étudiants), dont 33 000 au Baol et 28 000 au Cayor... Quarante ans après Marty, en 1952, Lucien Nekkach dénombre plus de 300 000 mourides dont un tiers dans le Baol (cercle de Diourbel), 75 000 dans le Sine Saloum (cercle de Kaolakh), 70 000 dans le cercle de Thiès et 20 000 dans le Cayor (Louga) ». Cf. V. Monteil, « Une confrérie musulmane : les mourides au Sénégal », art. cit., pp. 178-180.

Figure 2
Touba et ses satellites



permettre de devenir marabout ou de tenir une fonction qui s'en rapproche sans appartenir à une lignée maraboutique.

Par ailleurs, dans toutes les familles, les marabouts sont inégaux et la hiérarchie basée sur l'aînesse est loin d'être une règle générale, autant à l'échelle de la confrérie que des lignages ou matrilignages. La fondation d'un *daara* ou d'un village est une stratégie d'affirmation individuelle, lignagère ou matrilignagère. L'analyse du rôle agricole et d'encadrement du *daara* ne suffit donc pas pour appréhender toute sa réalité. Trente ans après l'étude de Pélissier, mes enquêtes confirment que « la première période de la colonisation mouride semble s'être déroulée en marge de toute initiative administrative directe, sous la seule responsabilité des chefs religieux et avec les seuls moyens dont ils disposaient⁸⁷ ». Mieux, l'occupation de cette première zone de peuplement était surtout le fait de *ndigël* précis du chef de la confrérie pour donner à plusieurs *cheikh* une emprise spatiale aux abords de la future cité de Touba. « Touba, c'est mon *deuk* (terme wolof qui désigne une localité rurale ou urbaine), allez fonder vos propres *deuk* », aurait-il dit à ses fils Serigne Modou Moustapha et Serigne Fallou qui s'exécuteront en fondant respectivement en 1915 les villages de Tindody et de Ndindy. L'analyse monographique des fondations, initiée par Copans, Roch, Rocheteau et Couty, a le mérite de révéler la diversité des fondateurs et des périodes, sur les mêmes espaces géographiques : ainsi, Darou Rahmane II (la demeure du Clément) a été fondé sur le *ndigël* de Serigne Modou Moustapha avec l'appui des autorités coloniales, tandis que Kaossara fait partie d'un ensemble de *daara baye fall* situés à 15 kilomètres à l'ouest de Touba. Quand à Missirah, il est antérieur à ceux-ci (1917). C'est une fondation de Mame Mor Diarra, frère utérin et aîné de Cheikh Ahmadou Bamba. Same, fondé également par Mame Mor Diarra, et situé à l'ouest de Touba, date de 1881 ou 1882 d'après le chef de village⁸⁸. Cette fondation, qui a précédé celles de Cheikh Ahmadou Bamba, confortant ainsi l'idée selon laquelle les *daara* n'étaient pas une invention mouride, était motivée par la recherche de terres de culture. Le village aujourd'hui scindé en deux a été partagé entre deux fils du fondateur. Dans l'un d'eux, on ne manque pas de souligner que la délimitation de la mosquée a été effectuée par Cheikh Ahmadou Bamba, ce qui constitue un acte revêtant un caractère symbolique et sacré, brandi par les descendants de Mame Mor Diarra pour valoriser leur quartier dans la ville⁸⁹. Keur Niang et Guédé, fondés respectivement en 1892 et vers 1903

87. P. Pélissier, *Les Paysans du Sénégal...*, op. cit., p. 304.

88. D'autres sources datent la fondation du village en 1886, donc toujours avant celle de Touba. Mais cela ne remet pas en cause l'analyse.

89. « Il y a prié le tisbar et le takussan et a dit à Mame Mor Diarra : entre cette place et celle où va se dérouler le jugement dernier, on n'a besoin ni de marcher très longtemps ni de prendre un cheval », entretien avec le chef de village, janvier 1995.

par deux cousins et *cheikh* de Cheikh Ahmadou Bamba, inaugurent par contre la période de satellisation de la ville et permettent par ailleurs de poser de nouveau la question des *daara*, de leur rôle et de leur évolution. D'autres villages ont suivi avec l'envoi à Touba, par le marabout, de plusieurs disciples. « Il préparait les débuts de la construction de la grande mosquée. Touba était alors très difficile à habiter, et quand il envoyait certains dignitaires, ceux-ci choisissaient des espaces favorables à la culture de l'arachide⁹⁰. » Ce groupe de *taalibe* a fondé respectivement Badiane (20 kilomètres au nord-est de Touba), Keur Macoumba Kébé (sud-est), Mérina Diop (sud-est), Mayel Landang (est), Kéré Mbaye (est) devenu Keur Kabe, entourant les fondations des fils Tindody⁹¹, Ndingy Abdou, Darou Rahmane I. Par ailleurs, Darou Karim⁹², Darou Khadim au nord, Pofdy et Bacoura au sud-est ont tous été fondés entre 1914 et 1917 dans la même logique et sur *ndigël* précis de Cheikh Ahmadou Bamba. L'indicateur le plus évident du lien symbolique des fondations à Touba est sans doute la toponymie. Les villages préfixant « Touba » à leur nom sont au nombre de 154 au Sénégal, selon le répertoire des villages établi par les services officiels. Parmi les régions administratives, les mourides de Kaolack semblent être les plus « nostalgiques » avec 52 établissements humains. Diourbel ne vient qu'en troisième position après Louga. Il semble donc que plus le village est éloigné du pays toubien restreint, plus le sentiment identitaire est fort. Les quelques « Touba » situés dans le pays toubien restreint sont plus récents.

L'identification au projet urbain est concomitante à la logique expansionniste. Mais, mise à part pour la première zone de peuplement, l'analyse du processus de construction territoriale que je fais, n'est qu'un rappel. Elle s'appuie sur les études nombreuses et de qualité qui ont précédé celle-ci sur ce point.

-
90. « Mon oncle m'a raconté qu'un jour, le marabout a appelé Serigne Balla Badiane, Serigne Macoumba Kébé, Serigne Moustapha Diop, Serigne Macoumba Dia, Serigne Babacar Ndiaye Thiargane, Serigne Matar Mbaye Kéré et plusieurs autres *taalibe* et leur a dit : "Je veux que vous alliez à Touba pour moi." Ils répondirent en chœur : "Nous sommes résolus à obéir." Il leur répéta cela trois fois et eux aussi répondirent la même chose. Il ajouta : "Si vous allez à Touba pour moi, je serai ici pour vous, et moi je tiens mes promesses. Si vous allez à Touba pour moi, je ferai pour vous ce que j'ai fait pour Modou Moustapha et Falilou, et le lion ne cesse jamais de surveiller là où sont ses fils." » Entretiens avec El hadji Djiby Ndiaye, chef du village de Khaïra.
91. L'autre nom de Tindody est très significatif du lien symbolique avec Touba. Dans la sourate du Coran où le vocable « Touba » est employé, le verset se termine par « hounoul Mahabine » : « la plus belle des retraites ». Et c'est ainsi que le premier successeur de Cheikh Ahmadou Bamba a appelé son village. Cela confirme que l'origine du nom de Touba est bien coranique.
92. Darou Karim a été fondé par Serigne Massamba, frère cadet de Cheikh Ahmadou Bamba entre 1912 et 1915.

Logique expansionniste : la relation marabout-disciple se territorialise

Avec l'implantation de *daara* autour de Touba, débute la stratégie de satellisation qui a abouti à la formation du Grand Touba avant que la confrérie ne traduise les soumissions massives en conquête territoriale, puis en exploitations agricoles qui ont donné un sens pratique à la relation marabout-disciple. « Grand Touba » désigne une zone qui à partir de la mosquée couvre les villages issus de la satellisation de Touba, et atteint un rayon de 20 kilomètres sur tous les côtés, même au sud où il englobe la ville de Mbacké. Il se différencie du reste du territoire mouride non seulement par la distance par rapport à Touba, mais aussi par le fait que l'intention de la fondation et l'histoire des villages qui le composent sont fortement liées au rêve de ville et à la volonté de le réaliser (voir figure 2).

C'est surtout à partir de 1912 et depuis Diourbel que Cheikh Ahmadou Bamba orchestre la territorialisation de la confrérie et sa conquête du pays wolof avant que son successeur organise « la colonisation systématique des terres neuves⁹³ » agricoles. Les khalifes suivants ont réaffirmé la permanence du parallélisme entre la ruralité de la confrérie et son projet de ville.

Relation marabout-disciple et colonisation foncière : un système complexe

La littérature sur la confrérie s'est toujours intéressée au *daara*, structure mouride qui a servi à la formation du disciple soumis et instrument de conquête foncière et de production agricole, parce qu'ils ont été les cadres d'application de la relation fondamentale marabout-disciple. L'expansion territoriale, qui a pris une nouvelle dimension avec l'installation de Cheikh Ahmadou Bamba à Diourbel et surtout avec l'action de ses successeurs, a fortement modelé cette relation. Par la suite, les composantes citadine et internationale de la migration mouride lui ont donné un nouveau sens et de nouvelles formes d'expression. Le lien d'allégeance maraboutique est un engagement personnel de deux individus, le disciple et le marabout, l'un de soumission et l'autre d'assistance comprenant une dimension spirituelle et une dimension matérielle. L'acte de soumission (*jebèlu*) – dont plusieurs études ont présenté le cérémonial, les formules prononcées⁹⁴ et ses impli-

93. P. Péliissier, *Les Paysans du Sénégal...*, op. cit., p. 306.

94. « Pendant la cérémonie d'initiation le futur talibé se met à genoux devant un shaikh et prononce la formule suivante : "Je me sou mets à vous corps et âme. Je ferai tout ce que vous demandez de moi et m'abstiendrai de tout ce que vous m'interdisez." Le shaikh prononce alors une brève bénédiction et crache dans les mains du talibé qui passe ses mains sur son visage, symbole qu'il est dans les mains de son shaikh "comme un cadavre dans les mains du laveur de mort". Le shaikh déclare ensuite qu'il accepte l'acte de soumission (*njebbel*) et d'ordinaire ajoute cette formule : "Obéis toujours aux ordres", qu'il peut ou non préciser. La soumission est d'ordinaire symbolisée aussi par une petite

cations socio-économiques et politiques – fait l'originalité du mouridisme. Il constitue la condition *sine qua non* pour être mouride, et un acte volontaire d'engagement au service d'un homme-institution, appartenant à une cause et à un projet d'ensemble. Le *jebëlu* est donc une adhésion à un projet de développement du groupe et cette dimension doit être suffisamment prise en considération. Plus généralement, on n'a pas souvent réellement considéré les motivations psychologiques, éthiques et culturelles du choix du *taalibe* pour un marabout ou pour un autre, et pourtant celles-ci sont déterminantes dans la performance du premier au service du second, ou la considération du premier par le second. Le lien idéologique mouride ne pouvait pas agir seul. Chaque *taalibe* a une histoire, et les alliances matrimoniales entre familles maraboutiques et royales semblent être une réponse à un besoin de double identification du *taalibe*, à sa « wolofité » et à sa « mouridité ». Toutes les structures d'éducation, d'encadrement socioreligieux et économique fonctionnent autour de cette relation qui transcende les liens sociaux élémentaires et ne reconnaît aucune limite territoriale ou ethnique malgré son enracinement dans la société wolof. La dimension spirituelle est largement passée au second plan, réduisant la portée de la soumission, mais n'affaiblissant point sa force. Même la mort de l'un des contractants ne rompt pas la relation. Dans le cas du décès du *taalibe*, le marabout a le devoir moral de s'occuper de sa dépouille, du partage de ses biens et du devenir de sa famille. Ce qui se traduit généralement par un renouvellement familial du contrat si ce n'était déjà fait du vivant du disciple. Dans le cas inverse, l'affiliation à un lignage est mise à jour, le *taalibe* étant souvent « hérité » comme un bien. En se liant à un marabout, on se lie par là même à un lignage ou un matrilignage. C'est ce que O'Brien appelle « une relation héréditaire parallèle » du fait que le disciple « choisit souvent le fils du shaikh de son père », mais il faut souligner que ce choix est souvent fait du vivant du père. C'est également la conséquence de l'hérédité du titre et de la fonction qui n'est pas l'apanage de la confrérie mouride, mais qui donne le pouvoir à la lignée, obligée de se reproduire et de se manifester à travers fondations et manifestations. La puissance économique du marabout, que le *taalibe* s'évertue à affermir, sert son charisme et, progressivement, le charisme est devenu plus matériel que spirituel. Le pouvoir charismatique du marabout se mesure à l'aune de ses performances politiques et économiques et le marabout devient un entrepreneur en jouant sur l'inégalité des positions. Ses relations avec les autorités politiques ou religieuses, de l'État ou de la confrérie, doivent lui permettre d'obtenir des faveurs foncières et autres qui

offrande que le talibé fait à son shaikh », D.C. O'Brien, « Le talibé mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *Cahiers d'études africaines*, vol. X, n° 40, 1970, p. 565.

lui assurent la reconnaissance et l'estime des disciples, conscients du poids politique et de l'influence de leur marabout. Cela n'est pas sans rappeler le « big man » de Sahlins que Jean-François Médard transpose en Afrique⁹⁵.

Le *daara* est le domaine d'application de la relation marabout-disciple. Pour Pélissier, il est « à la fois une école de brousse pour l'éducation coranique et la formation morale du jeune *taalibe*, et un camp de travail austère où règnent un ordre et une discipline sans faiblesse⁹⁶ ». Et cette ambivalence en a fait le « véritable fer de lance » de la conquête foncière et agricole du bassin arachidier, mais également l'instrument par lequel la confrérie a créé (pour les plus jeunes) ou entretenu la foi des disciples au moment de sa territorialisation. Son sens religieux indéniable a certainement contribué à l'affirmation d'une « doctrine du travail » particulière au mouridisme⁹⁷ et traduit la force de l'allégeance maraboutique et la capacité de mobilisation qu'elle implique. C'est depuis que le *daara* est devenu un outil de production, exclusif ou associé à l'école, que la relation se passe de la proximité géographique entre les contractants, alors que celle-ci était nécessaire au début. L'origine des *taalibe*, issus surtout de la paysannerie pauvre, permet cependant de nuancer l'idée selon laquelle le choix de rejoindre son marabout dans un *daara* n'est motivé que par des raisons religieuses. Le caractère exclusivement masculin des *daara*, évoluant avec la mutation éventuelle de la fondation en village, revient de manière récurrente dans les études⁹⁸ et met en relief l'originalité du *daara* comme établissement humain.

Je ne reviendrai pas dans le détail du processus de colonisation mais le rappel de ses grandes lignes est nécessaire (voir figure 3). Selon Pélissier, elle a surtout concerné le « triangle Diourbel-Touba-Darou Mousti, qui peut être regardé comme le berceau du mouridisme », et l'axe du « chemin de fer qui, partant de Diourbel se dirige vers Guinguinéo, Kaffrine et Tambacounda en cernant le Ferlo par le Sud⁹⁹ ». Cette migration-colonisation mouride a connu plusieurs phases et plusieurs rythmes liés surtout à l'histoire interne de la confrérie et à l'action d'encouragement des autorités coloniales, qui ont ainsi dans une certaine mesure contribué à forger le mouridisme en participant à la mise en place de ses structures d'encadrement et d'organisation.

95. J.-F. Médard, « Le "Big Man" en Afrique : esquisse d'analyse du politicien entrepreneur », *L'Année sociologique*, n° 42, 1992, pp. 167-192.

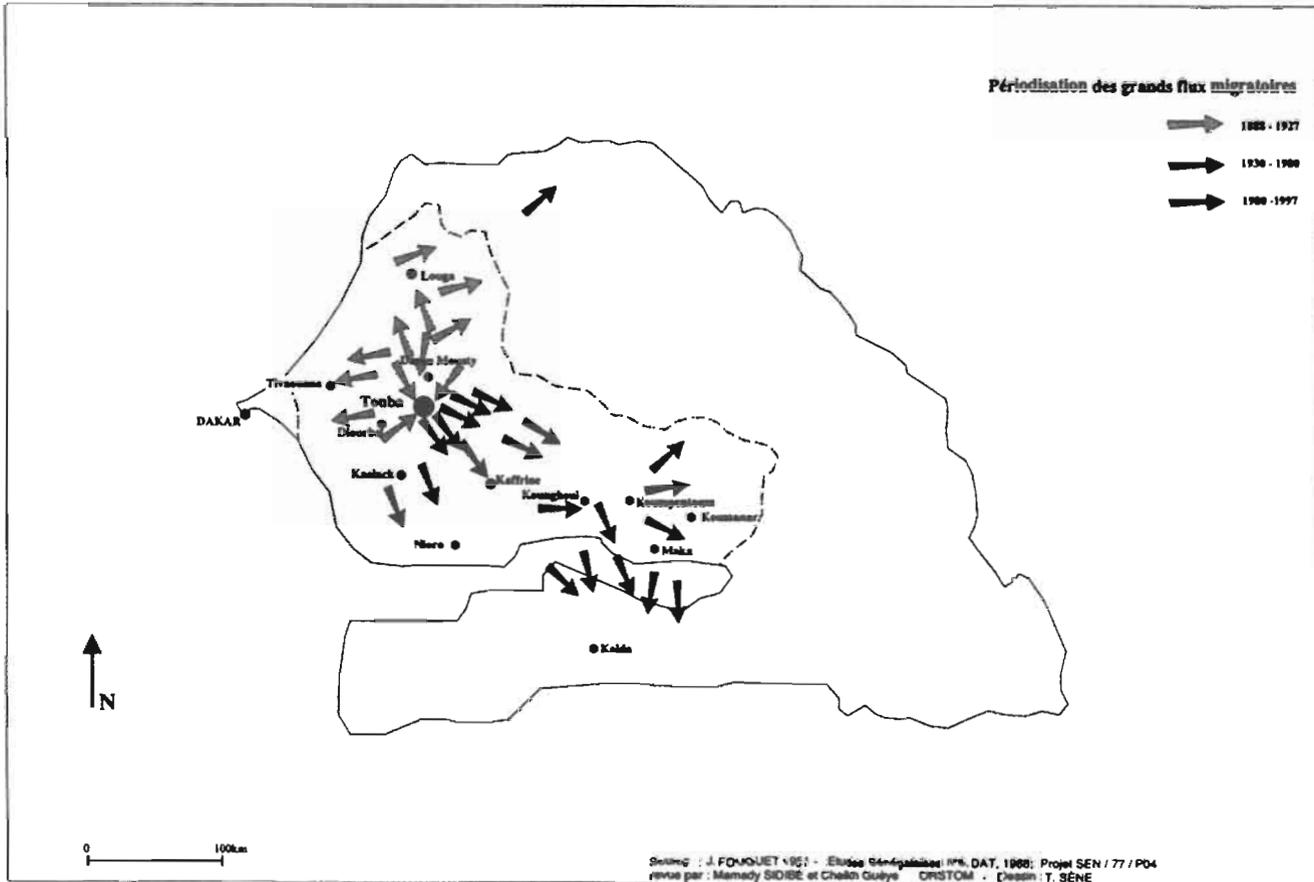
96. P. Pélissier, *Les Paysans du Sénégal...*, *op. cit.*, p. 329.

97. Voir sur cette question l'analyse de Philippe Couty dans *Travaux et documents de l'Orstom*, n° 15, pp. 67-83.

98. Sur la naissance des *daara*, leur fonctionnement, leur typologie, leur rôle d'encadrement et de développement, voir précisément les études de P. Pélissier (1966 : 302-327), D.C. O'Brien (1975 : 59-83), M. C. Diop (1980 : 123-136), J. Copans (1988 : 86-94) et le n° 15 des *Travaux et documents de l'Orstom*.

99. P. Pélissier, *Les Paysans du Sénégal...*, *op. cit.*, pp. 304-305.

Figure 3. Territoire mouride : logique de dispersion



« La pose du rail n'allait pas seulement offrir un moyen de transport ; elle s'accompagnait du forage de puits dans un domaine jusque-là privé d'eau. Elle ouvrait au peuplement des terres vides et libres... En fait chaque station semée par le rail tous les 25 ou 30 kilomètres, est transformée en village puis en escale, par des disciples d'Ahmadou Bamba... Chaque station de la voie ferrée est ainsi le point de départ d'un chapelet de villages semés en pleine forêt¹⁰⁰. »

La reprise à partir de 1932 de la « marche vers l'est » doit être regardée comme un outil de remobilisation de la confrérie à travers ce nouveau défi, mais surtout comme le signe de l'affirmation définitive du pouvoir de Serigne Modou Moustapha, premier khalife de la confrérie après la mort de Cheikh Ahmadou Bamba. Jusqu'en 1945, les principaux lignages rivalisèrent d'ardeur et choisirent souvent leurs régions spécifiques. « Au nord, les confins du Cayor et du Djolof, le canton de Ndoiyène notamment, restent surtout le fief d'Ibra Fati, de ses fils et de ses lieutenants¹⁰¹. » Cette préférence géographique est liée au *ndigël* (ordre ou recommandation) de 1912 que Cheikh Ahmadou Bamba avait donné à son frère dans une lettre : « Je te recommande de créer un village, de le baptiser Darou Mouhety (la demeure du Pourvoyeur) et d'y creuser un puits. Que la paix soit avec vous¹⁰². » Autour de Darou Mouhety, 130 villages et 28 *daara* verront le jour.

« Le successeur d'Ahmadou Bamba, Mamadou Moustapha Mbacké, lance ses fidèles droit vers l'est à partir de Mbacké, fondant successivement Baïla et Taïf, étapes vers la haute vallée du Sine où il crée une avancée autour de Sadio, antique point d'eau sur la route du Djolof. Dans le même temps, les deux frères puînés de Mamadou Moustapha Mbacké orientent leurs disciples vers le sud, vers les Terres Neuves du Sine Saloum, Falilou Mbacké colonisant surtout les franges septentrionales des cantons de Kahone et de Nguer-Birkelane, Bassirou Mbacké poussant plus vers l'est, dans la région de Kaffrine et la haute vallée du Saloum. D'autres lieutenants d'Ahmadou Bamba et ses plus jeunes fils achèvent, à la même époque, d'investir les forêts occupées encore par les Peuls à l'est de Diourbel, dans le canton de Kael notamment. Des dizaines de villages sont ainsi semés à travers la brousse, quelques-uns à proximité de vieux campements peuls, la plupart au cœur de la forêt. Les mieux situés et les moins dépourvus d'eau deviennent des points de traite et des centres commerciaux, à la demande du khalifat des mourid. De Sadio, sur la haute vallée du Sine, jusqu'à Kaffrine et Koungheul sur la voie

100. *Ibid.*, p. 305.

101. *Ibid.*, p. 306.

102. Revue *Al Hikmatou*, *op. cit.*, p. 90.

ferrée de Tambacounda, toutes les escales qui telles Colobane, Mbar, Gnibi, Mbos, etc., forment aujourd'hui l'armature du peuplement et du réseau d'échanges, sont des créations mourid datant d'une trentaine d'années, chacune animant toute une constellation de villages¹⁰³. »

« L'ouverture en 1931 du chemin de fer allant de Diourbel à Touba¹⁰⁴ » est présentée par Pélissier comme la consolidation de la conquête dirigée par Cheikh Ahmadou Bamba. Mais elle semble plus relever du choix d'un projet parallèle, celui de la construction de Touba, en commençant par la grande mosquée, qui devient le nouveau levier de la mobilisation. La territorialisation ne s'est pas déroulée sans anicroches. Les difficiles conditions du milieu et l'opposition des Peuls sont encore omniprésentes dans les récits et légendes, et suggèrent la forte organisation des mourides qui a permis de les surmonter¹⁰⁵.

Le *daara* a servi de point d'ancrage de la confrérie sur son territoire, mais n'est pas à l'origine « un produit mouride ». Conçu pour servir d'école bien avant le mouridisme, il a doublé ses fonctions en voulant s'assurer, avec les marabouts développant un esprit d'indépendance vis-à-vis des cours royales, son autonomie alimentaire. C'est surtout de ce dualisme qu'a hérité la confrérie, et à travers lequel elle a construit ses structures et consolidé sa doctrine. Si le mouridisme a inventé quelque chose, c'est juste une forme de *daara*, celle « orienté(e) uniquement vers le travail de la terre » dont la paternité est attribuée à Cheikh Ibra Fall, fondateur du sous-groupe des *Baye Fall*¹⁰⁶. Les *daara* de culture n'en sont pas moins demeurés des instruments d'éducation, et « rendent compte de la foi enthousiaste¹⁰⁷ » qui a entouré leur

103. P. Pélissier, *Les Paysans du Sénégal...*, op. cit., pp. 306-307.

104. *Ibid.*, p. 306.

105. Le rôle des autorités coloniales et les conditions difficiles de la conquête sont soulignés par D.C. O'Brien dans *Saints and Politicians* : « The opportunity to settle new lands have been created by the french administration. But these lands still remained and arid wilderness, difficult of access, with a dangerous non-human fauna (lions, notably) and a still more dangerous presence in the nomadic pastoral Fulani. Those who wished to seize the opportunity, in these circumstances, needed to be organised and to be fairly numerous : an isolated pioneer family would quickly have met its death in such a hostile environment... The Fulani were then ousted from the area by diplomacy pressures behind which always lay the threat of force. Where diplomacy and threats went unheeded, the mourides could mobilise several hundred vigorous young men against a single camp of nomadic Fulani families. Where there was physical struggle (as in the case of Ngonga) the Fulani were inevitably losers... », p. 66. Les conflits entre Peuls et mourides prennent des tournures dramatiques de nos jours. Le 24 juillet 1996, des affrontements mettant aux prises des villageois peuls et des *baye fall* ont eu lieu à Thioyal (Louga) pour une bande de terres de 900 hectares. Des kalachnikovs et des fusils de chasse, ainsi que des armes blanches ont rendu la bataille meurtrière : 6 morts et plusieurs blessés, arrestations, villages incendiés.

106. M. C. Diop, *La Confrérie mouride...*, op. cit., p. 124.

107. P. Pélissier, *Les Paysans du Sénégal...*, op. cit., p. 304.

naissance, malgré le rapport de domination qu'ils expriment et qui a été justement souligné dans la plupart des études. En outre, la puissance de l'idéologie et l'efficacité du *daara* comme structure d'encadrement ont transcendé la diversité des origines, l'hétérogénéité du corps social et la multiplicité des motivations. Mieux, les marabouts ont su rendre utiles les rapports sociaux préconfrériques par « la mise en place d'une sociabilité villageoise, subordonnée volontairement au marabout mais pratiquement indépendante dans son fonctionnement interne¹⁰⁸ ». Et il est intéressant de noter que *daara* et villages fonctionnaient en réseau, le second reproduisant « les facteurs humains de la pérennité¹⁰⁹ » du premier. La coexistence de plusieurs formes de *daara* et les différences de niveau d'évolution vers le village laissent cependant penser que toute généralisation ou typologie faite à partir de monographies de *daara* mérite d'être revue avec le temps. En effet, aux *daara* de la première génération « qui ont servi de structures de défrichement des terres neuves du Ferlo oriental¹¹⁰ », et à ceux de la colonisation pionnière qui ont été les supports de l'éducation par le travail et de l'explosion de la culture arachidière, il faut ajouter les grandes exploitations des khalifes et grands marabouts, initiées par Serigne Bassirou et Serigne Cheikh Mbacké en 1949 et perpétuées par Serigne Fallou et Serigne Abdoul Ahad avec Touba Bogo et Touba Belel plus récemment. De même, des formes de *daara* semblables aux types du début continuent de naître dans le contexte actuel. Des observations récentes de nouvelles implantations mourides dans la forêt de Pata (Kolda, sud du Sénégal¹¹¹) ainsi que l'occupation de forêts déclassées en masse au profit du chef de la confrérie, démontrent une certaine continuité dans la genèse et le fonctionnement de ces structures, une renaissance ou des survivances du « marabout de l'arachide » qui, contrairement à une opinion répandue, demeure encore actif. En effet, avec l'épuisement des sols dans le bassin arachidier, plusieurs marabouts tentent de trouver de nouvelles terres en franchissant la Gambie vers le sud, et en créant des villages (non pas des *daara*). Ces marabouts s'appuient surtout sur leur clientèle installée depuis plus longtemps dans le sud du vieux bassin et dont l'émigration est facilitée par la proximité spatiale et culturelle. Si la continuité réside dans les façons culturelles pour l'arachide

108. J. Copans, *Les Marabouts de l'arachide*, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 104.

109. *Ibid.*, p. 104.

110. *Ibid.*, p. 129.

111. Voir la remarquable étude de Sylvie Fanchette, géographe à l'IRD (ex-Orstom) sur cette question : « Colonisation des terres sylvo-pastorales et conflits fonciers en Haute-Casamance ». En cours de parution à l'IIED. Par ailleurs, elle encadre une thèse sur la question. Il s'agit de celle de Mamady Sidibé de l'université de Toulouse Le Mirail qui s'intitule : « Stratégies paysannes, recompositions socio-spatiales et problèmes environnementaux sur les territoires de l'arachide (Sénégal). L'exemple de la migration des Saloum-Saloum vers la forêt classée de Pata ».

et le mil, la production de coton leur permet de bénéficier de la reconnaissance et de l'appui des sociétés d'encadrement. La nouveauté réside dans les moyens et approches développés pour contourner des réglementations différentes de l'époque coloniale, surtout celles concernant les forêts classées, grâce à des complicités d'autorités politiques affiliées à la confrérie. Face à des populations peules plus ancrées sur leur terroir et des modes d'occupation de l'espace qui limitent leurs ambitions foncières, les mourides font dans « l'illégal » et leurs pratiques sont de plus en plus décriées par les populations. Et on se demande jusqu'où ira cette opposition de logiques d'occupation spatiales, et si les escarmouches observées n'évolueront pas en conflits ouverts dans une région exposée déjà à la guerre.

En outre, le khalife est aujourd'hui le premier producteur d'arachide du pays à travers ses nombreux *daara*. Le plus important est celui de Khelcom, forêt de 45 000 hectares déclassée par l'État en 1991 et défrichée par une mobilisation de la confrérie tout entière. L'exploitation est assurée ponctuellement par les principaux lignages de la confrérie pour qui le champ a été subdivisé, et grâce à la création de 15 *daara* permanents, dotés d'équipements modernes (66 tracteurs et 214 paires de bœufs). Ici, la modernité est le maître-mot : *daara* équipés en forage, semences sélectionnées, disciples suivis médicalement sur place, locaux construits en parpaings, diversification (reboisement et arboriculture fruitière, culture de sésame¹¹²). Cette nouvelle dynamique qui touche l'arachide contribue à l'urbanisation de Touba par la formation d'un important marché parallèle qui dérègle le système de commercialisation, d'approvisionnement des huileries et de transformation des graines au Sénégal. La perception que les mourides se font aujourd'hui encore de ces structures d'encadrement révèle au demeurant la force de la mémoire. Le travail en général est très souvent inspiré de celui des champs. Le vocabulaire wolof-mouride comporte d'innombrables évocations et transpositions de la notion de travail dans les champs maraboutiques. Le sens de la bravoure et du mérite prend une connotation agricole. Des structures d'encadrement urbain revendiquent même l'appellation de *daara* qui semble plus leur convenir dans leurs nouvelles fonctions d'éducation et de production.

Le *daara* a été l'instrument de conquête foncière, de production agricole et de « prosélytisme¹¹³ ». Il est le lieu de formation du type d'homme dont la confrérie avait besoin pour reproduire le lien fondamental entre le disciple et son marabout, relation inégale mais recherchée et acceptée. Il exprime l'idée

112. Le mil produit est envoyé à Touba pour transformation en couscous devant servir à nourrir les disciples des *daara*. Ce travail est placé sous la responsabilité des chefs de lignages qui appellent les habitants de leur quartier. Cela est significatif du lien établi entre les activités rurales de la confrérie et sa capitale qui devient soit un marché, soit le lieu de transformation des produits. L'exemple de l'arachide est tout aussi expressif.

113. L. Nekkach, *Le Mouridisme depuis 1912*, Saint-Louis, Archives du Sénégal, 1952, p. 1.

d'une territorialisation rurale de la confrérie mouride, même au moment où elle construit sa ville. Certains *daara* implantés autour de Touba sont même des composantes du projet urbain. Ils ont souvent été refondés pour les besoins de l'urbanisation.

Refonder pour la mémoire

La construction du territoire mouride est loin d'avoir été un mouvement continu, et les motivations sont souvent très différentes : *ndigël*, décision personnelle ou lignagère, recherche de terres de culture, tentative de se soustraire à l'autorité française, etc. Il y a eu des flux et des reflux, des fondations et des refondations. Ce sont ces dernières qui reflètent le plus cette stratégie de satellisation et de préparation du « grand Touba », à partir d'une revalorisation symbolique des premières implantations pour en conserver la mémoire. Les deux exemples de refondation les plus connus sont *Darou Minan* (Darou Miname) et *Darou Manân* (Darou Marnane). Le premier a été fondé dans la période pendant laquelle Cheikh Ahmadou Bamba a vécu à Touba. Il constituait une sorte de retraite où le *Cheikh* avait fait construire une case et gardait certains effets. La refondation est l'œuvre de Serigne Bassirou qui, en 1936, a décidé de ne pas laisser la mémoire du lieu sombrer dans l'oubli, et de le reconstruire. Il renouvellera cette opération en 1955 pour en faire définitivement son village puis son quartier à Touba au moment où ses frères amorçaient tous leur installation dans la cité. De même, *Darou Manân* (Darou Marnane) a été refondé en 1944, juste après la mort de Mame Thierno. C'est son fils Serigne Abdourahmane qui est venu reconstruire l'ancien village confié à son père, et remis en activité les champs cultivés antérieurement. Gouye Mbind, autre quartier de Touba, a également été fondé par Serigne Bara, pour tirer profit du caractère sacré d'un baobab sur lequel « quiconque écrit son nom connaît la rédemption », et au pied duquel son père aurait séjourné. Same dont j'ai évoqué la fondation antérieure, est considéré par Nekkach comme une fondation de Bara Khoredia Mbacké, entre 1912 et 1915, alors que celui-ci n'a fait que recréer l'ancien village de son père. Si on regarde de plus près, plusieurs quartiers sont des « célébrations » de lieux de retraite ou de lieux ayant abrité des événements importants de la confrérie.

Cependant, la construction territoriale mouride a la particularité d'avoir d'abord « découvert » le cœur du territoire avant de conquérir le reste. Mais Touba, malgré sa fondation, est un projet continu. Et il semble qu'il le restera toujours.

Touba, du rêve-projet à la concession foncière

Touba, dont le site a été découvert en 1887, est la deuxième fondation de Cheikh Ahmadou Bamba. Elle revêt une signification particulière par rapport à toutes les autres fondations. Elle entre dans la série de tentatives de création de retraites spirituelles personnelles (Darou Salam, par exemple) ou de prise en charge des nouveaux disciples, qui ont imprimé le sacré dans cet espace constituant le cœur du pays mouride. Mais elle est surtout perçue par le fondateur comme le signe d'une révélation qui avec d'autres faits, notamment la « rencontre » avec le prophète, marque l'aboutissement de sa recherche mystique. En cela, Touba se particularise : ici, point de « divinités chthoniennes », de « descente du ciel » ou « d'une religion de la terre mère¹¹⁴ ». La création est le fait d'un agent religieux et a un sens religieux, mystique et soufi. Déjà avant la fondation proprement dite, Touba était d'abord un mythe, non celui de la confrérie qui n'était pas encore née, mais celui d'un ascète entièrement tourné vers le recueillement et la contemplation. L'approfondissement de la mystique *Qâdiriya*, notamment celle de la *Bekâyya* par ses branches *Sidiyya* et *Fadeliyya* mauritaniennes, et l'étude de plusieurs ouvrages soufis ont largement influencé sa pensée et, depuis plusieurs années déjà, le poussaient à s'isoler pour expérimenter le fruit de ces lectures¹¹⁵. Entre cette découverte-fondation et la concession foncière faite par les autorités coloniales pour la construction de la mosquée, Touba a suivi la trajectoire de vie de son fondateur qui, malgré exils et « résidences surveillées », a multiplié les efforts pour que le rêve de Cheikh Ahmadou Bamba concernant sa fondation se réalise.

Découverte du lieu et fondation : quand le mythe et la légende produisent le sacré

– La légende du moment fondateur

À Touba, la construction territoriale est d'abord une construction historique. L'histoire de la fondation, diversement racontée par les études et la « mémoire » mouride, est en fait une découverte. Elle confirme les propos de Mircea Eliade qui écrit dans *Traité d'histoire des religions* : « En fait, le lieu n'est jamais choisi par l'homme, il est simplement découvert par lui ; autrement dit, l'espace sacré se révèle à lui sous une forme ou sous une autre¹¹⁶. » Mais découverte ou fondation, elle donne une place de choix à la

114. J.-F. Vincent, D. Dory, R. Verdier (dir.), *Systèmes fonciers à la ville...*, op. cit., p. 20.

115. À Mbacké, il avait aménagé plusieurs lieux de retraite dans les forêts situées alentour, au point d'inquiéter sa famille.

116. Cité par C. A. Dièye, *Touba, signes et symboles*, op. cit., p. 69.

légende. Toutes les versions considèrent la découverte-fondation de Touba comme un moment d'inspiration divine, mais avec des variantes : avec ou sans Cheikh Ibra Fall, sur l'ordre de l'ange Gabriel, du prophète ou de Dieu. Nous trouvons également des différences sur la durée de la recherche ou de la retraite qui a abouti à la découverte, ou même sur l'espèce d'arbre associée à la fondation. Certaines versions font remonter le rêve de fondation plus loin. C'est le cas de celles de Coulon et de Cheikh Tidiane Sy, qui sont par ailleurs les plus longues et les plus complètes. Mais elles se ressemblent tellement que l'on est en droit de se demander si c'est une version « officielle » et qui en est l'auteur véritable.

Pour Coulon,

« A. Bamba... reçut de l'Archange Gabriel plusieurs révélations quant à sa mission de rénovateur de l'islam au Sénégal. Un jour, l'Ange lui ordonna de parcourir le pays afin de trouver l'endroit qui deviendrait le "lieu saint" où les mourides, et plus tard le monde entier, viendraient prier et faire pénitence et où il serait enterré. L'Ange Gabriel lui révéla également que ceux qui se rendraient en pèlerinage à son tombeau bénéficieraient des mêmes grâces que les fidèles qui vont se recueillir sur la tombe du prophète à Médine. A. Bamba, dit-on, chercha pendant trente ans. Un jour qu'il était parti de Diourbel vers le nord, il sentit en lui une force qui le guidait. Il savait que cette force n'était autre que la main de Dieu. De temps en temps, une lumière l'aveuglait et une langue de feu léchait les broussailles. Il parcourut ainsi le pays pendant quarante jours. Il avait dépassé l'emplacement actuel de Touba lorsque l'Ange Gabriel, se manifestant à nouveau, lui demanda de revenir sur ses pas. Il retourna jusqu'à un baobab et s'arrêta pour faire sa prière. Alors une grande lumière l'éblouit, et il sut qu'il était arrivé au lieu qu'il avait tant cherché. Il rit de contentement et à quinze kilomètres à la ronde les gens l'entendaient. Cet arbre est devenu le "baobab de la béatitude"¹¹⁷ ».

Cheikh Tidiane Sy lui consacre plusieurs pages à ce qu'il appelle « Touba, son caractère sacré, légendes s'y rapportant ». On notera la ressemblance entre les deux versions :

« Alors qu'il était encore très jeune, Ahmadou Bamba reçut par l'Archange Gabriel plusieurs révélations concernant son futur rôle d'apôtre rénovateur de l'islam au Sénégal. Un jour l'ange lui révéla qu'il devait se mettre en route pour chercher "l'endroit sacré" qui deviendrait le lieu de pèlerinage où les mourides, et plus tard le monde entier, viendraient faire pénitence et se sanctifier, ou lui-même serait enterré pour que les fidèles

117. C. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, op. cit., pp. 85-86.

puissent trouver à son tombeau les grâces qu'ils allaient demander à Médina sur la tombe de Mouhamed. Il chercha longtemps en vain, trente années dit la tradition. Or un jour qu'il était parti de Diourbel dans le nord, il sentit en lui une force qui le dirigeait. Obéissant à ce qu'il savait être la volonté divine, il passa à Mbacké puis continua à Darou Sallam. Par intermittence une lumière l'aveuglait tandis qu'une langue de feu léchait les broussailles (les traces en seraient encore visibles). Durant quarante jours, il parcourut ainsi le pays, peuplé alors de bêtes féroces : lions, panthères, hyènes. Il avait dépassé l'emplacement actuel de Touba, lorsque l'Ange Gabriel se manifesta pour lui dire de revenir sur ses pas. Il retourna ainsi jusqu'à un baobab et s'y arrêta pour faire sa prière. Tandis qu'il était prosterné, front contre terre, il aperçut «le poisson-qui-soutient-le-monde». Une grande clarté se fit, et «il sut qu'il était arrivé au lieu qu'il cherchait sur l'ordre de Dieu : TOUBA». Il rit de contentement et à quinze kilomètres à la ronde (les gens) l'entendirent, puis il rendit grâce à Dieu¹¹⁸. »

Ces versions légendaires sont exposées par les auteurs pour mettre en exergue la place des mythes et légendes dans les croyances et la religiosité. La construction territoriale en a également besoin. Comme dans toute légende, il y a des vérités, des exagérations et des inventions. Les analyses faites précédemment sur l'itinéraire des fondations de Cheikh Ahmadou Bamba sont en contradiction flagrante avec certains faits relatés dans ces versions. La première contradiction relevée concerne la « recherche » de Cheikh Ahmadou Bamba qui aurait duré trente ans. Cela revient à dire qu'il aurait commencé à l'âge de quatre ans. La deuxième concerne le lieu à partir duquel il aurait entamé la recherche. Dans les deux versions, il s'agit de Diourbel, alors que Cheikh Ahmadou Bamba n'y avait jamais été avant 1912, date à laquelle il y a été assigné en résidence surveillée. La troisième remarque pose en plus de la légende, la question des traductions d'entretiens, souvent mal faites. « Le poisson-qui-soutient-le-monde » n'est pas une nouvelle croyance liée à « l'islam noir », et qui donnerait une nouvelle théorie scientifique ou mythique relative à la cosmogonie. Le terme de « poisson » est utilisé en milieu wolof pour désigner un morceau de bois de deux mètres environ et ayant à son bout la forme d'une queue de poisson. Il est souvent utilisé comme support de case ou de construction en bois. Des exemples d'erreurs simples de ce genre pourraient être multipliés.

La mémoire orale mouride compte des dizaines de versions sur la découverte-fondation de Touba et sur plusieurs événements concernant Cheikh Ahmadou Bamba ou la confrérie. Certaines versions sont manipulées pour servir une cause ou une autre, une personne ou une autre, et sont révé-

118. C.T. Sy, *La Confrérie sénégalaise des mourides*, Présence africaine, 1969, p. 314.

latrices d'enjeux de pouvoirs qui structurent le territoire. Nombre de croyances, de manifestations rituelles, ainsi que la sacralité de certains lieux sont pourtant liées à ces légendes colportées et amplifiées par la tradition orale qui a toujours beaucoup servi la recherche sur la confrérie. Certaines d'entre elles reprennent des croyances et thèmes observés dans d'autres régions ou pour d'autres religions : c'est le cas notamment de l'équivalence avec les lieux saints de La Mecque ou du « transfert de sainteté¹¹⁹ ». Je ne dérogerai pas à la règle qui veut que chaque recherche apporte sa version. Celle-ci¹²⁰ est beaucoup moins teintée de légendes fantastiques. Trois ans après la fondation de Darou Salam, le *serigne* à la suite d'une *khalwatou*¹²¹ de 30 à 40 jours au pied d'un *sékhaw* (*combretum micrantum*) situé aujourd'hui à l'est de Ndam et donnant son nom à un sous-quartier, reçoit l'ordre de fonder Touba. Depuis ce moment, son unique souci était de découvrir Touba. Arrivé à l'emplacement actuel de la mosquée où il y avait un *bepp* (*sterculea*), il eut la révélation et ceintura littéralement l'arbre en s'écriant : « Voici l'arbre de la béatitude. » C'est au pied de cet arbre qu'un chasseur peul du nom de Boubou Dia le découvre et avertit disciples et parents qui étaient déjà à sa recherche depuis plusieurs jours. Pour retrouver le chemin dans la végétation touffue, celui-ci avait pris la précaution de couper les bouts de *nguer* (*nguiera senegalensis*) qui menaient à lui. Boubou Dia habitait aux environs de l'emplacement actuel de Ndam qui n'avait pas encore été fondé.

La sacralisation de la fondation est ainsi amorcée et le caractère sacré de la ville est sans doute d'abord le fait des « prédictions » de *Matlaboul Fawzaïni*. Mais la tradition orale a également émis ou amplifié un corps de croyances et d'affirmations prêtées à Cheikh Ahmadou Bamba, et qui influencent souvent plus que les écrits, les pratiques des habitants ou pèlerins. Il aurait notamment déclaré que sa ville « n'appartiendra jamais à personne d'autre ». Il s'agit peut-être là d'une des origines du statut particulier de la ville. Plusieurs autres disciples ont déclaré avoir entendu Cheikh Ahmadou Bamba dire : « Si on enterrait tous les morts à Touba, l'enfer n'aurait pas d'habitants, parce qu'au lieu d'être jugé sur ses actes, le mort enterré à Touba est jugé sur mes actes », ou encore « je m'occuperai personnellement de la vie des habitants de Touba » et « Touba se développera en temps difficile¹²² ». C'est sans doute par le mécanisme de

119. Gascon et Hirsch, « Les espaces sacrés comme lieux de confluence religieuse en Éthiopie », *C.E.A.*, 128, XXXII-4, 1992, pp. 689-704.

120. Elle provient d'entretiens avec Serigne Saliou Kâ, marabout, fils d'un *cheikh* de la confrérie, août 1994.

121. Retraite ésotérique ayant un sens mystique profond chez les soufis.

122. Entretiens personnels, août 1994.

l'oralité que les prières de *Matlaboul Fawzaïni* sont devenues des prédictions, et par la suite des projets.

Son fils et biographe ne revient pas sur les circonstances de la découverte mais donne d'autres motivations dont l'une est attribuée à Cheikh Ahmadou Bamba :

« La raison pour laquelle je les aime [Touba et Darou Salam] plus que les autres villages, réside dans la sincérité de l'intention qui m'a inspiré l'idée de les construire. [En effet,] je n'y suis pas venu pour suivre les traces d'un ancêtre, ni pour chercher un site propice à la culture, ni pour découvrir un pâturage. Mais [je m'y suis installé] uniquement pour adorer Dieu l'Unique, avec Son autorisation et Son agrément. » « Situé au milieu d'un désert sans eau, donc sans culture, qui ne pouvait être atteint qu'à grand-peine et qu'on n'habitait qu'avec la volonté de se détacher des hommes¹²³. »

Ainsi Touba devait également constituer un test pour les centaines de nouveaux disciples, issus des différentes couches de la société wolof et dont la sincérité de la foi n'était pas tout à fait établie. La fondation était organisée autour de sa concession que certains situent sur l'emplacement actuel de la mosquée. Mais, en réalité, elle changeait souvent de site, suivant l'inspiration de Cheikh Ahmadou Bamba¹²⁴, avant qu'il ne fonde définitivement Darou Khoudoss (la demeure du Très Saint). D'où une dispersion des lieux où il a vécu, qui a donné naissance aux premiers espaces sacrés de ce qui est devenu la ville. D'autres lieux de prière habituels ou ponctuels et des arbres s'y ajoutent pour constituer les premiers témoins de l'histoire de la confrérie à Touba. C'est dans cette concession initiale et à cette époque qu'il a écrit le poème considéré comme l'acte de naissance de la « cité bénite » de Touba : *Matlaboul Fawzaïni*¹²⁵ (La recherche des deux bonheurs).

Les écrits de Cheikh Ahmadou Bamba autant que la tradition orale mouride éclairent le sens de cette fondation, son caractère sacré et mystique, ainsi que les représentations que les mourides se font de la ville¹²⁶.

Parmi les habitants de la première heure, Khadim Mbacké distingue les « disciples » et les « adeptes ». Ces derniers « étaient de ceux qui ne s'intéressaient qu'à la personne du Cheikh » tandis qu'un tri isolait la bonne

123. S.B. Mbacké, *Les Bienfaits de l'Éternel...*, op. cit., p. 44.

124. Serigne Saliou Kâ, fils du poète Moussa Kâ, raconte : « il se levait un jour et demandait qu'on détruise la maison, une autre fois, il demandait qu'on la décale vers l'est ou le nord en gardant une partie de la concession », entretien personnel.

125. Serigne Saliou Kâ précise que c'est avant la fondation de Darou Khoudoss, au moment où la concession du Cheikh se situait entre la demeure actuelle de Serigne Saliou et *Aïnou Rahmati*.

126. Entretien personnel, août 1994 : il aurait également prédit « que Touba se développerait en temps de crise ».

graine (les disciples), embryon de la future confrérie¹²⁷. C'est l'arrivée de ces « adeptes » à Touba qui a suscité la crainte des autorités coloniales. Elles s'inquiétèrent très vite de « l'installation du serigne dans la brousse du Ferlo, entre Diolof, Cayor et Baol, à distance égale des fleuves Sénégal et Gambie¹²⁸ », point stratégique dont l'occupation pouvait devenir dangereuse à leurs yeux. Les actions d'intimidation du gouverneur Clément Thomas et la volonté d'éloigner les « disciples » poussèrent Cheikh Ahmadou Bamba à aller s'installer en mars 1895 avec 500 disciples « dans le canton de Bakkal (Diolof), entre Thiéamine et Melekh, et à y fonder un village (situé à une cinquantaine de kilomètres au nord-est) auquel il donna encore le nom de Touba¹²⁹ ». La prétendue fondation d'un nouveau Touba suscite plusieurs questions : que signifie cette fondation par rapport à la première ? N'en est-on pas là à la première reproduction toponymique qui connaîtra une multiplication à partir de la conquête foncière du bassin arachidier ? Il me semble que Touba-Djolof n'est qu'une nouvelle tentative de créer une société imperméable après l'envahissement du premier Touba par les « adeptes ».

– Touba, le mythe de la consécration

* L'origine du nom

L'origine du nom a fait l'objet de plusieurs explications que suggèrent des récits de la « tradition islamique », la richesse de la racine arabe du mot, et même sa « wolofisation » qui pourtant est antérieure à la naissance de Touba. Selon l'opinion générale des commentateurs qui se réfèrent à des propos du prophète Mouhamed (*Hadith*), il s'agirait du nom d'un arbre merveilleux du paradis, qui est considéré par les mystiques musulmans comme la troisième merveille du monde après « la montagne de Qâf » et le « noyau qui illumine la nuit¹³⁰ ».

« Dieu planta l'arbre Touba de Sa Main dans le jardin paradisiaque du Séjour Immortel appelé Éden (Adn), et l'étendit à tel point que ses branches atteignirent l'Enceinte du Paradis. Aucun fruit ne s'y trouve sans que de son

127. Abdou Lô, chef de village de Ndam, souligne que ce tri avait lieu chez Serigne Dame Abdourahmane Lô où les étudiants étaient envoyés en stage à la fin duquel il se prononçait pour son maintien ou pas. Les bons *taalibe* étaient qualifiés de « bons récipients », entretien personnel, novembre 1995.

128. P. Marty, *Les Mourides d'Ahmadou Bamba*, Rapport à M. le gouverneur général de l'Afrique occidentale, Paris, collection de la Revue du monde musulman, Ernest Leroux éditeur, 1913, p. 7.

129. *Ibid.*, p. 8. Ce village n'est en fait qu'une refondation de Mbacké Bâri, premier village d'implantation des Mbacké dans le pays wolof.

130. C. A. Dièye, *Touba, signes et symboles*, *op. cit.*, p. 41.

enveloppe n'apparaissent les ornements et les manteaux dont sont revêtues les portes du Paradis. L'arbre Touba a le privilège d'avoir été créé par la "main de Dieu". Sache que l'arbre Touba est au Paradis ce qu'Adam est à ses descendants : Allah le planta et lui insuffla de Son Esprit. C'est de la même manière qu'Allah insuffla à Marie de telle sorte que Jésus put vivifier les morts et guérir l'aveugle et le lépreux¹³¹. »

L'arbre Touba a d'ailleurs inspiré Victor Hugo dans ces vers¹³² :

« ... Ou le fruit de Tuba, de cet arbre si grand
Qu'un cheval au galop, met toujours en courant,
Cent ans à sortir de son ombre ? »

Une autre tradition islamique fait état de cet

« arbre du paradis sur les feuilles duquel sont inscrites pour chaque humain ses bonnes et ses mauvaises actions. Et chaque feuille, en tombant, provoque inexorablement la mort d'un individu, celui qui y a ses actions notées. Elle est alors conservée pour le jugement dernier¹³³ ».

Mais c'est surtout la prononciation de Touba qui renvoie à d'autres sens, comme le suggère Cheikh Tidiane Sy. Ainsi, le *Tûb* « normal » se traduit par « action de revenir à Dieu par la pénitence » ou « contrition ». C'est ce sens qui a été sans doute wolofisé et est traduit par « se convertir ». Une princi-pauté du nom de Toubé a été créée dès le XII^e siècle « par les premiers Wolof de la région convertis à l'islam¹³⁴ », et aujourd'hui encore plusieurs villages wolof portent le même nom. C'est également ce sens qui a inspiré, d'après Eric Ross, le nom de plusieurs lieux saints de l'islam. Il donne l'exemple de l'une des entrées d'une porte double (pour juifs et musulmans) à Jérusalem, qui porte le nom de « Entrée du repentir » (Bab-et-Tûba), en souvenir du repentir de David. En outre, le toponyme est aussi celui de localités ivoiriennes, guinéennes et maliennes, parfois antérieures à Touba, et qui n'ont rien à voir avec le mouridisme excepté l'influence de l'islam¹³⁵. Le *Tûb* « aspirant » peut être traduit par « affluence », « rassemblement » et est

131. *Ibid.*, p. 42, citant Ibn Arabi dans son *Futuhât*.

132. *Les Orientales* : « L'enfant » (vers 28-30).

133. C.T. Sy, *La Confrérie sénégalaise...*, *op. cit.*, p. 314.

134. A.B. Diop, *La Société wolof. Tradition et changement*, Paris, Karthala, 1981, p. 215.

135. Eric Ross précise qu'en Guinée, le toponyme est associé aux activités religieuses d'une famille maraboutique venue du Fouta-Toro. Voir également L.G. Quimby, « History as identity the Jaaxanke and the founding of Tuuba », in *Bulletin de l'IFAN*, tome 37, série B, n° 3, 1975, p. 612. Une alliance des Touba est d'ailleurs en constitution. Son premier congrès était prévu en 1997... à Gorée.

évoqué par Cheikh Tidiane Sy comme une origine possible du nom de Touba. Mieux, *Taïba*, autre nom de Médine, est de la même racine que *Touba*. Ce qui est un argument de plus pour le parallélisme que les analyses font souvent avec Médine, ville religieuse qui abrite le tombeau du prophète Mohamed. La prononciation « emphatique » est par contre celle du Coran qui recoupe celle de l'écriture adoptée par Cheikh Ahmadou Bamba dans ses poèmes. Diversement traduit selon les commentaires, il provient de la sourate « Le Tonnerre », verset 29 qui dit : « Ceux qui sont fidèles et qui se comportent d'une manière intègre, prospérité à eux et l'excellence d'un lieu de retour¹³⁶. » *Touba* qui signifie dans ce contexte « prospérité », ou « le plus grand bien¹³⁷ » a souvent été traduit également par « bonheur » ou « félicité ». De ce point de vue, ce n'est pas à l'origine le nom d'un lieu, mais l'expression d'une étape heureuse de la quête mystique, qui avait connu un tournant décisif, que Cheikh Ahmadou Bamba a exprimée à travers le fameux appel : « Quiconque se confie à moi est préservé contre le trouble de ce bas monde et du jour du jugement », ou encore « Dieu m'a donné l'ordre de proclamer que je suis un refuge, une protection, un asile afin que ceux qui désirent le bien ici-bas et puis dans l'autre monde, cherchent refuge auprès de moi ». La volonté de traduire une réussite ou un pouvoir charismatique sur l'espace est une constante de la confrérie, aussi bien dans sa territorialisation rurale qu'au moment de son implantation urbaine. « Prospérité » et « l'excellence d'un lieu de retour » peuvent être considérées par ailleurs comme les fondements de l'extrême mobilité des mourides, et surtout du sens du retour. L'acte de fondation est un moyen d'affirmation et le village est le signe de sa pérennité. Pour Cheikh Ahmadou Bamba, les noms des fondations commençaient très souvent par *darou*, qui veut dire « demeure » ou « maison », et par extension « village » ou « communauté ». Mais ce préfixe est toujours suivi par un des « noms de Dieu » que lui inspire le moment ou l'objectif de la fondation. L'origine coranique de *Touba* est confirmée par Cheikh Ahmadou Bamba à travers son poème *Touba la houm wa housnoul mahabine*, acrostiche à partir du verset évoqué. Son premier khalife qui a appelé sa première fondation de village « *housnoul Mahabine* » (l'excellence d'un lieu de retour) en a fourni une preuve supplémentaire. Le village, plus connu sous le nom de Tindody, est situé à 5 kilomètres environ au nord-est de Touba.

Le caractère mystique du nom choisi par Cheikh Ahmadou Bamba pour sa ville se lit également à travers la valeur numérologique du nom. Les cinq lettres qui le composent font un total de vingt-huit qui est un chiffre très symbolique, correspondant « au nombre de jours du mois lunaire ou encore

136. D'après une traduction proposée par Dièye dans *Touba, signes et symboles, op. cit.*, p. 39.

137. Selon les traductions.

au nombre de mots formant l'intégralité de la Fatiha, sourate mère du Coran¹³⁸ » et indispensable pour la prière dans l'islam.

Mais, contrairement à d'autres villes saintes, c'est un poème qui constitue l'acte fondateur de la ville et de sa construction territoriale.

* *Matlaboul Fawzaïni* : un poème fondateur

L'analyse du poème, qui fait penser à un acte de naissance de la ville, est utile, parce qu'elle fait ressortir l'étendue des ambitions que Cheikh Ahmadou Bamba nourrissait pour la ville. Le poème est intitulé *Matlaboul Fawzaïni* que l'on traduit par « La recherche des deux bonheurs (ici-bas et après la mort)¹³⁹ ». La date d'écriture de ce poème n'a pu être définie de manière précise parce que Cheikh Ahmadou Bamba ne datait pas souvent ses œuvres. Mais il est établi qu'il a été écrit par le fondateur de la ville entre 1887 et 1895, période pendant laquelle il a vécu à Touba. Ce poème se singularise par la richesse des informations qu'il fournit sur la représentation que le fondateur se fait de sa fondation, et par l'éclairage qu'il jette sur le symbolisme de la ville. Il permet surtout de faire la part des choses en ce qui concerne tous les mythes, croyances et légendes, fondés ou non, mais émis par l'histoire ou la tradition orale, et nourris par les disciples et les Toubiens. C'est un ensemble de prières adressées à Dieu et portant essentiellement sur la ville. Elles expriment surtout l'amour de Cheikh Ahmadou Bamba pour Touba, qui semblait constituer une sorte de lieu de « recueil des grâces » obtenues après plusieurs années de quête mystique.

Matlaboul Fawzaïni montre aussi un début de prise en charge par le fondateur, du besoin de constitution d'une communauté autonome, prélude à la formation de la confrérie, mais surtout informe sur son perfectionnement spirituel propre. Le fait que, dans la confrérie, l'on considère *Matlaboul Fawzaïni* comme un florilège de projets précis pour la ville, tranche avec la construction poétique sous forme de prières. Et cela pose la question de l'interprétation du texte, la confrérie considérant toutes les prières de Cheikh Ahmadou Bamba comme exaucées au moment où elles sont formulées. Certains estiment même que c'est par humilité que le *Cheikh* exprime en prières, des grâces et bienfaits qui lui avaient été déjà accordés, et donnent comme preuve que la plupart des prières concernant Touba ont été exaucées (ou le seront bientôt). En réalité, ces prières sont pour les mourides des prédictions qui se réaliseront nécessairement. Cette interprétation est d'abord celle des khalifes qui se sont succédé, et qui ont tour à tour marqué l'espace par la construction d'équipements qui recourent les ambitions du fondateur.

138. C. A. Dièye, *Touba, signes et symboles*, op. cit., p. 45.

139. Khadim Mbacké, entretien personnel.

Ils sont de ce fait les tenants d'une vision globale de la ville, dont ils se sont évertués à perpétuer le symbolisme.

Touba, ville sainte

La sainteté d'un lieu se réfère aux croyances et manifestations qui lui sont attachées, mais surtout à sa nomination ou sa consécration par la divinité. Dans l'islam, les lieux dits saints sont liés aux événements qui ont rythmé sa naissance et son développement, ou à la vie du prophète Mohamed. La Mecque et Médine sont les lieux saints par excellence. La comparaison qui est souvent faite entre Touba et d'autres lieux saints de l'islam a été voulue par Cheikh Ahmadou Bamba et est à l'origine du statut « saint » de la ville. Plusieurs allusions à La Mecque et à Médine le laissent penser. Ces passages du texte reflètent même un certain parallélisme :

« Fais de ma demeure la cité bénite de Touba un lieu qui accorde le bénéfique charismatique du pèlerinage à celui qui a le vœu de l'accomplir mais est indigent et incapable d'aller à La Mecque. »

Toute ville religieuse n'est pas une ville sainte, mais Touba de par cette référence à La Mecque et à Médine est considérée comme telle. Le pèlerinage en est un signe. C'est la « sainteté » qui fait le pèlerinage et non l'inverse. Le « transfert de sainteté » est un phénomène qu'on retrouve dans plusieurs pays et pour d'autres religions. C'est le cas pour les « nouvelles Jérusalem » d'Éthiopie¹⁴⁰. Le parallélisme entre lieux saints ressort également du texte à travers la reprise de prières formulées pour La Mecque à propos du thème de la protection.

L'obsession de la « protection », à travers Matlaboul Fawzaïni

La « protection » qui est une composante importante de l'appropriation territoriale est récurrente dans les prières de *Matlaboul Fawzaïni* concernant Touba. Dès le préambule, l'auteur s'inspire de formules de prières utilisées ou conseillées par des prophètes (Abraham et Mohamed) pour la protection de La Mecque ou de Médine. Et tout le long du texte, la protection est

140. Gascon et Hirsch, « Les espaces sacrés comme lieux de confluence religieuse en Éthiopie », art. cit., p. 690. Cheikh Abdoulaye Dièye écarte cependant toute comparaison entre Touba et les autres lieux saints en invoquant cette prière de Cheikh Ahmadou Bamba dans *Matlaboul Fawzaïni* qui témoigne de l'estime supérieure qu'il tenait La Mecque et Médine : « Ô mon Seigneur ! Ô mon Seigneur ! Ô mon Seigneur ! Accepte mon invocation pour la Ka'ba Ta maison honorable, par Médine, la ville de Ton envoyé honorable, par la Sainte Maison Jérusalem, par la Maison Céleste Baytil Ma'nou. » Cité dans Dièye, *Touba, signes et symboles*, op. cit., p. 37.

demeurée un thème central. La représentation de la ville idéale transparait à travers l'idée de « protection totale » et « éternelle » qui est très révélatrice de la place du sacré et du symbolique à Touba. Les mourides perçoivent ainsi *Matlaboul Fawzaïni* comme un garant de leur sécurité et un obstacle insurmontable pour toute menace sur la ville. Le contenu des vers qui suivent montre, en outre, les contraintes liées au milieu au moment de la fondation.

« Protège-nous contre les fauves, les serpents, les scorpions, les voleurs et les bandits, les fétichistes, le mauvais œil, le mal provenant des djinns et celui des hommes... »

« Éloigne de moi et de mes demeures tout ce qui est générateur de disgrâce... »

« Épargne-nous des maux de cette période et de ceux d'autres, des nazaréens, des juifs, de Satan, des mécréants, des djinns, des "dadjal", des noirs et des blancs, de l'est et de l'ouest, et de tout provenant des terres et des cieux, apparent ou caché... »

« Protège-nous de toute catastrophe, provenant des cieux, des terres ou de l'espace situé entre les deux, Ô Toi Maître des cieux... »

« Toi qui éloignes le mal, les difficultés, les obstacles, par la grâce du prophète, éloigne tout mal de mes demeures... »

« Fais de cette cité un espace (délimité) protégé éternellement. »

Au-delà de la ville, le sentiment d'insécurité de l'auteur, dont la recherche mystique était menacée par l'afflux de disciples et les persécutions des autorités coloniales, inquiétées par son prestige, apparaît en filigrane tout le long du texte, et est exprimé par ces vers :

« Fais de ma demeure (ou cité), un lieu de droiture et éloigne de moi tout contrevenant. »

« Éloigne de moi toute personne qui ne tend pas vers Toi. »

La fondation de Touba a donc indéniablement un sens religieux qui reprend le thème de l'hégire, modèle d'exil et de fondation dans l'islam. Mais retraite ou refuge spirituel, Touba n'en est pas indifférent au « matériel », du point de vue de Cheikh Ahmadou Bamba.

Ville bienfaitrice et rédemptrice

La territorialisation doit également être une appropriation économique qui pérennise le territoire. La représentation idéalisée que les mourides se font de la ville, éclairée par *Matlaboul Fawzaïni* à travers le thème de la « protection », se nourrit également des « bienfaits » matériels et spirituels

sollicités en abondance. Touba devait être un nouveau « pôle » à l'image de son fondateur. Un pôle ne peut tenir sur une seule fonction. Et Cheikh Ahmadou Bamba savait que des activités de production étaient indispensables pour sa pérennisation. Les *daara* mourides qu'il a initiés fonctionnent selon cette logique. L'agriculture était la seule activité productive qu'il était possible d'envisager à l'époque de la fondation-découverte. La fonction économique est souhaitée avec force à travers *Matlaboul Fawzaïni*. L'ambivalence du mouridisme est soulignée de nouveau par ces vers :

« ... Et faites de Touba une cité pleine de lumière, de miséricorde, et de richesse, en temps de crise ou en temps d'opulence... »

« ... Fais affluer tout ce qui est bien-être et bienfait du patrimoine des six côtés de la planète vers ma demeure, la cité bénite de Touba, immunise la réputation de ma demeure de toute impureté de ce monde et dans l'autre... »

« Faites mon Dieu que ma cité Touba soit éternellement à l'image de son nom, par la grâce du meilleur de tes serviteurs. »

« Absous toute personne qui viendrait ici pour me servir et pour me rendre visite. »

« Faites éternellement de sa terre, un espace de richesse, de sécurité, d'assistance, et de facilité. »

« ... et fais d'elle une ville qui sort ses habitants de l'obscurité vers la lumière, et éloigne-la de tout fauteur... »

« ... Absous celui qui élit droit de cité à Touba et quiconque s'y rend en signe de piété, de leurs péchés premiers et derniers... »

« Dieu m'a dirigé par sa grâce vers un lieu où il a éloigné de moi tous les obstacles. »

L'objectif de la fondation de Touba était surtout pour Cheikh Ahmadou Bamba de trouver « la prospérité » dans « l'excellence d'un lieu de retour » qu'il fallait cependant construire. Touba est avant tout « la ville où les actes seraient agréés ».

Pôle religieux et scientifique

Refuge spirituel, espace économique, Touba devait également remplir sa fonction religieuse, qui, par tradition et par nécessité, s'appuie sur un lieu de culte et des structures d'éducation. C'est sans doute avec ces deux fonctions que *Matlaboul Fawzaïni* a joué le plus le rôle de « carnet de projets ». Les khalifes qui se sont succédé ont fait de leur réalisation un credo et un instrument de mobilisation. La grande mosquée était le projet le plus important, et l'université est sous-entendue.

« Absous les volontaires qui ont bâti l'édifice si élevé de ma demeure, la cité bénite de Touba, de leurs péchés du passé et de l'avenir ; absous tous ceux qui avaient la charge de l'ordonnance des travaux de l'édifice, de leurs péchés initiaux et finaux. »

« Absous également tous ceux qui leurs sont venus en aide dans cet édifice qui, par Ta gloire, s'est érigé – ô combien majestueux ! – de leurs péchés premiers et derniers. »

Ces deux vers présentent un intérêt important. Ils soulignent tout d'abord l'ambition de Cheikh Ahmadou Bamba concernant la grande mosquée de Touba. Le problème, c'est le temps utilisé (au passé) qui peut laisser penser qu'ils ont été écrits après son achèvement. En réalité, ils montrent la force du rêve du fondateur et informent sur sa puissance mystique qui lui permet de voir l'avenir en toutes circonstances. En tout cas, c'est comme cela que les mourides le pensent.

« Accorde-moi à Touba une science utile, élevée, et de référence, qui va avec la crainte de Dieu. »

« Faites de ma cité, une cité de miséricorde, de droiture, de connaissance de Dieu, d'agrément, de sainteté, de vérité, de sécurité, de sunna, de protection contre le *bida'a*, et éternellement une référence en matière de sciences religieuses, de réflexion, et de compréhension, une cité de correction... »

« ... Faites en une de vos cités préférées sur notre terre, et celle du prophète... »

« Je te confie éternellement mon âme, mon corps, ma foi, mes compagnons, mes fils, ma cité, dans ce monde-ci comme dans l'autre, absous les fautes commises partout, et épargne l'enfer à mes disciples, à mes parents proches ou par la foi... »

« Faites que chaque repas ou boisson prise à Touba signifie l'absolution de celui qui l'a pris. »

Omniprésence de la mystique et du mythe. L'urbanisation de Touba était prédite et ses fonctions annoncées. Comment, en effet, parler avec autant d'insistance de « l'édifice », que l'on ne peut s'empêcher d'assimiler à la mosquée, alors que Touba était encore composé de quelques cases ? Cette prédiction peut être regardée comme le premier appel au peuplement. La confrérie mouride est née en milieu rural, mais elle a toujours rêvé de ville, de sa ville. La mosquée que se sont donnée les mourides est le symbole de la puissance des prédictions de Cheikh Ahmadou Bamba. Et l'urbanisation de Touba est son corollaire et une preuve de plus. La réalisation du projet par ses successeurs est la preuve de son audience. Le poème peut ainsi s'assimiler à un *ndigël*.

Charges mystique et sacrée, rôles économique et scientifique, telles sont les logiques que Touba devait conjuguer, d'après *Matlaboul Fawzaïni*, pour être à la fois une retraite spirituelle et la capitale de la confrérie mouride. Le poème postule de manière assez claire, par ailleurs, le contrôle de Touba par un groupe alors que la confrérie ne naîtra que plusieurs années après. Le concept de territoire mouride est né à partir de ce rêve puissant qui a créé cet espace en le délimitant et en le protégeant. Mais ici, le sacré qui détermine le territoire est issu d'un rêve fondateur. L'importance de Touba pour le fondateur sera réaffirmée par la suite à travers plusieurs autres écrits de Cheikh Ahmadou Bamba. Pendant l'exil, le retour à Touba symbolisait la liberté, tandis que « la protection » est le thème qui revient le plus souvent dans les évocations de la ville. Les vers qui suivent montrent une certaine continuité avec l'esprit de *Matlaboul Fawzaïni* :

« Seigneur, exaucez, et accomplissez mes intentions à Touba, où à cause de vous, des édifices sont réalisés pour vous... »

« Je suis l'hôte du Généreux qui assure son hospitalité par le mot "soit", il est temps qu'on me vienne en aide à mon Touba. »

« Facilitez mon retour à Touba, protégez-moi et évitez-moi les nuisances des créatures, rendez mon séjour agréable là-bas. » Vers tirés du poème *Walakhad karamnâ*.

« Celui qui m'a protégé contre le danger là-bas, m'a invité vers ma demeure qu'est Touba. »

« Il lui revient de ma part à Touba, une formidable gratitude par laquelle, j'imite les pôles. » Tirés de *Inani houstou*, p. 295.

« Donnez-moi à Darou Salam comme à Touba, ce qui dépasse mes espérances. » Tiré de *Darou Salam, Touba wa Daroul Minan*.

Matlaboul Fawzaïni et tous les poèmes de Cheikh Ahmadou Bamba témoignent, de manière plus globale, d'une forte tendance à l'écriture, pour le fondateur de Touba qui, depuis son jeune âge, s'est distingué par une maîtrise exceptionnelle de l'arabe. Toute sa vie durant, malgré les péripéties de l'exil et de la détention, le Cheikh avait fait de ses poèmes, ses témoins pour ses épreuves et pour ses victoires. Et ses écrits sont donc riches d'informations qui permettent aux mourides de comprendre l'histoire de leur confrérie. Peu de recherches se sont réellement intéressées aux poèmes du Cheikh. Le mérite de Fernand Dumont ne sera jamais assez souligné de ce point de vue. Les œuvres qu'il a traduites ont comblé un certain manque de la recherche. Mais ses traductions ne concernaient qu'une infime partie des œuvres du Cheikh dont certaines ne sont pas encore dévoilées, alors que d'autres sont publiées au compte-gouttes. L'histoire de ses œuvres reflète certainement celle de la confrérie, et un effort de traduction est indispensable,

pour aller au-delà des sources écrites coloniales teintées de l'idéologie d'origine¹⁴¹. Mais la tradition orale mouride, à travers les légendes qu'elle a véhiculées, a également perpétué et amplifié le rêve.

Touba-projet : la dynamique empêchée par la déportation du fondateur

Le rêve est devenu un arbre autour duquel la cité devait naître. La première opération réalisée à propos de la ville est le débroussaillage du pourtour de l'arbre et la construction d'une clôture faite de branchages de *nguer* (*nguiera senegalensis*). Sur cette opération qui paraît anodine, la mémoire collective mouride garde jalousement tous les détails, qui prennent une signification particulière aujourd'hui. En effet, cela représente une source de légitimité confrérique pour les descendants des disciples de l'époque qui sont des exemples de foi, du fait des difficultés qu'ils ont dû affronter. C'est donc avec soin que l'on donne la liste des seize ayant participé à l'opération :

« Momar Dia, Adama Sall, Mamadou Lamine Diagne, Ahmadou Guèye Babou, Momar Bouso, Massamba Bouso, Mayacine Oumy, Ahmadou Makhtar Dieng, Makhtar Penda Dieng, Dame Lô (Serigne Dame Abdourahmane Lô), Ahmadou Hadiara, Boubou Dia, Amar Socé, Amar Mbaye Ngoye, Ibrahima Guèye, Souna Kandji¹⁴². »

Le projet venait ainsi de démarrer. Pendant sept années, Cheikh Ahmadou Bamba vécut à Touba et dans ses environs, marquant l'espace à travers chaque journée passée sur un lieu, chaque prière, chaque action personnelle ou en faveur de la famille, des proches parents, des disciples. Déjà, à l'arrivée des premiers disciples, il leur indique l'espace qui devait être réservé à son tombeau, et celui où la mosquée devait être construite. Cheikh Ibra Fall y plante un *yir* (morceau de bois) pour le matérialiser. Ce *yir* est encore conservé intact dans son mausolée après qu'il l'eut porté sur lui après la mort du *Cheikh*. La fondation proprement dite a duré plusieurs mois,

141. La bibliothèque de Touba, qui n'a pas été inaugurée depuis sa construction il y a vingt ans, devrait jouer un rôle plus important de publication et de traduction, pour combler ce manque. Des œuvres traduites existent, mais ne correspondent pas toujours aux besoins. C'était mon cas. L'analyse de *Matlaboul Fawzaini*, et de plusieurs autres vers où le nom de Touba est évoqué, n'a été possible que grâce au personnel de la bibliothèque de Touba, dont je loue encore une fois le professionnalisme et la capacité de recul.

142. Abdou Lô, chef de village de Ndamé, dit tenir l'information d'un certain Cheikh Adama Sall. « Voilà ceux qui ont fondé Touba, quand le marabout a eu le *ndigël*... Ceux qui peuvent te donner cette information avec autant de précision ne sont pas nombreux, et je crois que c'est la première information dont il faut disposer pour une étude sur Touba » a-t-il ajouté.

pendant lesquels Cheikh Ahmadou Bamba s'isolait dans les environs malgré les dangers que comptait la brousse. Son premier espace de prédilection est le pied d'un baobab, situé à quelques dizaines de mètres à l'est de l'emplacement de la mosquée. Le « baobab de la rédemption » ou « *Gouye Tékhé* » a souvent été confondu avec l'arbre fondateur qui était un « *bepp* » situé au beau milieu de la place. C'est sur l'emplacement de ce dernier que le *Cheikh* a été enterré, et autour de lui que la mosquée a été construite. Il y a également plusieurs autres baobabs, « *Gouye Mbind* », « *Gouye Siyaré* », « *Gouye Ndawène* » qui ont acquis un caractère sacré du fait de Cheikh Ahmadou Bamba, et qui ont donné leur nom aux quartiers nés autour d'eux. Ils font l'objet de visites pieuses pendant les pèlerinages, au même titre que plusieurs autres lieux : *Darou Minan* (la demeure des bienfaits), situé à une centaine de mètres au sud-ouest de la mosquée, le lieu devenu Guédé Gaye où il a passé une journée de prière (à 300 mètres environ de la mosquée vers le nord-est), sont les plus en vue, les lieux où le fondateur aurait enterré une partie de ses écrits. Sur l'un deux à 20 mètres (à l'est) de l'enceinte de la mosquée, un puits a été creusé pour que les disciples puissent « boire » ces poèmes, dont on dit qu'ils ont été soustraits parce que leur contenu aurait poussé les mourides à négliger les obligations islamiques.

La cité s'est organisée autour de ces lieux de mémoire qui structurent et ordonnent un espace sacré né du fait de la seule présence de Cheikh Ahmadou Bamba. Mais le *Cheikh* ne passait pas tout son temps dans les retraites spirituelles qu'il s'aménageait. La construction du territoire qui est avant tout le fait du fondateur est pleine d'incertitude et est une quête. La première concession qu'il avait fait construire n'est pas *Darou Khoudoss* (la demeure du Très Saint). Elle changeait souvent de site ou d'orientation suivant l'inspiration de Cheikh Ahmadou Bamba. « Il se levait un jour et demandait qu'on détruise la maison, une autre fois, il demande qu'on la décale vers l'est ou le nord en gardant une partie de la concession¹⁴³. » Cela est à verser dans l'hypothèse selon laquelle la découverte-fondation est aussi l'expression d'un mysticisme profond : c'est le premier élément de sacralisation du lieu. Sur chaque côté de la première concession, une école assurait l'enseignement aux disciples : au nord, celle dirigée par Serigne Massamba Diop, au sud celle de Serigne Ibra Sarr et à l'est, celle de Serigne Dame Abdourahmane Lô. À ces implantations s'ajoutent les maisons construites pour les hôtes, notamment *Darou Rahmane*¹⁴⁴ (la demeure du Clément), plus connu sous le nom de *Darou naar*¹⁴⁵ qui recevait surtout les visiteurs venus de Mauritanie (où le marabout avait de solides amitiés), et *Darou Kaskaré*.

143. Entretien personnel, août 1994.

144. Ne pas confondre avec Darou Rahmane I et II qui sont des villages-satellites de Touba. Cette maison des hôtes était située à 200 mètres à l'ouest de la mosquée.

145. *naar* est un vocable wolof qui désigne les Arabes en général.

La vie était bien organisée d'après la plupart des témoignages. Les secteurs d'activités étaient distincts, mais les travaux de construction se faisaient de manière collective par les *taalibe*. Les intellectuels arabisés ayant bénéficié depuis des années des enseignements du *Cheikh* s'adonnaient à l'approfondissement de leurs connaissances et à la transcription de livres rares empruntés dans d'autres fondations scolastiques, tandis que certains disciples poursuivaient la mémorisation du Coran, avec leur assistance. Parmi ces maîtres, Serigne Mbacké Bousso, cousin de Cheikh Ahmadou Bamba, Serigne Amadou Sakhir Mbaye, Serigne Mamadou Lamine Gaye Firdawssi, Serigne Mayacine Oumi Dieng, etc. La corvée de l'eau, qui était sans doute l'élément le plus important de l'épique mouride, occupait une place importante dans la vie de la cité. Il y avait plusieurs mares : celles de Gouye Leum, de Thieumbel, de Diatt Baba et Mbal, qui était à environ 300 mètres au sud-est de la place de Touba. Et des puits n'étaient pas éloignés. Le mérite n'était pas seulement lié aux distances parcourues pour trouver le liquide précieux, mais également aux nombreux dangers qui pouvaient surgir en cours de route, et qu'il fallait surmonter. La corvée de l'eau et les problèmes qu'elle posait à la petite communauté qui occupait le site ont certainement inspiré Cheikh Ahmadou Bamba dans cette prière de *Matlaboul Fawzaïni* : « Éloignez les malhonnêtes de ma cité, et accorde à ses habitants de l'eau qui coule. » Cette prière-prédiction pour l'eau fait l'objet d'un débat interne à la confrérie : certains pensent que la prédiction est déjà réalisée avec les forages de Touba ou avec le *Aïnou rahmati* (le puits de la miséricorde), tandis que d'autres croient qu'un cours d'eau traversera Touba un jour. La question de la prédiction ou de la légende est de nouveau posée. *Aïnou rahmati* est la rencontre du problème de l'eau et de la naissance du sacré à Touba. Situé à moins de 100 mètres au nord de la mosquée, il est apparu à l'époque comme un vrai miracle. Son caractère sacré vient du fait que c'est Cheikh Ahmadou Bamba qui a donné le premier coup de pioche, mais également des prières-prédictions qui ont accompagné ou suivi son forage :

« Ô toi qui nous a gratifiés de l'eau et des fortunes, Ô toi meilleur Donateur, Pourvoyeur, Munificient. »

« Tu es satisfait de nous, de même nous sommes satisfaits de toi – auprès de Toi, nous ne cessons d'obtenir des avantages. »

« Quiconque s'en désaltère, Dieu assimile son cœur à ceux des bienheureux, lui lave les imperfections du cœur et en fait une clé de l'inconnaissable. »

« Dieu nous a gratifiés du salut, de l'immunité contre toute calamité et péril. »

« Assimile le cœur de celui qui boit cette eau à ceux des bienheureux qui possèdent la lumière. »

Après la première année passée entre sa concession, Gouye tékhé et plusieurs autres petites retraites, le Cheikh se fit construire une case à Darou Minan où il resta plusieurs mois avant de la quitter tout en y gardant certains effets. C'est seulement après qu'il a fondé Darou Khoudoss (la demeure du Très Saint) qu'il occupa pendant les cinq dernières années en alternance avec Darou Alimoul Khabir et Darou Manâne, qu'il a également fondés à cette période (1892).

Il semble que Touba-Diolof (fondation d'un autre Touba dans le Djolof) ne soit pas seulement une nouvelle tentative de créer une retraite spirituelle après l'envahissement du premier Touba par les « adeptes ». Ce départ est autrement interprété par Cheikh Ahmadou Bamba et par la confrérie. Dans sa concession de Darou Khoudoss où il avait aménagé un lieu de retraite, il passait son temps à la méditation et à la composition de panégyriques dédiés à Dieu et à son prophète. Lors du mois de Ramadan de la septième année passée à Touba, un événement important vient troubler sa quiétude. La tradition orale mouride fait état de l'aboutissement de la recherche mystique de Cheikh Ahmadou Bamba, sous forme d'une « visite » du prophète Mouhamed, accompagné de ses vertueux compagnons¹⁴⁶. L'entretien est relaté ainsi :

« - Le prophète (PSL) : “Que désires-tu, ô croyant en Dieu ?”

Cheikh Ahmadou Bamba : “Je veux bénéficier de la Palme du Martyr qu'Allah a conférée à chacun de tes valeureux compagnons ici présents ; je veux également que tu acceptes que je sois ton serviteur zélé (khadimou Rassoul).”

Le prophète (PSL) : “J'accepte ce second vœu ; tu mérites en effet par ta foi en Allah et par tes incomparables louanges à mon égard, d'être mon serviteur zélé. Cependant pour la Palme des Martyrs, tous ceux qui l'arbovent ont eu à verser leur sang et le sang d'autrui, pour la gloire d'Allah. Cette forme de Jihad-là est révolue. La seule qui puisse te valoir la Palme des Combattants de Badr est celle qui durant le reste de ta vie te fera endurer stoïquement les multiples souffrances dont le Tout-Puissant jalonnera ton chemin. Et pour commencer, tu devras quitter Touba parce que tu l'aimes profondément ; parce que Dieu te l'a donné, et qu'il en assure la protection de telle sorte qu'aucune épreuve ne pourra t'y arriver.” »

Cette entrevue mystique est confirmée par les écrits de Cheikh Ahmadou Bamba qui la considère comme le tournant principal de sa quête spirituelle. Elle aurait eu lieu à l'emplacement actuel de la petite mosquée située sur la

146. Cette possibilité est largement établie d'après la plupart des ulémas (docteurs de la loi islamique), à partir de formules de prières incantatoires que le postulant récite. La rencontre mystique avec le prophète est une étape importante de la quête spirituelle pour les soufis.

place de Darou Khoudoss et est comprise comme un marché qui comporte pour Cheikh Ahmadou Bamba toutes les épreuves subies pendant le reste de sa vie. C'est un renversement de sens qui prend le contre-pied des analyses antérieures sur l'arrestation du fondateur de la confrérie, par les autorités coloniales, puis ses exils et résidences surveillées. L'idée selon laquelle la colonisation a joué un rôle non négligeable dans la naissance ou le développement de la confrérie mouride se trouve ainsi confortée par ce regard paradoxalement positiviste sur des événements qui ont construit l'image de résistant que Cheikh Ahmadou Bamba porte encore aujourd'hui. Dès l'annonce de cet événement à la petite communauté de Touba, le marabout décide de partir à Mbacké Bâri, premier village d'implantation de Mame Mârame (son arrière-grand-père) dans le Djolof, où il était passé avant de fonder Mbacké.

Autant cet exil volontaire que ceux décidés par les autorités coloniales pendant trente-deux ans ont empêché Touba de se développer à la mesure du rêve, du vivant de Cheikh Ahmadou Bamba. En effet, quatre mois après son arrivée à Mbacké Bâri, les « épreuves » commencent. Refusant d'exécuter l'ordre du gouverneur de disperser ses disciples, le *Cheikh* est arrêté le 10 août 1895, et traduit devant le Conseil privé le 5 septembre 1895.

« Je me trouvais dans le Djolof, où je reçus une lettre du Gouverneur de Saint-Louis, avec lequel je me trouvais en contestation, par la volonté de Dieu. Son "ministre" investit avec ses troupes, ma maison consacrée à l'enseignement et à la science. C'était le soir du samedi 4 Safar (mois lunaire) 1313¹⁴⁷. »

« Si l'on n'a pu relever contre Ahmadou Bamba aucun fait de prédication de guerre sainte bien évident¹⁴⁸ », l'exil au Gabon fut malgré tout décidé et dura sept ans. Et contrairement aux attentes des autorités coloniales, le contexte de résistance donna au retour de Cheikh Ahmadou Bamba les allures d'une victoire qui a beaucoup contribué à fortifier son prestige auprès de ses disciples, mais également pour tout le pays qui voit en lui une figure emblématique de la résistance à la colonisation. En juin 1903, six mois après son retour, il est de nouveau arrêté et déporté à Souet-el-Ma (Mauritanie), fief de la famille de son maître Qâdre, Cheikh Sidiyya¹⁴⁹,

147. Cité par C. T. Sy, *La Confrérie sénégalaise des mourides*, op. cit., p. 113.

148. « Si vous dites que je fais la guerre sainte, je vous donne entièrement raison. Mais je la fais par la science et la crainte révérencielle. Le Seigneur par excellence m'en est témoin », Diawabou Cheikh al Khadim, cité par C. A. Dièye, *Le Premier Centenaire du Jihad al Akbar*, Dakar, 1995, p. 15.

149. Après que le retour eut été « fêté » à Darou Salam, il s'était installé à Darou Marnane, et c'est de là qu'il est parti à Saint-Louis en passant par Diourbel et Tivaouane où il devait prendre le train. Il est resté une semaine à Saint-Louis avant de se voir notifier la

« auprès duquel il se perfectionne, en science et en sagesse. Il profite de la bibliothèque remarquable du cheikh maure et accompagne celui-ci dans ses tournées. Les pèlerins affluent, les offrandes aussi, et l'administration prend de nouveau ombrage d'une influence qui lui paraît menacer la sienne¹⁵⁰ ».

En 1907, il est ramené au Sénégal et placé en résidence surveillée à Thiéyène¹⁵¹ (dans le Djolof). Mais en 1909 déjà, l'administration coloniale craint avec Thiéyène « un État dans l'État » et restreint les visites en instaurant une autorisation préalable, puis décide de le transférer à Diourbel à partir de 1912, pour mieux le surveiller. Ces persécutions, vécues comme des « épreuves », donnèrent à Cheikh Ahmadou Bamba l'occasion tant rêvée de poursuivre tranquillement sa quête mystique, mais également de rencontrer des hommes de sciences qui apprécièrent ses œuvres littéraires et lui facilitèrent une reconnaissance hors du pays wolof.

Exils et assignations en résidence surveillée ont été des obstacles au développement de Touba à cette époque. Les villages de Darou Marnane et Ndamé restaient actifs, chacun avec une fonction précise. L'école qui abritait également les femmes¹⁵² et les enfants continuait à fonctionner à Ndamé sous la férule de Serigne Dame Abdourahmane Lô tandis que bagages et adeptes étaient regroupés autour de Mame Thierno, à Darou Marnane. La proximité des villages qui constituaient l'embryon du pays mouride et la concentration des élites de la confrérie autour de Touba ont sans doute facilité son organisation, en l'absence de son fondateur, et empêché que certains lieux de pèlerinage et sanctuaires ne tombent dans l'oubli. L'obsession des soins aux biens confiés, et aux rôles assignés à chaque dignitaire mouride ou à chaque lieu par Cheikh Ahmadou Bamba a joué un rôle important dans la bonne marche de la confrérie pendant l'exil. Il s'agissait pour les grands dignitaires mourides de mériter sa confiance. Le *Cheikh* a également déployé beaucoup d'efforts pour gérer la famille à distance. Plusieurs correspondances ont été ainsi adressées aux dignitaires mourides, pour entretenir leur foi :

« Sur les flots débordants, Le Savant m'a fait comprendre ce qu'il voulait de moi. Et Il m'a débarrassé des femmes impies... » ; « Sur les mers de

décision de le déporter chez Cheikh Sidiyya qui, d'après certaines sources, aurait lui-même formulé une demande dans ce sens.

150. V. Monteil, « Une confrérie musulmane... », art. cit., pp. 166-167.

151. À Thiéyène, on ne lui autorisa de s'entourer que de 50 disciples et de se faire construire que 20 cases. Les entrées et sorties, ainsi que les dons donnés ou reçus par les disciples étaient soigneusement notés.

152. Serigne Moustapha Lô, petit-fils du maître de Ndamé et de Cheikh Ahmadou Bamba, et par ailleurs, représentant de la Ligue islamique mondiale au Gabon précise que le marabout s'est séparé de ses femmes deux après son départ au Gabon.

perdition, Le Beau m'a facilité l'obtention des moyens d'échapper à toute cause d'associationnisme¹⁵³ ».

Le retour de l'exil, perçu comme une victoire de Cheikh Ahmadou Bamba, marque la maturation du « héros¹⁵⁴ », mais également la consécration de plusieurs grands dignitaires qui ont joué un rôle prépondérant pendant l'exil.

Pourquoi la famille et les biens n'ont-ils pas été concentrés à Touba, est-on tenté de se demander ? Deux raisons semblent envisageables : la première est sans doute liée au milieu répulsif de Touba, qu'auraient difficilement supporté femmes et enfants. La deuxième relève d'une probable volonté de l'administration d'empêcher que Touba constitue un refuge stratégique. Le danger en avait déjà été souligné depuis plusieurs années. Il était ainsi interdit à Cheikh Ahmadou Bamba d'y séjourner ou d'y organiser une quelconque manifestation. Si Diourbel a acquis une valeur symbolique et sacrée, qui s'est superposée au rôle d'escale de traite qu'il jouait, c'est du fait de cette interdiction. Les craintes de l'administration n'en furent pas pour autant apaisées. Même son installation sommaire est interprétée comme le signe d'une installation provisoire¹⁵⁵. Mais c'est à Diourbel que des relations de confiance minimales sont nées entre la confrérie et les autorités coloniales.

La tradition orale fait, par contre, de l'installation à Diourbel un défi mystique. L'organisation disciplinée des mourides a joué un rôle prépondérant pendant la conquête pionnière, mais elle s'est appuyée sur une puissance mystique de la doctrine qui faisait croire aux *taalibe* que rien ne pouvait leur arriver si l'opération était bénie. À Diourbel, cette force s'est largement manifestée au moment de l'installation de Cheikh Ahmadou Bamba. Sur « le terrain béni » (*pak bou gnou barkel bi*), comme on l'appelait, on raconte qu'avant l'arrivée du marabout, « celui qui arrachait les

153. A. Samb, « Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe », *Mémoires de l'IFAN*, 1972, p. 457.

154. « Je suis devenu comme le soleil », écrit-il à son retour. Cité par C. T. Sy, *La Confrérie sénégalaise des mourides*, *op. cit.*, p. 114 ; ou encore « Ma place est devenue vide dans mes palais ; on m'a séparé de ma famille. Pourtant cet exil répond à la volonté de pouvoir chanter celui qui ne saurait être assez loué. Les illusions humaines ont fait tomber les Blancs dans leur piège ; ils se sont leurrés, victimes de leur imagination, car celle-ci est parfois source d'illusions », vers 14 et 15 de *Asîru ma'a-l abârî* (Je marchais en compagnie des vertueux). Cité par C. A. Dièye, *Le Premier Centenaire du Jihad...*, *op. cit.*, p. 52.

155. P. Marty, *Les Mourides d'Ahmadou Bamba*, Paris, éd. Leroux, collection de la Revue du monde musulman, 1913, 1 vol., p. 15. D'après Marty, le marabout n'y « demandait qu'une chose : que comme à Thièène, on ne lui ménageât pas les terrains pour son habitation et ses cultures : il n'avait besoin en ce bas monde que de larges emplacements pour y habiter avec sa famille, y installer son oratoire et y faire ses cultures », p. 11.

branches d'un arbre ou qui cassait un bout de bois était voué à une mort certaine », du fait « d'esprits locaux ». La rencontre sur un territoire de deux esprits tutélaires, l'ancien et le nouveau, se fait le plus souvent au détriment des mythes et croyances liés aux divinités ancestrales, mais on peut aboutir à une coexistence, ou à une synthèse, selon le niveau d'intégration de la nouvelle religion par les autochtones. La territorialisation est allée avec une « validation » des sites par la présence du marabout ou de son représentant, ou par des gris-gris ou rites protecteurs. L'omniprésence de « la protection » dans *Matlaboul Fawzaini* est également à rapprocher de cette idée.

La cité de Touba proprement dite a perdu son rayonnement depuis le départ de Cheikh Ahmadou Bamba. La fondation tombait en décrépitude, vidée de sa population partie avec son « esprit tutélaire ».

Le rêve se concrétise

C'est en 1912, au moment où Cheikh Ahmadou Bamba quitte Thiéyène pour rejoindre Diourbel, qu'un événement majeur se produit à Touba, depuis l'exil du fondateur. En effet, le marabout décide d'y passer en provenance de Lougoul, pour enfin revoir sa cité. La tradition orale mouride à laquelle je me réfère sur ce point raconte qu'il « n'est même pas descendu de cheval et s'était couvert la tête en entier pour mieux résister à l'envie d'y rester¹⁵⁶ ». L'état de sa cité le désola certainement. Il désigna alors dix de ses compagnons les plus fidèles et leur demanda de « rester à Touba pour en prendre soin ». J'ai pu établir de manière précise le nom de neuf des dix personnes concernées : il s'agit de Serigne Massamba¹⁵⁷, frère cadet de

156. Il a passé cette nuit-là à Ndamé. « C'est dans ce carré que Serigne Touba a passé sa dernière nuit dans toute la région, quand il a quitté Thiéyène et passé par Lougoul, il y a passé la nuit. Il a quitté Lougoul pour Touba, il a passé la journée à Darou Marnane et après la prière de Takoussan, il a quitté Darou Marnane avec Serigne Mbacké Bouso et a dit à ce dernier "je vais passer la nuit chez toi", c'était près de la petite mosquée. Serigne Mbacké Bouso envoya quelqu'un pour qu'il prépare les lieux, tous les notables allèrent là-bas attendre son arrivée. À hauteur d'un puits qui était entre Darou Marnane et Ndamé, il dit : "Serigne Mbacké Bouso, as-tu entendu ce que mon seigneur vient de dire ?", celui-ci lui répondit : "Non, j'en suis incapable", il lui dit : "Mon seigneur vient de me dire que je ne dois pas passer la nuit ailleurs qu'avec Serigne Dame, mais prends tous les bagages chez toi, j'irai seul là-bas". Quand il est arrivé chez Serigne Dame, celui-ci était venu à sa rencontre après avoir été averti, il n'a pas touché terre, Serigne Dame l'a pris dans ses bras et l'a mis dans sa chambre. Il a passé la nuit dans cette chambre (celle en construction à l'intérieur du carré). Cette nuit-là, Notre seigneur lui a donné 12 grâces et il a laissé les 9 ici à Ndamé. » Entretien personnel avec le chef de village de Ndamé, août 1994.

157. Marty lui attribue à juste raison l'âge de 30 ans et le décrit comme « grand, vigoureux, sympathique, s'exprimant facilement en arabe littéraire », *ibid.*, p. 17. Par contre, il se trompe sur l'âge de Mamadou Moustapha, qui est né en 1886 et est donc âgé de 26 ans au lieu de 22.

Cheikh Ahmadou Bamba (qu'il avait presque adopté après la mort de leur père), Serigne Mamadou Moustapha et Serigne Fallou, ses fils aînés, Serigne Amsatou Diakhaté, Serigne Cheikh Diop Dagana, Serigne Mor Rokhaya Bouso, Serigne Omar Guèye, Serigne Mor Sokhna Diop, Serigne Makhtar Penda Dieng¹⁵⁸. Cet événement, peu connu, est pourtant un tournant décisif. C'est avec ces personnes que les premières maisons individuelles furent construites. Plusieurs de ces maisons constituent des biens collectifs des descendants, leur part du territoire béni, et ont conservé leur localisation initiale. C'est le cas de celles de Serigne Massamba, de Serigne Amsatou Diakhaté et de Serigne Cheikh Diop Dagana. Ce sont ces personnes qui ont réhabilité la concession du marabout située à Darou Khoudoss, et empêché que le caractère sacré de certains lieux ne soit oublié. Ce sont les premiers conservateurs de la mémoire de la ville. Ils se sont installés dans une logique de *keur fi-keur fé* (une concession ici, une concession là), la dispersion permettant à chacun d'eux de constituer un *tol keur* (champ attenant à la concession). Par ailleurs, ils ont encadré le fonctionnement de la cité que Marty décrit en 1913 comme « une zaouïa, centre d'études religieuses et profanes, sorte d'Université minuscule où une cinquantaine d'étudiants de 10 à 25 ans s'abreuvent aux sources des belles-lettres musulmanes : théologie, exégèse coranique, droit, grammaire, logique, rhétorique, prosodie ». Les disciples « travaillent et prient en commun, sous la direction des chefs spirituels. La nuit même, par fraction, les disciples se réunissent et chantent matines et laudes par des invocations à Dieu et la récitation d'odes en l'honneur du prophète ». Plus surprenant, Touba devient dès cette époque,

« un centre de pèlerinage très fréquenté et qui le deviendrait encore plus si l'âme de la zaouïa n'en était absente, je veux dire le Maître : Serigne Bamba. En attendant ce retour à Touba qui semble bien être son but suprême et son plus ardent désir, ... quoique encore sans assises de pierres, elle fonctionne régulièrement. Un petit oratoire privé, qui lui est destiné, s'élève à quelques centaines de mètres de l'agglomération centrale. Celle-ci se compose d'une grande mosquée, vaste aire sablonneuse entourée d'une double enceinte de clayonnages, et de trois carrés principaux et juxtaposés : les carrés des deux fils aînés d'Ahmadou Bamba : Mohammed Mostafa et Mohammed Fadel, et celui de Masemba, son plus jeune frère¹⁵⁹ ».

« [Le] culte est assez bien organisé à Touba. Le muezzin fait l'appel à la prière aux heures canoniques, et chacun cesse ses occupations pour se

158. Les quatre premiers noms ont été fournis par Serigne Saliou Kâ, tandis que les autres proviennent d'un entretien avec Gallo Mbaye, chef de village de Darou Khoudoss.

159. Marty, *ibid.*, pp. 16-17.

recueillir. On se réunit même souvent, une fois par jour, ordinairement le soir à la mosquée. Cette mosquée, le sanctuaire par excellence du mouridisme, est une simple enceinte de roseaux, diaka ; elle ne possède ni minaret, ou simi-minaret, ni chaire (*minbar*), ni panneau pour l'imam (*mihrab*), ni bassin d'ablution¹⁶⁰. »

En dehors des dix personnalités précitées, Amadou Fadiama, neveu de Cheikh Ahmadou Bamba qui a fondé Keur Niang depuis 1892, et Serigne Mbacké Bouso, fondateur de Guédé Bouso¹⁶¹, ont joué un rôle important. En plus d'avoir inauguré la stratégie de satellisation décrite plus haut, ils ont « surveillé » la bonne tenue matérielle et scientifique de Touba. L'ardent désir du marabout de retourner à Touba est largement confirmé par la tradition orale. Mieux, il a plusieurs fois annoncé ce « retour » qui, pour certains mourides, était tout simplement synonyme de mort et d'enterrement à Touba.

La bipolarisation de la vie confrérique entre Diourbel et les environs de Touba exprime le rêve empêché, et la logique de dispersion est une réponse à cet empêchement. L'organisation de la confrérie et la construction de sa ville deviennent à partir de ce moment les objectifs de Cheikh Ahmadou Bamba. Mais, paradoxalement, il entreprend dans cette période la construction de la mosquée de Diourbel qui, commencée en 1916, est terminée en 1919, ne subissant point les contrecoups de la première guerre et des efforts qu'a fournis la colonie du Sénégal. Cette mosquée peut être considérée comme le signe d'une décripation des relations entre Cheikh Ahmadou Bamba et les autorités coloniales. Celles-ci saluèrent son « dévouement » qui s'est traduit, d'après un rapport ni daté ni signé, par une « aide » pour de nombreux et importants « recrutements » (pendant la guerre), qui lui valurent la croix de la Légion d'honneur (qu'il ne porte pas¹⁶²). C'est le début de ce que Coulon appelle les « échanges de services¹⁶³ » qui n'iront cependant jamais jusqu'à lui permettre de retourner à Touba de son vivant, révélant ainsi la méfiance

160. *Ibid.*, p. 48.

161. « C'est Serigne Touba qui a donné le *ndigël* à Serigne Mbacké Bouso. Il lui a dit d'aller habiter au nord de Touba. Il lui a demandé de mesurer à partir d'un *wèn* (arbre) où on avait l'habitude de prier. On a utilisé une corde de 10 mètres. Entre cet arbre et la mosquée qui se trouve sur notre *pentch* (place), il y a exactement deux kilomètres. Il s'est installé immédiatement et ne l'a plus quitté jusqu'à ce que Serigne Touba "rentre" à Touba. » Entretien avec Serigne Mbacké Dièye, chef du village de Guédé Bouso ; janvier 1995. Toujours à propos de Guédé, « on s'intéressait déjà aux mathématiques, à la mécanique appliquée, à certains problèmes de thermo-dynamique (machine à vapeur) et surtout à la mesure exacte du temps, quel que soit l'état du ciel, cette dernière nécessité étant liée à la nécessité de prier à l'heure exacte », Cheikh Anta Diop, cité par C.T. Sy, *La Confrérie sénégalaise des mourides*, *op. cit.*, p. 137.

162. V. Monteil, « Une confrérie musulmane... », *art. cit.*, p. 168.

163. C. Coulon, *Le Marabout et le prince*, *op. cit.*, p. 174.

des autorités envers Cheikh Ahmadou Bamba, mais également les appréhensions qui sont demeurées à l'égard du développement de Touba. La mosquée de Touba était l'obsession du marabout et la mosquée de Diourbel a servi de test à celle de Touba, dont les fonds étaient collectés depuis plusieurs années, malgré l'opposition des autorités coloniales. *La Dépêche* coloniale du 3 octobre 1924 consacre un article très intéressant sur la question.

« Un vieux marabout du Sénégal, Ahmadou Bamba, fondateur de la secte des mourides, caressait depuis longtemps le projet de construire une mosquée, sur le modèle de celle de La Mecque, où il serait enterré après sa mort, et qui deviendrait ainsi un lieu de vénération pour ses fidèles. Il la voulait à Touba, village situé à une trentaine de kilomètres de Diourbel, lieu pour lequel il avait une prédilection particulière. L'administration hésita longtemps à lui donner les autorisations nécessaires ; elle les accorda enfin sur l'insistance du vieillard et de ses proches. Une mosquée aussi considérable que celle qu'envisageaient les mourides coûte cher ; pour supporter les frais de construction, des sommes importantes étaient indispensables. Aussi les taalibe, véritables moines mendiants, se mirent-ils sans retard à parcourir les escales réclamant des offrandes aussi élevées que possible. Tous s'exécurent ; on rapporte même que des indigènes, émus par la sainteté du but poursuivi, vendirent leur bétail pour se procurer de l'argent. Les sommes récoltées atteignirent, dit-on, six millions de francs... Ce qui paraît anormal dans tout ceci, c'est le chiffre même de six millions versés sur l'injonction des taalibe mourides. Sans doute nos populations noires du Sénégal, en raison des hauts prix auxquels elles vendent leurs produits, se trouvent-elles dans une situation prospère ; mais il paraîtra tout de même regrettable, qu'au lieu d'employer leur argent à améliorer leurs conditions matérielles de vie, elles en consacrent une grosse partie à la construction d'une mosquée. De pareilles quêtes, quelque respectable que soit le but en vue duquel elles sont faites, ne devraient pas être autorisées. Et on trouvera assurément regrettable que ces indigènes soient moralement obligés de vendre leur bétail pour calmer l'insistance de quêteurs trop exigeants¹⁶⁴. »

Cet article rend compte dans une certaine mesure de la ferveur des mourides pour la construction de la grande mosquée de Touba. Il montre également la nature arbitraire de l'autorité coloniale et la limite des libertés dont bénéficiaient les sujets français de l'époque. Il remet par ailleurs en cause la date de l'autorisation par l'administration qui, selon d'autres

164. Cité par C. T. Sy, *La Confrérie sénégalaise des mourides*, op. cit., pp. 126-127.

sources, l'aurait accordée en 1925¹⁶⁵ ou 1926, alors que l'article la fait remonter au moins en 1924. Y a-t-il eu deux autorisations ? L'ouverture de la carrière de Ndok d'où étaient extraites les pierres de la mosquée dès 1925 le laisse penser. Mais il semble que la première autorisation a existé mais ne comporte pas de conditions particulières, tandis que la deuxième est accompagnée d'une consigne qui interdit de dépasser un investissement global de quatre millions.

L'année 1926 marque un autre tournant pour la genèse de Touba. Le premier contrat pour la construction de la mosquée est signé le 30 août 1926 avec Tallerie pour un devis de cinq millions de francs, après que les négociations avec l'architecte Thibaudier eurent échoué, celui-ci demandant la somme de vingt-cinq millions. Il était entendu dans cet accord que la main-d'œuvre devait être constituée par les *Baye Fall* et des cultivateurs mourides qui peuplaient les environs. Mais cet accord ne fit pas long feu. Le 4 avril 1927, l'autorisation est rompue du fait de désaccords entre Tallerie et l'administration à propos du contrôle des travaux. En plus de cela, une grande partie de l'argent collecté est dilapidée par des proches du marabout.

« Le rapport politique n° 4170 du cercle de Baol insiste sur ce scandale qui a failli compromettre l'unité de la confrérie. En effet, les taalibe, originaires du Cayor, firent cause commune pour saper l'influence de certains frères du Cheikh, compromis dans cette affaire¹⁶⁶. »

Du fait de ce faux départ, Cheikh Ahmadou Bamba ne verra jamais la mosquée de Touba se réaliser de son vivant.

De la mort de Cheikh Ahmadou Bamba à la concession foncière

La mort et la mise en terre sont des éléments importants de sacralisation d'un territoire. L'histoire de celles-ci participe à la création du symbole. Le 19 juillet 1927, Cheikh Ahmadou Bamba est trouvé, sans vie, étendu sur le

165. « L'autorisation officielle d'ouvrir le chantier fut enfin donnée le 30 avril 1925, et ce sous la réserve que l'enveloppe globale des investissements ne dépasse pas la somme de quatre millions de francs CFA », C. A. Dièye, *Touba, signes et symboles, op. cit.*, p. 53.

166. « Dans cette affaire, les faits retenus par le parquet montrent que dans l'entourage direct du marabout, on puisait, sans mesure, dans les fonds qu'il recevait des fidèles. Il ressort même dans le procès-verbal de l'audience publique tenue le 31 août 1926 par le Tribunal de deuxième degré de Diourbel que l'un des frères du marabout se faisait remettre de grosses sommes dont il gardait une grande partie, prenant soin de verser l'autre partie dans les caisses de la confrérie. Il était donc courant que parents, domestiques, *taalibe*, trompassent la confiance du marabout qui lui ne touchait jamais à l'argent qu'on lui amenait... », *ibid.*, p. 54.

dos, dans une case où il avait pris l'habitude de s'isoler. La tradition orale mouride rapporte ainsi cette découverte :

« Se rappelant que son père lui avait demandé de venir passer la nuit du mardi à Diourbel, où qu'il se trouve, Serigne Mamadou Moustapha quitte Niakhène où il séjournait et partit vers la grande concession. Arrivé dans la maison, il demande à Cheikh Fatou Tacko, beuk nèkk (valet, homme de main) du marabout, à le voir. Celui-ci lui répondit qu'il ne l'a pas entendu bouger depuis hier, après qu'il lui eut demandé de lui remettre les clés et qu'il eut fermé les portes derrière lui. Ils ouvrirent ensemble les portes et suivirent ses pas jusqu'à la chambre où il est entré. Serigne Mamadou Moustapha frappe, personne ne répond. Il commence alors à réciter des versets du Coran comme à son habitude pour faire plaisir à son père. Mais celui-ci ne réagit toujours pas. Il demande alors à Cheikh Fatou Tacko de lui écarter la porte. Celui-ci s'exécute et Serigne Mamadou Moustapha regarde à l'intérieur. Il aperçoit le marabout étendu sur le dos, un papier sur la poitrine. On ouvre complètement la porte, Serigne Mamadou Moustapha entre et la referme derrière lui¹⁶⁷. »

C'est surtout sur les suites de la mort que les études antérieures et la tradition orale mouride se contredisent. Pour les premières qui reprennent surtout le *Rapport politique annuel du Sénégal* de 1927, aux pages 12 et 18, Serigne Mamadou Moustapha

« garda l'événement secret et en avertit l'administration à la tombée de la nuit... Des manifestations susceptibles de dégénérer en désordre étaient à redouter de la part des nombreux disciples plus ou moins fanatiques d'Ahmadou Bamba... L'administrateur jugea plus prudent de faire transporter le corps à Touba aussi secrètement que possible et de l'y faire ensevelir provisoirement... Au lever du jour, la population apprit ainsi en même temps la mort du sérigne et son inhumation à Touba. Il y eut de la surprise et du saisissement ; mais il faut constater que les fidèles firent preuve alors de bon sens ; leur douleur et leurs lamentations furent parfaites de calme et de dignité¹⁶⁸. »

Selon les mourides, Serigne Mamadou Moustapha ne fut pas surpris ; la semaine précédente, il aurait rencontré Cheikh Ahmadou Bamba qui lui avait fait ces dernières recommandations concernant son enterrement et son héritage. Il lui aurait notamment dit : « Enterre-moi à Touba sans qu'aucun

167. Entretien personnel.

168. Cité par V. Monteil, « Une confrérie musulmane... », art. cit., p. 168.

Français ne me voie » ; si cette recommandation est vraie, Serigne Mamadou Moustapha ne pouvait pas avertir les autorités coloniales avant d'avoir enterré son père. Cette version est, dans tous les cas, celle qui fait l'unanimité en milieu mouride. Au demeurant, la crainte d'Ahmadou Bamba de ne pas être enterré à Touba si les autorités étaient au courant serait bel et bien justifiée. De son vivant déjà, l'administration semble avoir envisagé son installation à Touba, mais voulait l'éviter à tout prix eu égard aux « graves difficultés de toute nature¹⁶⁹ » que cela aurait entraînées.

Cheikh Ahmadou Bamba disparu, la confrérie connut une période de flottement : une partie de l'argent collecté pour la construction de la mosquée fut dilapidée, et certains matériaux stockés disparurent. Serigne Mamadou Moustapha, porté à la tête de la confrérie, accuse Tallerie, qui de son côté réclame une indemnité de 500 000 francs pour la rupture du contrat. Durant le procès, le nouveau khalife de la confrérie rétorque à Tallerie qu'un vide d'un million et demi subsiste, mais est condamné à payer la moitié des dédommagements demandés. Le contentieux du projet avorté vidé¹⁷⁰, Serigne Mamadou Moustapha reprend la construction, soutenu cette fois-ci par l'administration coloniale¹⁷¹.

Un événement décisif pour la légitimation juridique de la construction territoriale à Touba survient le 17 septembre 1928 : « un bail dit de longue durée pour une période de 50 ans et concernant un terrain rural ayant la forme d'un carré parfait d'une superficie de 400 hectares sis sur la route allant de Mbacké à Sagata à une distance d'environ huit kilomètres 500 de Mbacké » est accordé par le gouverneur à Serigne Mamadou Moustapha. Cette première concession foncière qui est reconnue unanimement comme étant à l'origine du statut particulier de Touba pose d'autres questions : y a-t-il eu un premier bail avant que le premier projet de mosquée échoue ? quel statut aurait eu Touba, si le premier projet de mosquée n'avait pas avorté, ou si elle avait été construite sans bail foncier ?

Il semble que le point crucial réside dans l'attitude des autorités coloniales qui sont passées dans leurs relations avec la confrérie de l'hostilité frileuse à la collaboration enthousiaste, pour avoir enfin dépassé la crainte que leur inspirait la confrérie. Et c'est certainement ce revirement qui rend possible la réalisation du rêve en donnant à la confrérie la possibilité d'un contrôle spatial plus affirmé non seulement sur les terres des *daara*, mais aussi sur Touba. En ce sens, la colonisation a également fait la ville et a participé à la territorialisation de la confrérie mouride.

169. P. Marty, *Les Mourides d'Ahmadou Bamba*, op. cit., p. 136.

170. Et surtout après une suspension de l'autorisation de construire le 4 avril 1927.

171. Pour plus de détails, cf. « Histoire de la mosquée de Touba », *Ndigël*, n° 15, MIME, pp. 10-12.

Conclusion

L'espace actuel où l'autorité et l'encadrement maraboutique mourides sont plus prégnants que ceux de l'État peut être valablement qualifié de « territoire mouride ». Sans correspondre réellement au pays wolof en entier, ni même à tout l'espace des *daara* et villages mourides du Sénégal, ce territoire n'en existe pas moins, organisé autour d'un homme, puis d'une doctrine que continue à véhiculer un groupe.

Mais l'approche par le territoire que j'initie est surtout liée à la ville. Touba n'a de signification et n'existe que parce qu'il a permis la dispersion qui devait préparer le reflux et l'urbanisation. Il y a l'idée d'« ensemencement » du territoire, de « dissémination » et de « récolte », de conservation par la ville et dans la ville qui est sous-jacente et qui va être de plus en plus marquante. Le marquage du territoire par la dispersion des saints et l'enterrement du « saint des saints » à Touba sont les deux forces apparemment contradictoires qui ont mis en place le territoire. Sans Touba, l'esprit ne pourrait se concentrer et retrouver toute sa vigueur ; concentration également du sacré et de la mémoire qui fait vivre. Mais sans le reste du territoire également, la confrérie ne pouvait découvrir le monde pour l'adopter. Le territoire mouride est un espace identitaire qui reflète la projection d'héritages ethniques et religieux. Si la confrérie est une réponse religieuse à la crise sociale wolof, le territoire mouride est une réponse à la perte de repères territoriaux devant le démantèlement des royaumes par la colonisation.

Par ailleurs, certains stéréotypes ont souvent fondé les analyses sur les articulations entre la ville, la campagne et la religion. La vie rurale a toujours été définie comme porteuse du religieux (du fait de la proximité de la nature) et de l'orthodoxie, tandis que la ville semble être le lieu de toutes les hérésies et du péché. Pourquoi les confréries sont urbanisantes alors que la ville est perçue comme repoussante pour la religion de manière générale ? Même si aujourd'hui, cette analyse semble dépassée du fait d'une distinction moins nette entre la ville et la campagne et du développement des nouveaux mouvements religieux en ville, l'exemple du territoire mouride montre que ces deux entités peuvent se compléter au profit de la religion. L'ambivalence de la confrérie mouride qui a simultanément conquis la campagne et construit la ville correspond à la nécessité de cette combinaison. Il semble quand même qu'on soit passé d'une version minimale du territoire au début de la conquête foncière, à un territoire auquel on s'identifie plus fortement aujourd'hui.

Touba a été créé par la confrérie et existe aujourd'hui dans le cadre sénégalais. Son urbanisation accélérée est une nouvelle donne pour le réseau urbain formé par la colonisation.

Touba se singularise dans un réseau urbain en renouveau

Le réseau urbain sénégalais s'est formé essentiellement à partir du XIX^e siècle grâce aux efforts de conquête et d'exploitation coloniales. Les premiers points sont constitués par des forts et des postes de commandement implantés par les colonisateurs le long des cours d'eau ou à leurs débouchés. Ces installations, articulées entre elles par la politique de conquête et de pacification et dotées de garnisons, représentaient la première esquisse d'un réseau de villes, dont chacune cumulait des fonctions militaires, administratives et économiques. De par leur position sur les cours d'eau, elles devenaient progressivement des escales pour les navires marchands. La mise en place d'une véritable administration, la création de plusieurs communes et l'affirmation de plusieurs localités à travers le rôle d'escales arachidières ont été les principaux déterminants de la formation d'un réseau urbain au Sénégal¹. Ces facteurs ont souvent joué de manière dialectique, complémentaire et concomitante.

La macrocéphalie de Dakar et l'immobilisme des villes secondaires ont été les deux caractéristiques dominantes du réseau urbain sénégalais jusque dans les années quatre-vingt. Le processus de décentralisation par la création de nouvelles régions ou collectivités locales, mais surtout la politique volontariste de municipalisation initiée par l'État sont les canaux par lesquels le réseau urbain s'enrichit et se transforme. Mais, parallèlement, l'éclosion de plusieurs villes religieuses en dehors du dispositif administratif ou communal

1. On peut croire qu'il y a un problème d'exposé, parce que je parle de facteurs administratifs et économiques, les uns étant antérieurs aux autres. Il faut bien distinguer l'installation de la France et d'autres puissances pour les besoins du commerce, de la colonisation et de l'exploitation économique qui est son corollaire.

pose la question d'une nouvelle urbanisation qui bouleverse schémas et logiques de création urbaine précédents. Touba en est le chef de file.

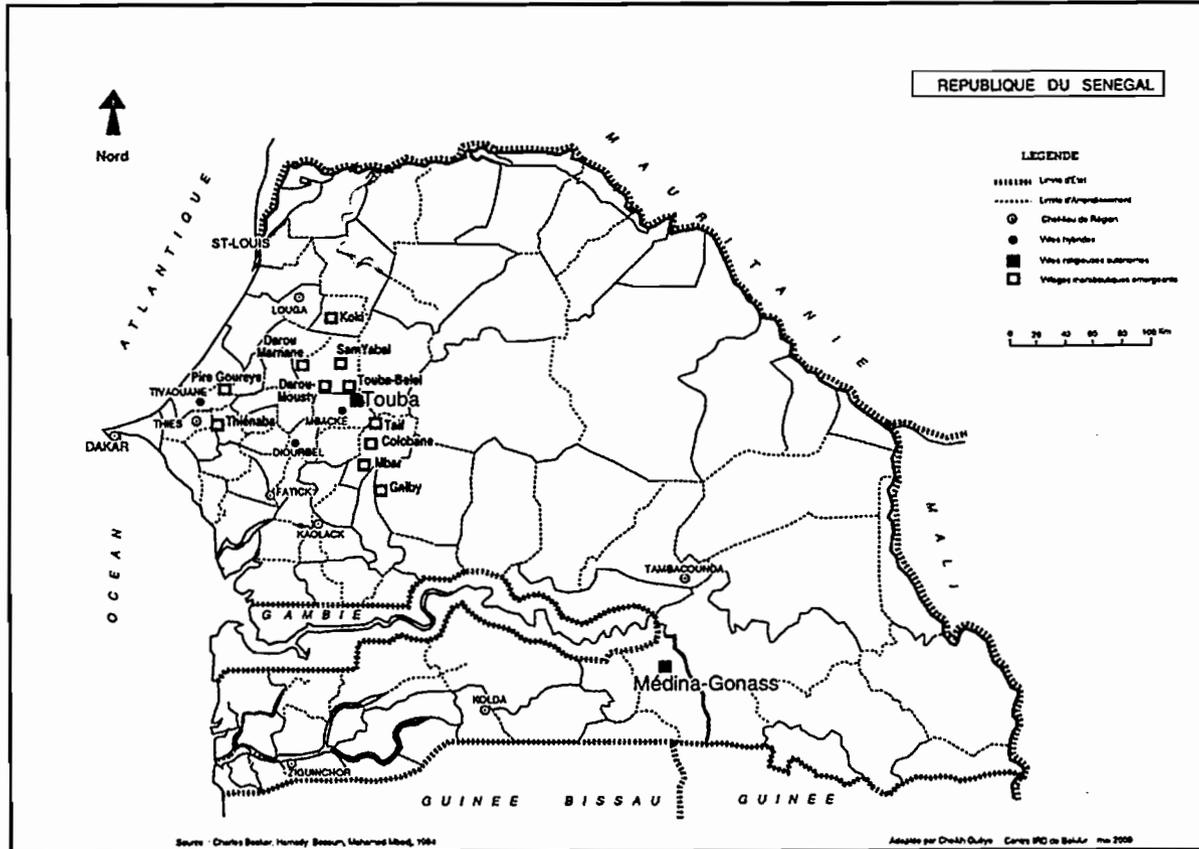
Les villes sénégalaises : un réseau urbain issu de la colonisation (voir figure 4)

L'administration coloniale s'est basée sur l'embryon de réseau formé par les localités fondées ou développées par la conquête coloniale. Plusieurs de ces localités sont devenues les chefs-lieux des nouvelles circonscriptions administratives, les « cercles », et ont profité de ce statut administratif pour acquérir des fonctions urbaines. Le besoin de mise en valeur du territoire a stimulé la création de voies ferrées nationales et régionales qui ont articulé ces différents points et les ont intégrés au système des escales de traite nées avec l'économie arachidière. Progressivement, escales maritimes, fluviales et ferroviaires, devinrent des établissements de traite de l'arachide, tout en jouant un rôle administratif. Facteurs politiques et économiques ont donc créé et modelé un réseau urbain hiérarchisé et extraverti. Le système commercial organisé autour de l'arachide a, par la suite, connu des évolutions qui ont eu pour effet de créer une classe de petites localités qui ont soutenu le processus de polarisation des espaces ruraux par les escales.

Les escales ont joué le rôle économique qui leur a donné leur nom, mais également un rôle politique à travers leur promotion en commune, surtout depuis l'après-guerre. Une typologie des escales présente l'intérêt de suivre l'évolution de chaque catégorie, et de s'interroger sur leurs sorts respectifs selon leur situation géographique.

- Les escales fluvio-maritimes : les fleuves étant les premières voies de pénétration, leur distribution est liée aux principaux cours d'eau que l'on peut remonter à partir de la côte. Sur le fleuve Sénégal, Podor, Matam, Bakel étaient les principaux relais vers Saint-Louis, tandis que sur le Sine et le Saloum, les étapes du flux partant du bassin arachidier vers Kaolack étaient Fatick et Foundiougne. Le fleuve Casamance qui traverse toute la région naturelle du même nom n'avait que trois escales, Karabane, Sédhiou et Kolda auxquelles on peut ajouter Marssasoum qui est sur le principal affluent, le Soungrougrou. Sur la petite côte, Portudal, Nianing, Mbour et Joal ont également joué un rôle non négligeable.
- Les escales ferroviaires : elles ne sont pas aussi nombreuses qu'on pourrait le penser, et se confondent aujourd'hui aux escales liées à la route, celle-ci ayant confirmé et consolidé le réseau issu du chemin de fer, après avoir longtemps joué un rôle subsidiaire. Elles sont situées sur l'ancien bassin

Figure 4
 Communes et localités de plus de 3 000 habitants :
 villes religieuses et villages maraboutiques émergent dans le réseau



arachidier et une partie du nouveau : il s'agit de Louga, Kébémér, Mékhé, Tivaouane, Bambey, Gossas, Kaffrine et Guinguinéo.

- Les villes portuaires et ferroviaires : elles ont joué le rôle de relais, de réceptacle et de terminaison des voies de communication dominantes à l'époque. Dakar et Saint-Louis ont été les chefs de file. Kaolack sur le Saloum et Ziguinchor sur la Casamance sont situés sur les bassins intérieurs tandis que Thiès et Tambacounda sont des nœuds ferroviaires.

L'ouest et le désert sénégalais

Ces différents types d'escales et de villes ont connu des évolutions particulières liées à l'importance prise par l'une ou l'autre des voies de communication dans les échanges entre l'intérieur et la côte. Saint-Louis, notamment, a décliné à partir de la construction des lignes de chemin de fer Dakar-Niger et Dakar-Bamako *via* Thiès. Dakar, qui dominait déjà le réseau avant 1960, s'est surtout imposé comme la grande métropole de l'État sénégalais indépendant, malgré la perte du contrôle spatial sur l'immense espace de l'ancienne Afrique-Occidentale française, tandis que Kaolack, Ziguinchor, Diourbel, Thiès et Tambacounda constituaient ses relais à l'intérieur, grâce à leur position stratégique. Au moment de la seconde guerre mondiale, ce réseau ne comptait que six villes de plus de 5 000 habitants, toutes situées sur la côte ou à moins de 200 kilomètres. Le reste des localités importantes étaient également confinées au centre-ouest qui a bénéficié de tous les flux de population depuis plusieurs siècles. Lors de la proclamation de l'indépendance, cette distribution des villes sur l'espace national n'avait connu aucune évolution notable, malgré la hausse des taux d'urbanisation depuis l'après-guerre². Le système qui l'a engendré a survécu, malgré la crise de l'arachide qui est devenue latente, et a contribué à concentrer les activités de commercialisation et de transformation qui lui sont liées, au détriment d'un ensemble de petits bourgs qui ont été marginalisés.

Cinq noyaux de villes se sont formés, reliés plus ou moins par un réseau ferroviaire et routier, et tous tournés vers l'agglomération de Dakar. Le noyau nord qui tourne autour de Saint-Louis se caractérise par son étirement et sa longueur (il suit le fleuve). Sa principale évolution est constituée par l'émergence de Richard Toll liée à l'implantation d'une grande unité industrielle, la Compagnie sucrière sénégalaise, et à la récente communalisation tous azimuts. Le noyau central est axé sur Kaolack, capitale du bassin arachidier, carrefour commercial, et relais entre l'intérieur et Dakar, malgré la scission de la région et l'érection de Fatick comme capitale régionale. Sa

2. 697 058 citadins en 1961, soit 22 % de la population totale.

position géographique lui confère un rôle prépondérant dans les échanges avec la Gambie. Le noyau sud est plus autonome du fait de l'enclave gambienne qui gêne les articulations avec le reste du réseau. Des efforts récents ont été faits pour résorber le déficit de communication avec la Casamance. L'amélioration de la desserte routière et la mise en service de deux bateaux de liaison (*Le Diola* et *Kassoumaye*) depuis quelques années sont les actions les plus en vue. Le noyau oriental est le plus faible du fait de son enclavement et de son sous-équipement endémique. Le noyau centre-ouest, organisé autour de et vers Dakar, la métropole, s'appuie sur un réseau routier et ferroviaire relativement dense, et regroupe pas moins de 30 % des villes du pays. Thiès, Diourbel et même Louga sont dans sa mouvance. La carte des communes et localités de plus de 3 000 habitants montre ainsi un véritable « désert » s'opposant à la concentration du réseau urbain vers l'ouest.

En trente ans, le Sénégal indépendant a presque doublé sa population urbaine. En 1988, elle a atteint 2 653 943 habitants, soit 39 % de la population totale. La taille de Dakar a longtemps été le fait dominant de la dynamique urbaine : sa population a doublé entre 1961 (424 000 habitants) et 1976 (942 000 habitants), et encore doublé entre 1976 et 1988. La capitale conforte ainsi son emprise sur le reste du réseau, constituant plus qu'une ville, une véritable région urbaine, avec un taux d'urbanisation de 96,4 % en 1988. Le nombre de citadins a augmenté de l'ordre de 50 % entre 1976 et 1988.

« Cette croissance démographique (3,9 % par an) équivaudrait à 60 000 personnes par an qui se répartiraient entre environ 45 000 personnes par accroissement naturel (soit un taux estimé grossièrement à 3 %) et près de 15 000 personnes par immigration (soit un taux de 0,9 %, estimé par différence)³. »

Elle est cependant très hétérogène. Dakar-ville n'a augmenté, de 1976 à 1988, que de 2,3 % par an (passant de 515 000 à 681 000 habitants) tandis que Pikine-Guédiawaye et Rufisque-Bargny atteignaient respectivement 6,2 % (299 000 à 620 000 habitants) et 3,2 % (128 000 à 188 000 habitants). Les projections à partir des taux de croissance donnaient, pour 1991, une population de 740 000 habitants à Pikine-Guédiawaye, qui devient ainsi la première commune du Sénégal, devant Dakar. Cette hétérogénéité est accentuée par la création des nouvelles communes de Guédiawaye et de Bargny en octobre 1990. Les cinq communes formant ainsi l'agglomération

3. Coopération française pour le développement urbain, *Évaluation des politiques et programmes urbains au Sénégal*, Dakar, 1992, p. 11.

sont regroupées au sein de la Communauté urbaine de Dakar (créée en 1983), instrument de coordination des services d'intérêt intercommunal. Plus récemment, Dakar a franchi un autre palier. En effet, dans les quatre villes de Dakar, de Pikine, de Guédiawaye et de Rufisque, ont été créées 43 communes d'arrondissement à la veille des élections de novembre 1996, et ces entités qui ont fait l'objet de luttes âpres sont déjà confrontées aux problèmes de gestion, dont le plus important est sans doute le manque de moyens qui obère leur autonomie. Elles ne peuvent dans leur forme actuelle constituer des collectivités locales viables du fait de leur assiette fiscale trop faible. Elles ont surtout des problèmes relationnels graves avec les communes de ville qui n'exercent pas de tutelle sur elles : conflits de limites et de compétences expriment souvent également les tensions qui existent entre les différents courants du parti au pouvoir ou des partis opposés.

La macrocéphalie qui caractérise le réseau urbain est allée en s'accroissant. Dakar concentrait 41,8 % de la population urbaine en 1961 et 49,9 % en 1976. L'importance de Dakar par rapport à l'ensemble de la population urbaine est encore évidente et le sera encore pendant longtemps. Mais il apparaît nécessaire de souligner que cette tendance est freinée depuis le recensement de 1988, la part de l'agglomération de Dakar stagnant autour de 50 %. Ce surplace de Dakar est le fait de raisons internes ainsi que des dynamiques de plusieurs petites et moyennes villes, notamment les capitales régionales, les nouvelles communes mais surtout Touba, Richard Toll, Mbour, Joal, ainsi que le renouveau de villes secondaires de l'ancien bassin arachidier.

L'affirmation des petites villes

Le processus de communalisation : une structuration urbaine par le bas

Si le taux d'urbanisation ne cesse d'augmenter (le taux de 50 % aurait été atteint) alors que la part de Dakar n'évolue plus, l'explication est à rechercher dans le développement tardif d'une floraison de centres urbains, souvent issus de logiques et de processus de création urbaine liés à la colonisation, ou à l'action de l'État par l'entremise d'une politique de décentralisation urbanisante⁴ et de municipalisation. En effet, d'une dizaine en 1961, les villes (définies comme des communes) sont passées au nombre de 22 en 1976. En 1988, 69 localités comptaient plus de 5 000 habitants et se répartissaient comme suit : 5 entre 100 000 et 200 000 habitants, 3 entre

4. La décentralisation est parfois l'élément qui déclenche un processus d'accumulation aboutissant à des fonctions urbaines et des seuils démographiques importants.

50 000 et 100 000, 6 entre 20 000 et 50 000, 25 entre 10 000 et 20 000, 30 entre 5 000 et 10 000. Les capitales régionales (792 100 habitants) ne connaissent qu'une croissance annuelle moyenne de 3,6 % (soit environ 30 000 personnes par an) proche de celle de Dakar (3,9 %).

Tableau 1. Croissance annuelle des capitales régionales

| | Pop. 1988 | Accr. annuel |
|-------------|-----------|--------------|
| Thiès | 175 500 | 3,60 % |
| Kaolack | 152 000 | 3,20 % |
| Saint-Louis | 115 400 | 2,20 % |
| Ziguinchor | 124 300 | 4,90 % |
| Diourbel | 77 500 | 3,10 % |
| Louga | 52 800 | 3,80 % |
| Tambacounda | 41 900 | 4,10 % |
| Kolda | 34 300 | 5,10 % |
| Fatick | 18 400 | 5,20 % |

Source : recensement 1988.

Les 25 autres villes importantes de l'intérieur totalisaient 417 500 habitants (croissance moyenne de 3,8 % par an) et les autres villes du pays 428 000 habitants (+ 3 % par an). La frange inférieure, celle des petites villes (entre 5 000 et 20 000 habitants), est la plus représentée dans cet ensemble avec 55 unités.

Mais, par ailleurs, une cinquantaine de localités regroupaient entre 3 000 et 5 000 habitants selon le recensement général de la population de 1988. Cela suggère une nouvelle donne pour l'urbanisation au Sénégal. En effet, cette strate inférieure s'est surtout développée avec la politique de décentralisation et les municipalisations ponctuelles, parallèlement à une remise en cause fondamentale des critères d'élection des villes.

Le processus de décentralisation par création de communes est le principal instrument de création de ville par l'État. Dès le XIX^e siècle, les statuts créés par la loi communale française du 5 avril 1884 ont été étendus à Dakar, Saint-Louis, Gorée et Rufisque. Le XX^e siècle colonial s'est traduit par la poursuite de la politique de communalisation, une vingtaine de localités ayant été promues. Cette action décisive fut néanmoins limitée : seules des communes mixtes, qui avaient la particularité d'être gérées par un administrateur municipal nommé par les autorités coloniales, ont été créées.

Il a fallu la loi promulguée le 17 janvier 1955 pour que le régime de plein exercice soit appliqué à la plupart des villes importantes. Le nombre de communes de plein exercice est ainsi passé de 4 à 10. En 1960, le statut de plein exercice est étendu à toutes les communes sans discrimination, les portant à 14. La naissance d'une clientèle politique locale et la pression exercée sur l'État indépendant par les élites ont accéléré le processus qui a abouti au doublement de leur nombre, qui passa de 14 à 33. À partir de 1964, une rupture s'établit avec la reconnaissance d'un statut spécial aux 10 capitales régionales de l'époque, tandis que les autres villes retombaient sous le régime de la loi de 1884. Cette décision de l'État sénégalais avait essentiellement pour objectif l'assainissement des finances et la dépolitisation des communes. C'est ainsi que la gestion fut confiée aux gouverneurs de région qui exerçaient les fonctions d'administrateur municipal avec les mêmes pouvoirs que les maires des communes de droit commun. La réforme suivante date du 30 juin 1966 et devait surtout articuler toutes les lois concernant les communes. L'année 1972 est décisive, autant pour le milieu rural que pour les communes qui définissent le milieu urbain. Pour ces dernières, il s'agissait avec la loi 72-64 du 26 juillet 1972 d'améliorer la gestion des communes de droit commun et d'orienter leurs actions vers les problèmes de développement. La loi 72-26 du 19 avril 1972 met en place les communautés rurales, collectivités locales devant gérer les terres du domaine national, et dont les organes seraient élus au suffrage universel. Ces structures couvrent l'ensemble du territoire national hormis l'espace des communes. Elles devaient instaurer la démocratie locale en milieu rural et permettre une gestion autonome des ressources essentiellement constituées par l'impôt *per capita*. En réalité, cette réforme a échoué parce que les populations n'avaient pas été préparées à recevoir un changement de cette ampleur et de cette profondeur⁵. L'objectif de rompre avec le système de gestion traditionnelle des terres rurales (le lamanat), et l'instauration d'une véritable démocratie locale dans la gestion des ressources communes connaissent de sérieuses limites. Mais il est important de souligner que les villages-centres désignés pour servir de chefs-lieux aux nouvelles collectivités locales ont souvent bénéficié depuis une vingtaine d'années d'équipements construits par les budgets des communautés rurales, et ont parallèlement attiré activités et populations nouvelles. Ce qui leur donne l'allure de petites villes dont plusieurs ont été érigées en communes. Et on assiste d'ores et déjà à une accélération du processus, les 320 villages-centres fonctionnant comme une pépinière. Après la réforme du 8 octobre 1990, les

5. G. Cheikh, *La Communauté rurale de Fimela (Sénégal), analyse spatiale et recherche sur les mutations récentes*, mémoire de maîtrise, Dakar, université Cheikh Anta Diop, département de géographie, 1992, 67 pages + annexes, bibliographie.

administrateurs municipaux disparaissent au profit d'une participation effective des citoyens à la gestion des mairies. Depuis 1990, l'État mène une politique systématique de promotion de localités, mais selon des critères de plus en plus incertains, de plus en plus divers et de moins en moins objectifs. La vague de communalisation du 8 octobre 1990 a concerné dix localités : Dahra, Kounghoul, Ourossoqui, Ndioum, Thionk Essyl, Goudomp, Marsassoum, Dioffior et Pout. Celle de 1996 en compte douze : Kahone, Passy, Gandiaye, Ndoffane Laghème, Thilogne, Waoundé, Kanel, Semmé, Golléré, Nguékokh, Thiadiaye, Sébikotane. Ce qui porte le nombre des communes à 60. Une répartition des municipalités selon les régions montre que celle de Saint-Louis est la mieux servie avec 12 unités, suivie de Thiès et de Fatick, avec respectivement 9 et 8 communes. Sur les 12 de Saint-Louis, 8 atteignent ou dépassent à peine 5 000 habitants, tandis que toutes les communes de Thiès dépassent largement ce seuil. Cela dénote une différence morphologique entre les régions (Saint-Louis est plus étendu et s'étire le long du fleuve), et par conséquent une stratégie politique s'appliquant de manière particulière à chaque région.

Certaines communes érigées par l'État n'atteignent même pas 3 000 habitants, tandis que d'autres localités dépassent largement ce chiffre, sans pour autant être promues. Cette contradiction de la politique de communalisation se retrouve également dans les textes. « Peut être considéré comme ville (au Sénégal), tout établissement humain ou localité dont la taille démographique est égale ou supérieure à 5 000 habitants et dont au moins 40 % de la population active évolue en dehors du secteur primaire. » Les centres semi-urbains se définissent par un seuil de population de 2 500 habitants et un niveau des activités socioprofessionnelles dans les secteurs autres que primaires égal au moins à 20 %. C'est ce que posait en 1993 un atelier du ministère sénégalais de la Ville⁶ organisé pour tenter de lever les ambiguïtés que suscite le débat sur les critères de définition d'une ville. Critères démographiques mais aussi socio-économiques qui remettent en cause le postulat selon lequel la ville est nécessairement une commune. Mais cette hiérarchisation sommaire est en déphasage avec la politique de communalisation poursuivie. Les communes sont créées par décret et ne remplissent pas forcément les conditions édictées par le ministère de la Ville. Le seuil démographique retenu après moult hésitations est tombé à 1 000 habitants⁷. Si on pense que les communes érigées doivent avoir un niveau de développement suffisant pour leur permettre de « disposer des ressources propres nécessaires à l'équilibre de leur budget », on n'évalue guère sérieusement

6. *La Définition de la ville et du niveau intermédiaire ville/village au Sénégal*, novembre 1993.

7. Loi n° 96-06 du 22 mars 1996 portant Code des collectivités locales en son article 79.

leurs potentialités. Les promotions de 1990 et celles de 1996 ont surtout permis de satisfaire la clientèle politique locale qui s'agitait en vue des élections locales⁸. C'est souvent la localité elle-même qui en fait la demande avec l'appui de personnalités haut placées ou d'associations fortes, parfois de migrants internationaux. Cette volonté venue « d'en bas » est le reflet d'une nouvelle dynamique locale qui fait de la promotion de la localité son credo. Les rivalités entre centres, décuplées par les luttes de tendances politiques locales, le sentiment d'isolement de localités reculées, l'autonomisme dû aux nombreux investissements des migrants internationaux sont les principales motivations de la demande d'érection. « Le décret de création est alors perçu comme une victoire. Si la demande n'est pas acceptée, les personnalités du village, par l'entremise ou le soutien des leaders politiques influents, multiplient les démarches⁹... » Les forces favorables à la communalisation sont surtout constituées d'entrepreneurs politiques et charismatiques, ou de lignages qui espèrent contrôler ce nouvel instrument d'encadrement à leur profit. La politisation excessive et le manque de ressources en font des entités peu viables, politiquement et économiquement, mais nécessaires pour une participation locale à la gestion, au moment de la crise multiforme de l'État. L'autonomie des maires et conseillers de ces nouvelles communes est très limitée. La communalisation d'une localité lui impulse une nouvelle dynamique ou, au contraire, inhibe ses forces dans les jeux de pouvoir. Dans bien des cas, le niveau de légitimité des pouvoirs mis en place grâce aux élections est très faible. Pourtant, cette variable est le seul garant de la mobilisation citadine. La « prédation » risque de miner ces communes, devenues de petits potentats locaux. Les schémas fonctionnels élaborés dans des villes plus importantes sont inopératoires dans des communes qui atteignent à peine 2 000 habitants. Les inquiétudes sont nombreuses pour un processus aussi rapide et aussi massif, au terme duquel le nombre de communes au Sénégal a presque doublé en six ans.

Par ailleurs, à côté des communes de petite taille, émergent sous différentes formes, les villes religieuses issues d'une transcription spatiale de l'influence maraboutique sur la société wolof en particulier et sur la société sénégalaise en général.

8. Ces deux années coïncident avec l'organisation d'élections municipales et locales.

9. P.M.H. Ndiaye, *De nouvelles communes en zone rurale : enjeux, impact et perspectives de l'érection en commune de 1990 à travers l'exemple de Dioffior*, mémoire de maîtrise, université Cheikh Anta Diop, département de géographie, 1994, p. 92.

Intégration et spécificité des villes religieuses dans le réseau urbain (voir figure 4)

Les marabouts et l'urbain : des articulations anciennes

Le marabout a toujours été au Sénégal un créateur de lieux de regroupement et d'ancrage. Avant les confréries déjà, plusieurs fondations maraboutiques formaient un réseau d'échanges de biens, de services et d'idées. Les *wird* confrériques sont ainsi passés par les relations entre ces différentes localités qui ont connu par la suite des sorts divers. Certaines localités ont disparu ou sont tombées dans l'oubli, tandis que d'autres ont survécu et se sont développées en intégrant le réseau urbain issu de l'économie arachidière. J'ai déjà évoqué plus haut l'exemple de Mbacké, mais il n'est pas le seul ni le plus important. Louga, aujourd'hui capitale régionale, et Dakar ont une origine maraboutique lointaine.

Par ailleurs, plusieurs villages, quartiers urbains et villes sénégalaises portent l'empreinte d'hommes de religion ou de mouvements à base religieuse dont le mode d'encadrement se projette largement sur ces espaces conçus pour mesurer sa personnalité et son poids politique, mais aussi pour contrôler les personnes placées sous son autorité. L'acteur religieux confrérique est aujourd'hui l'un des principaux promoteurs de la dynamique urbaine au Sénégal. Pourtant, du fait de la genèse et du développement des confréries en milieu rural, certains chercheurs ne croyaient pas au pouvoir urbanisant des marabouts. O'Brien affirmait en 1981 que le « mouvement d'urbanisation n'est pas fait pour arranger les leaders des confréries¹⁰ », pensant que le développement des villes était incompatible avec leur implantation rurale. Ils ne doutaient pas que les *zawiyya*¹¹ pouvaient évoluer et acquérir des dynamismes urbains dont les marabouts seraient les impulseurs ou les bénéficiaires. Leur développement est une nouvelle preuve de la capacité d'adaptation des confréries qui est d'une valeur heuristique forte. Ayant fonctionné comme des structures intermédiaires entre l'État et la société, ou encore des « modes populaires d'action politique¹² », les confréries produisent également des lieux, où les contre-sociétés qu'elles constituent se mirent, et où leur autonomie s'exprime. Dans la tourmente coloniale, ces *zawiyya* ont conservé leurs rôles traditionnels d'instruction, d'entretien de la classe maraboutique et de points de passage de pèlerins et de

10. D. C. O'Brien, *Politique africaine*, n° 4, 1981, p. 27.

11. Centres « cléricaux » dans lesquels la vie confrérique s'organisait. Il est à noter que le terme de *zawiyya* n'est pas du tout utilisé en milieu mouride pour les désigner. Les termes de référence sont surtout *daara* et *Keur*.

12. C. Coulon, *Politique africaine*, n° 4, 1981, p. 113.

voyageurs. L'arachide leur a permis de s'enrichir et d'intégrer le marché mondial et le réseau de localités dont elle a donné naissance au Sénégal. Les *zawiyya* ont également servi d'intermédiaires entre la communauté des disciples et les autorités qui ont à leur tour protégé leur autonomie, tout en tentant de circonscrire l'étendue spatiale de leur autorité. Elles sont, de ce point de vue, les symboles et les témoins du *modus vivendi* qui a présidé aux relations entre l'État et les confréries soufies. Mais, à l'inverse, elles ont parfois fonctionné comme des refuges contre les autorités et leur système économique. D'autres villes, en revanche, ont intégré le marché mondial en participant au système de traite. Enfin, plusieurs marabouts ont choisi de s'installer dans des escales, leur donnant ainsi un caractère religieux *a posteriori*.

Chaque confrérie a connu une origine et une évolution particulières. Et cette histoire différentielle se reflète dans leurs modes d'occupation spatiale¹³.

– La *Qâdiriya*, confrérie née à Bagdad, et bien implantée en Mauritanie où elle possède plusieurs *zawiyya*¹⁴, a également des centres d'implantation au Sénégal : Ngoumba Nguéoul où sont enterrés des saints de la confrérie, et Ndiassane (à 5 kilomètres de Tivaouane) où Bou Kounta s'installa en 1885¹⁵.

– Les Layènes, membres d'une confrérie d'origine purement sénégalaise née vers 1890 en milieu lébou, connaissent, eux, une implantation presque exclusivement dakaroise, dans les villages de Yoff (d'où est originaire le fondateur Limamou Laye), Cambérène, Ngor, Malika, Yeumbeul, devenus de véritables « villages urbains » dans l'agglomération. Ces villages ont été érigés en communes d'arrondissement après le nouveau découpage de Dakar (en 1996), retrouvant ainsi leur autonomie.

– La *Tidjaniya* a été fondée vers 1765 par Abdul Abbas Ibn Mohamed Al Mokhtar-At-Tidjani, soufi né en 1737, à Aïnou Mahdi, village situé dans le département d'Alger.

« À sa mort survenue en 1815, à Fez, une clause particulière de son testament stipulant que les chefs suprêmes de la confrérie devaient être obligatoirement choisis dans sa propre famille ou dans celle de son principal Moqaddem : Sidi Ali Ben Al Hadj Aïssa, suscite des rivalités inévitables qui, rompant la cohésion de l'Ordre, le fragmentent en trois branches ayant pour Zawya -mères : Aïn-Mahdi, Témacin et Fez¹⁶. »

-
13. Pour plus de détails sur cette question, consulter la thèse de Paul Pélissier et celle de Coulon.
 14. Tindouja, Boutlimit, Nimzatt où se déroule un pèlerinage annuel.
 15. P. Marty décrit la *zawiyya* de Ndiassane comme « un gros village d'une centaine de cases où l'on mène la vie tout extérieure et de grand air des autres centres wolof et où rien ne rappelle le recueillement de piété et d'étude des *zaouïa* du nord de l'Afrique... »
 16. « Notes et études sur l'islam en Afrique noire », *Recherches et documents du CHEAM*, n° 1, p. 133.

Sa sous-branche sénégalaise, rattachée à Fez, est encore la première confrérie au Sénégal par le nombre de ses adhérents. Elle se caractérise par l'existence de plusieurs groupes autonomes, produits de « *dieul wird*¹⁷ » individuelles et des sources diverses ; cette particularité apparaît dans son mode de spatialisation. Il existe plusieurs grands centres tidjanes qui, de ce fait, ne constituent en rien un réseau hiérarchisé. Tivaouane et Médina Gounasse qui sont les plus importants n'ont aucune relation directe. Chacun d'eux a ses manifestations propres et ses pèlerinages. Le sentiment d'appartenance à une même confrérie est très diffus. Outre ces deux pôles, les branches tidjanes ont produit d'autres lieux de regroupement. C'est le cas de Thiénaba (près de Thiès) où a vécu El Hadji Ibrahima Faty Seck, mais surtout de Médina Baye, quartier de Kaolack où El Hadj Abdoulaye Niasse a élu domicile en 1910¹⁸. Cette diversité du tidjanisme fait que l'on y retrouve toutes les formes de territorialisation des confréries, de l'implantation urbaine à la conquête de l'espace rural, en passant par leurs combinaisons dans le temps.

– Les mourides ont également connu plusieurs formes d'occupation de l'espace. Leur processus de territorialisation est bien connu, notamment dans sa phase rurale qui de par son intensité et son étendue a souvent fait croire que la confrérie est incapable de produire de l'urbain. Les « marabouts de l'arachide » ont également intégré le système de traite à travers des mécanismes peu connus. L'arachide a, à son tour, structuré le territoire mouride à travers le réseau d'escales qui participaient à la collecte et à l'évacuation de la production vers Dakar. Le chemin de fer a joué un rôle important de ce point de vue, en permettant d'atteindre les zones pionnières, mais également en renforçant l'attractivité de certaines localités par l'implantation de gares.

Cette différence d'organisation entre les confréries se reflète dans l'espace, de même que celle de la force du lien idéologique entre marabouts et disciples. C'est surtout cette dernière qui fait le dynamisme différentiel de ces centres.

Les villes hybrides : encadrement religieux et municipal

Plusieurs des 60 communes que compte le Sénégal portent l'empreinte de marabouts ou de confréries. Les fondations individuelles par des personnalités religieuses en dehors des confréries sont sans doute plus importantes

17. Littéralement, « prise de *wird* », choix d'un voie spirituelle et mystique pour lequel on devient un initié.

18. Ces deux derniers s'honorent d'avoir reçu au même titre que El Hadj Malick, leur *wird* de disciples de El hadj Omar. Pour le premier, c'est de son propre père, et pour le second d'un disciple.

qu'il n'y paraît. Louga et Dakar sont les plus en vue mais il en existe d'autres. Toutefois, les motifs et les circonstances de ces fondations ne sont pas toujours bien connus, une mémoire individuelle étant généralement moins bien conservée que celle des confréries institutionnalisées. Diourbel, Mbacké et Tivaouane sont les villes religieuses-communes. Les processus qui ont imprimé le fait religieux sur leur espace réel ou perçu diffèrent.

Diourbel est une escale que les autorités coloniales avaient choisie en 1912 pour abriter la « résidence surveillée » de Cheikh Ahmadou Bamba. L'escale est donc antérieure à la fonction religieuse, et cette double fonction est lisible dans l'espace. On peut pratiquement parler de deux villes. L'une qui s'est développée autour de l'escale avec ses bâtiments administratifs, ses entrepôts, ses gares routière et ferroviaire, ses marchés, ses HLM. Et l'autre qui a une emprise sur la colline qui abrite l'ancienne concession de Cheikh Ahmadou Bamba (*Keur Gou mak*), autour de laquelle une autre ville se développe avec sa belle mosquée, ses espaces publics plantés d'arbres bien entretenus, ses grandes concessions maraboutiques, son cimetière, et ses quartiers mourides.

Tivaouane est aussi une escale qui a accueilli un grand marabout leader d'un sous-groupe de la confrérie tidjane. En effet, El Hadj Malick Sy, qui a reçu le *wird* tidjane en 1873 à l'âge de dix-huit ans, se fixa définitivement en 1902 à Tivaouane, où il ouvrit une école coranique, sorte d'université populaire. La ville qui s'est constituée avec le chemin de fer double elle aussi sa fonction.

Contrairement à Diourbel et Tivaouane, la fonction religieuse est antérieure pour Mbacké. Je rappelle qu'il a été fondé par Mame Mârame au XVIII^e siècle et qu'il a été le berceau de la confrérie mouride dont il a vu naître le fondateur. À sa fonction religieuse, Mbacké ajouta en 1932 une importante fonction commerciale avec le lotissement d'une escale, le long des rails à l'ouest de la vieille ville : gare ferroviaire, marché, bureau de poste, bâtiments administratifs suivirent très vite. C'est en 1952 que l'escale de Mbacké fut admise comme commune mixte, et de nouveaux quartiers furent lotis. La vieille ville devient progressivement minoritaire avec l'afflux de populations commerçantes : 4 700 habitants en 1953, 6 300 en 1956. En 1955, la ville entière est érigée en commune de moyen exercice, avant d'acquiescer en 1958 le statut de commune de plein exercice.

Ces trois villes religieuses, à statut communal, ont connu une croissance régulière dans la période postérieure à la proclamation de l'indépendance, mais stagnent depuis une vingtaine d'années. Diourbel, chef-lieu de la région du même nom, a doublé sa population entre 1958 et 1970 avec 5,9 % par an (de 18 030 à 36 010), puis a piétiné entre 1976 et 1988 en passant de 53 754 et 76 548 habitants (2,9 % par an). Tivaouane a connu pratiquement la même courbe de croissance, avec, là aussi, une forte poussée entre 1958 et 1970

(8,2 % par an, la population ayant presque triplé), puis une croissance plus modérée entre 1976 et 1988 (3,9 % par la population passant de 16 999 à 27 117 habitants). Mbacké qui est devenu depuis 1960 chef-lieu de département a presque triplé sa population entre 1958 et 1970 (7 353 en 1958 et 20 065 en 1970 soit 8,7 % par an), du fait de la prospérité liée à l'arachide et de la proximité de Touba. Paradoxalement, cette proximité de Touba et la croissance extraordinaire de celui-ci depuis 1970 ont imposé la forte concurrence qui est à l'origine de sa stagnation démographique dans la période suivante (3,6 % entre 1976 et 1988) et de sa régression économique.

Ces trois localités sont des villes religieuses à leur manière. Elles abritent le sacré et le profane, chacun d'eux jouant son rôle, et s'exprimant sur l'espace et par l'espace. On n'y retrouve que partiellement la configuration des villes islamiques en général, avec le rôle central de la mosquée et les implications de cette centralité sur les structures spatiales de la ville. Il semble que c'est la bipolarisation et l'hybride qui sont de mise. À l'exception de Mbacké qui avait un caractère religieux avant d'acquérir sa fonction économique, les espaces sacrés et profanes sont bien différenciés du fait de l'installation postérieure des marabouts à distance respectable de l'escale. Du fait de la concurrence de Touba, Diourbel et Mbacké jouent un rôle relativement négligeable dans la vie confrérique, dans les rites et manifestations qui font la vie de la confrérie. Ils conservent toutefois une valeur symbolique certaine et abritent plusieurs lieux sacrés majeurs.

À Diourbel, la grande mosquée, la grande concession de Cheikh Ahmadou Bamba qui abrite la petite mosquée où il pria, la chambre où il a quitté ce monde, ses lieux de retraite intérieurs, les maisons maraboutiques autour de la mosquée sont les lieux les plus en vue.

À Mbacké, le quartier où est né Cheikh Ahmadou Bamba, les maisons Mbacké-Mbacké, les grandes concessions des marabouts *baye-fall*, dont celle du khalife située dans le quartier de Palène, sont les composantes sacrées de l'espace.

À Tivaouane, mosquées et mausolées de El Hadj Malick et de ses successeurs regroupés sur la grande place constituent l'essentiel du sacré. L'importance de Tivaouane dans la confrérie tidjane est sans doute liée à son pèlerinage, commémoration de la naissance du prophète, communément appelée *Maouloud*, et également célébrée par les autres confréries. Il s'agit malgré tout du second grand rassemblement annuel du pays après celui de Touba. C'est partiellement ce pèlerinage et l'implantation du khalife dans la ville qui continuent à structurer l'espace urbain et à lui imprimer sa dynamique. La vie économique, l'importance et la composition de la population y sont également très liées à la périodicité du *Maouloud*. L'indifférence ou non par rapport au sacré détermine la répartition de la population et le fonctionnement de la société urbaine sur l'espace.

L'institution communale n'échappe pas au contrôle des confréries dont les membres dominant souvent, ouvertement ou non, les jeux politiques internes. Elle devient ainsi l'instrument du pouvoir maraboutique dans la ville, ou un contre-pouvoir local, mais souvent allié à un segment de la confrérie qui lui donne sa légitimité aux yeux de celle-ci. Les deux facteurs nouvellement urbanisants du Sénégal, politique de communalisation et phénomène confrérique, ne sont ainsi nullement en opposition.

Quant à la présence de l'Église dans les trois villes, elle marque la laïcisation liée au rôle économique et modernisant des anciennes escales et à une désacralisation spatiale du fait de la dynamique commerciale qui s'exprime sur l'espace. Il est sans doute curieux pour un lecteur non averti de lier la présence de l'Église à une quelconque laïcisation ou une désacralisation. Mais dans un pays où l'emprise islamique est si forte qu'elle crée des villes, le rôle d'un lieu de culte étranger à l'islam peut être interprété comme le signe d'une « neutralisation » de la ville. Par ailleurs, la pression de lobbies ou l'action d'autorités politiques appartenant à l'Église catholique ne sont sans doute pas étrangères à l'implantation d'églises dans des villes religieuses musulmanes¹⁹.

Les villages maraboutiques frappent à la porte du réseau

Tableau 2. Les anciens *daara* frappent à la porte du réseau

| | 1958 | 1962 | 1971 | 1976 | 1982 | 1988 |
|-----------|------|-------|------|-------|-------|-------|
| Colobane | | 2 077 | | 5 319 | | 3 859 |
| Gniby | | 1 613 | | | 3 689 | 3 538 |
| Mbar | | 2 100 | | | | 4 000 |
| Sadio | | 2 216 | | | | 4 909 |
| Taïf | | | | | 3 547 | 2 236 |
| Sam Yabal | | | | | 4 695 | 1 429 |

Unités : habitants

Source : Charles Becker (1975).

Au-delà des villes religieuses-communes, plusieurs localités fondées par des marabouts comptent parmi les « éligibles », mais ne sont pas promues. Colobane, Mbar, Gniby, Taïf, Sam Yabal, ont tous plus de 1 000 habitants et sont issus de la troisième phase de territorialisation de la confrérie mouride, celle dirigée par Serigne Mamadou Moustapha à partir de 1932.

19. L'épouse du président Abdou Diouf a été soupçonnée d'avoir joué un rôle pour la construction de celle de Tivaouane.

Mais il y a mieux. Darou Mousty, fondé par Mame Thierno en 1912, est devenu un chef-lieu d'arrondissement après avoir été une escale majeure. La concurrence de Touba distant seulement de 25 kilomètres ne l'empêche pas de se développer. Sa population a crû de 2,8 % entre 1976 et 1988, passant de 9 249 à 13 006 habitants. Il en est de même pour Darou Marnane (du même nom que le quartier de Touba) : 2 217 habitants en 1988. Touba Belel est un gros village de culture fondé par le troisième khalife de la confrérie, et qui a dépassé 4 000 habitants en 1982, mais a régressé depuis lors : 2 140 en 1988. Tous ces villages mourides ont dans une certaine mesure participé à l'économie de traite qui a fondé et structuré le réseau urbain, certains étant des escales majeures. D'autres localités non mourides entrent également dans ce lot. C'est le cas de Thiénaba, (3 012 habitants en 1988), Pire Gourèye dont la population est passée de 3 434 habitants en 1976 à 6 005 habitants en 1988 (soit 4,7 % par an), Coki (3 022 en 1988) dont la majorité de la population est constituée des élèves de l'école coranique. Ces localités ont connu des évolutions différentes liées aux choix des descendants des marabouts fondateurs. Leurs dynamismes différents sont liés au projet de société auquel elles sont associées. Les localités mourides, de leur côté, stagnent ou régressent depuis quelques années du fait de l'attraction plus grande qu'exerce Touba sur les mourides du milieu rural. Cela ne devrait pourtant pas empêcher de poser la question d'une possible communalisation de ces localités, souvent plus peuplées que d'autres, qui ont été érigées. Elles constituent, pour plusieurs d'entre elles, les lieux où l'État construit des équipements en échange du soutien des marabouts. La plupart de ces villages sont bien dotés en infrastructures (eau, électricité, téléphone, poste de santé²⁰) qui attirent les populations, notamment les migrants internationaux de plus en plus rebutés par l'effet de taille de Touba. La réponse à la question de leur communalisation éventuelle et de leur intégration au réseau administratif national devrait sans doute se trouver dans une volonté de préservation de l'autonomie de ces centres où des marabouts, voire des lignages, perpétuent l'encadrement maraboutique. On pourrait également penser que ces autonomies sont une nouvelle forme de décentralisation. Certains d'entre eux fonctionnent d'ailleurs en réseau au sein duquel les échanges commerciaux liés à leur fonction d'escale se doublent de relations idéologico-sociales qui ont forcément pour centre névralgique Touba ou Darou Mousty. On peut se demander si un réseau de localités plus ou moins urbaines ne fonctionne pas depuis des années, sous-tendu par l'idéologie mouride, parallèlement à celui exclusivement tourné vers la traite de

20. L'inauguration du forage de Darou Marnane par l'épouse du président de la République avait fait grand bruit. Le marabout avait dans un appel à la radio rameuté toute une foule de griots et de musiciens pour que la fête reste dans les annales.

l'arachide, et dans lequel les mourides jouent également un rôle prépondérant. Mais d'autres villes semblent évoluer en dehors du réseau urbain classique, il s'agit de Médina Gounasse et de Touba.

Les villes religieuses autonomes

Médina Gounasse et Touba expriment l'autonomie des forces confrériques et constituent des formes de contre-société. Ils semblent s'être développés en dehors du réseau urbain classique et leur singularité multiforme par rapport aux autres villes doit être prise en compte.

Médina Gounasse²¹ est une agglomération importante située au sud-est du Sénégal dans le département de Vélingara. Il a été fondé par Thierno Mamadou Saydou Bâ²² qui est venu s'y installer en 1935. Ce que Yaya Wane appelle une « communauté agricole et islamique » bénéficie d'un statut particulier dont l'origine et les contours juridiques sont mal définis.

« Madiina Gunaas est un village pratiquement indépendant qui ignore les services tels que l'école, le dispensaire, la gendarmerie, l'agriculture, l'élevage, etc., en tant que services différenciés, dont les rôles technique ou administratif consistent à appliquer au plan local les directives et normes de l'État centralisé. Mieux que d'ignorer lesdits services, Madiina Gunaas les a dûment récusés depuis l'époque coloniale et l'administration du Sénégal indépendant a eu le bon goût de ne pas passer outre, mais de reconnaître l'autonomie du village et de laisser se poursuivre une expérience sociologique et économique sans doute unique en son genre²³. »

De 2 100 habitants en 1958, la population est passée à 4 000 en 1960, puis 12 551 en 1976²⁴ et 17 183 en 1988 (soit 2 % de croissance par an entre 1976 et 1988). En 1975, le village était deux fois plus peuplé que le chef-lieu du département²⁵, Vélingara qui a, depuis lors, rattrapé l'essentiel de son retard. Le village qui est très étendu (3 km de long sur 2,1 km de large déjà en 1975, et 4 km de long et 3,5 de large en 1987) a été loti en 1987, et

21. Je renvoie volontiers à la thèse monumentale de Cheikh Bâ : « Un type de conquête pionnière en Haute-Casamance (Sénégal) : Medina-Gonasse », Paris, 1964, thèse de 3^e cycle de géographie, 271 p. multigr., photos, cartes, bibl., glossaire ; à l'article de Y. Wane, « Ceerno Muhamadu Sayid Baa ou le soufisme intégral de Madiina Gunaas (Sénégal) », *C.E.A.*, 56, XIV-4, pp. 671-698 ; ou encore à l'ouvrage de Magassouba, *L'islam au Sénégal. Demain les Mollah ?*, Paris, Karthala, 1985, p. 51.

22. Mort en 1980.

23. Y. Wane, « Ceerno Muhamadu... », art. cit., p. 674.

24. 7,4 % entre 1960 et 1976 et 10,4 % entre 1958 et 1976.

25. D'après Y. Wane, « Ceerno Muhamadu... », art. cit., p. 672.

plusieurs satellites ont été intégrés. L'exercice du pouvoir est le fait du grand marabout avec l'appui de plusieurs « ministres » : le chef de village, « ministre » de l'Intérieur, celui des Finances et des Affaires extérieures, celui des Affaires religieuses, celui du Travail et de l'Habitat, celui de l'Agriculture, celui du Commerce, etc. L'agglomération se particularise par un essai d'application stricte des principes de la tradition prophétique, châtiments et sanctions étant prévus pour la moindre transgression, mais c'est surtout la bipolarisation ethnique, religieuse et politique de la société urbaine qui est l'élément le plus intéressant. En effet, aux Peuls qui les ont précédés, sont venus s'ajouter les Toucouleurs par plusieurs vagues migratoires et sous l'impulsion du marabout. Malgré leur « pularité » commune, les deux ethnies entretiennent un clivage exacerbé, d'une part, par l'arrivée du coton qui a contribué à enrichir les Peuls et, d'autre part, par la réforme qui, en 1978, a fait de Médina Gounasse une Communauté rurale gérée par un conseil élu au suffrage universel. La victoire des Peuls aux élections locales sous la bannière du Parti démocratique sénégalais (PDS) alors qu'ils étaient opposés au marabout qui soutenait le Parti socialiste (PS) a jeté le feu au poudre. Il a fallu l'intervention de la gendarmerie pendant trois mois pour que le calme revienne. À la suite de ce conflit, qui a fait plusieurs morts, le conseil rural a été suspendu et un poste de gendarmerie a été créé à Kalifour situé à 25 kilomètres de là. Chacune des deux ethnies a sa mosquée²⁶, son organisation administrative propre, ses règles de vie et la compétition entre elles se traduit dans l'organisation de l'espace. Le religieux, l'ethnique et le politique se conjuguent à Médina Gounasse pour sécréter une société urbaine fragmentée et dont les conflits sont de plus en plus dramatiques²⁷. Médina Gounasse se caractérise également par son pèlerinage *daaka*, qui est en fait une retraite collective qui dure huit jours et qui se déroule à une dizaine de kilomètres de la ville elle-même. Le lieu du *daaka* a également été loti et risque de donner à terme une autre localité autonome.

26. Les deux sont distantes de moins de 200 mètres et, tous les vendredis, chaque ethnie prie dans sa mosquée.

27. Les six morts à la veille des élections de novembre 1996, l'apparition de kalachnikovs dans les combats, l'interposition permanente de la gendarmerie témoignent d'une situation explosive qui, si l'on ne prend garde, embrasera toute la région.

Le cas particulier de Touba

Une croissance démographique exceptionnelle

Sortant des logiques antérieures de création urbaine, Touba s'individualise dans un réseau urbain au sein duquel les villes secondaires, victimes de leur « intermédiation » et lieux de transposition de modèles de décentralisation souvent forgés de l'extérieur, stagnent pour la plupart. L'explosion urbaine de Touba est une nouvelle donne pour l'armature urbaine sénégalaise qui voit naître, depuis quelques années au centre du pays, une autre grande agglomération. La croissance démographique exceptionnelle et spectaculaire de la capitale des mourides en fait aujourd'hui la deuxième ville du Sénégal après l'agglomération Dakar-Pikine-Guédiawaye, alors qu'elle n'est considérée officiellement que comme un simple village, chef-lieu de Communauté rurale. Cet accroissement fulgurant a surpris chercheurs et décideurs : on tablait en 1974 sur une population toubienne de 39 000 habitants²⁸ pour 1990. Même les prévisions pourtant récentes du Plan national d'aménagement du territoire (PNAT, 1992) ne plaçaient Touba au second rang des villes sénégalaises qu'en 2021. Un peuplement réel et continu de la localité a certainement commencé après le décès et l'enterrement de Cheikh Ahmadou Bamba, ou en 1931, au moment du début du chantier de la grande mosquée. Mais plusieurs autres dates sont décisives : le début du second khalifat, le lotissement de 1960, l'inauguration de la grande mosquée en 1963, l'accession au khalifat de Serigne Fallou en 1945, celle de Serigne Abdoul Ahad et son appel au peuplement lancé en 1985, etc.

La ville de Touba a connu, depuis 1958, de forts taux de croissance qui rompent avec ceux exprimant la faible dynamique qui a longtemps marqué les villes secondaires sénégalaises. Entre 1958 et 1988, différentes sources permettent de faire une analyse diachronique de la population toubienne qui est passée de 2 127 habitants à 125 127 habitants, soit un taux de 14,5 % par an pendant trente ans. Le choix de ces deux années n'est pas fortuit. 1958 correspond à l'année pendant laquelle le plus ancien répertoire de villages dont je dispose a été établi, tandis que 1988 est tout simplement la date du dernier Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH). Ce sont les dernières estimations fiables datant de 1993, qui avancent le chiffre de 300 000 habitants. Sur cette base, le calcul du taux d'accroissement donne 15 % par an depuis 1958 (pendant 35 ans). Ce qui constitue une confirmation, voire une accentuation, de la tendance.

28. Étude du BCEOM, Direction de l'urbanisme et de l'habitat (Sénégal), 1974.

Ce taux de croissance élevé sur une longue période a cependant la particularité d'occulter les variations annuelles qui, pourtant, mettent à jour des dynamiques particulières de la ville. Entre 1958 et 1960, donc en deux années seulement, la population a doublé, passant de 2 127 habitants à 4 353 habitants, soit un taux de 43 % par an. Cette croissance brutale est liée à trois facteurs concomitants.

Le premier est sans doute la construction de la grande mosquée qui a été achevée dans cette période, avec l'appui de centaines d'ouvriers et de manœuvres mourides, travaillant plus ou moins bénévolement. Cette participation à la construction revêtait une signification symbolique certaine, et explique l'installation à Touba de certains d'entre eux. De même, l'ambiance générale d'euphorie et de réconciliation dans laquelle la confrérie a baigné, et le succès populaire du *magal* qui, du fait du quasi-achèvement de la mosquée, attirait de plus en plus de pèlerins et de curieux, doivent être pris en compte.

Le premier lotissement de Touba est le deuxième facteur important du doublement de la population toubienne entre 1958 et 1960.

Le troisième facteur est la naissance en 1956 du marché *Ocass* et son développement à partir de 1958 ; il devint ainsi un important marché rural, attirant très vite des flux de mourides du vieux bassin arachidier, venus écouler leurs produits ou en quête de diversification de leurs activités.

C'est dans la période 1960-1970 que le taux de croissance a été le plus bas, tombant à 4 % par an. Cette faible augmentation de la population, qui est passée de 4 353 à 6 427 habitants, semble surtout liée à l'affaiblissement puis à la fin du règne de Serigne Fallou. Mais c'est surtout la fin de la construction de la mosquée qui a freiné l'afflux de populations. Cette période apparaît comme une parenthèse dans le processus d'urbanisation.

Entre 1970 et 1976, la population est passée de 6 427 à 29 738 habitants, soit un taux de 29 % par an pendant six années. Cette croissance exceptionnelle exprime un autre tournant décisif, l'accession au khalifat de Serigne Abdoul Ahad qui voit l'explosion urbaine de Touba, après ses appels répétés au peuplement. Dans cette ordre d'idée, la mise en place d'infrastructures a également joué un rôle important. Leurs constructions ont rendu la ville « vivable », et attiré de manière permanente ou saisonnière les populations du pays toubien. Serigne Abdoul Ahad est sous ce rapport l'initiateur du peuplement massif de la ville dans sa configuration actuelle.

Entre les deux recensements généraux de 1976 et de 1988, la population de Touba s'est accrue de 12,7 % par an, passant de 29 738 à 125 127 habitants. Cette période correspond à l'une des phases majeures de l'explosion urbaine malgré la baisse relative du taux d'accroissement par rapport à l'ensemble de la période 1958-1988. Elle a vu la ville acquérir ses principales infrastructures, s'étaler par des lotissements massifs, intégrant plusieurs villages-satellites. L'accroissement naturel, l'immigration et l'apport des

villages intégrés en sont les principaux déterminants. Ce taux d'accroissement bien que très élevé est toutefois dépassé par celui de Richard Toll, qui avec 16,1 % détient le record national entre 1976 et 1988. Une estimation de la population de Touba en 1982 (45 229 habitants) permet de calculer un taux d'accroissement de 18,3 % par an en six ans. Ce taux n'a pas faibli depuis 1988, passant même à 19,1 %, si l'on valide la dernière estimation (1993) qui donne à Touba une population de 300 000 habitants.

La croissance démographique toubienne s'est faite par plusieurs mouvements brutaux liés à des actions volontaristes des autorités. Depuis 1989, cet accroissement ne s'est pas ralenti mais est devenu plus constant. Il n'a toutefois pas été uniforme, les quartiers ayant connu des évolutions différentes selon les années.

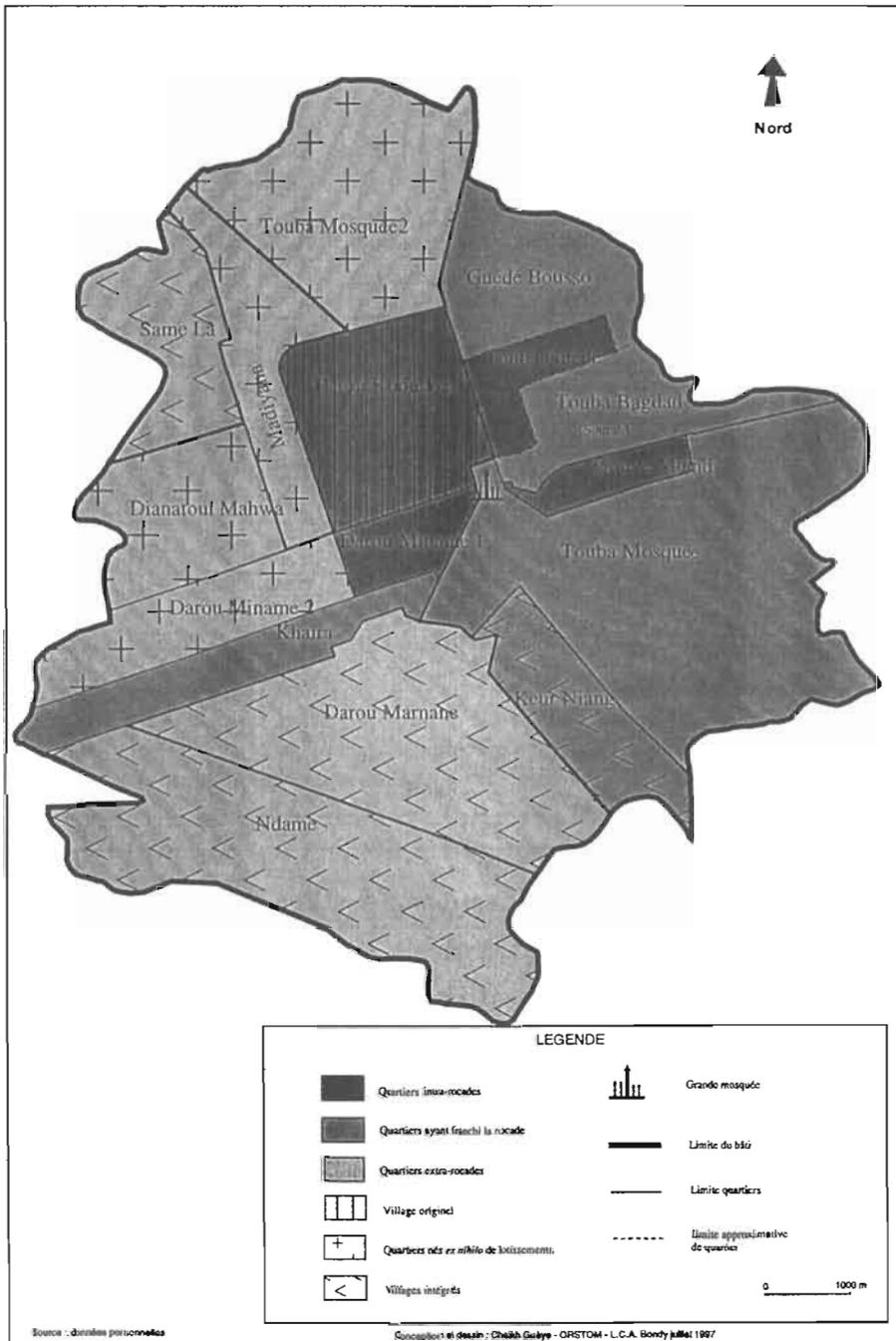
Typologie des quartiers de Touba (voir figure 5)

L'analyse de la structuration des quartiers de Touba révèle une certaine diversité, malgré le caractère global des mutations spatiales et de la forte croissance démographique consécutive à leur intégration. Ils se distinguent par leur fonction ancienne ou actuelle, l'âge de leur insertion dans la ville, la composition de leur peuplement, leur taille, leur morphologie, et leur localisation. Les quartiers toubiens sont autant de fondations de lignages de la confrérie qui en ont fait des instruments de positionnement au sein de la ville sainte. Le quartier n'est pas, de ce fait, une délimitation administrative sans consistance, mais une fondation porteuse d'enjeux politiques. Sa forme elle-même reflète souvent ses ambitions politiques diversement réalisées. Si le premier noyau urbain s'est constitué autour de la mosquée et du mausolée du fondateur, le charisme et le symbolisme gagnent la périphérie, soit en se redéployant à partir du centre, soit en captant et en revalorisant les anciens *daara*, soit en se fabriquant *a posteriori*. Ainsi, on distingue des quartiers centraux à l'intérieur de la rocade, des quartiers centraux qui se sont développés au-delà de la rocade, des quartiers périphériques à l'extérieur de la rocade qui sont soit des villages éloignés rejoints, soit des quartiers entiers créés par le lotissement de Serigne Abdoul Ahad. Mais la typologie peut également être faite sur la base de leur genèse et de leur intégration à l'espace urbain (voir figure 5).

Les quartiers centraux à l'intérieur de la rocade

Darou Khoudoss, qui s'est développé autour de *Bayti*, grande concession de Cheikh Ahmadou Bamba à Touba, est le village originel. Il est délimité au

Figure 5. Typologie des quartiers



Source : données personnelles

Conception et dessin : Cheikh Guilye - ORSTOM - L.C.A. Bondy juillet 1997

nord et à l'ouest par la rocade et a l'aspect d'un quadrilatère dont l'un des angles est arrondi. Il a connu une croissance importante et régulière : les 12 % par an de la période 1958-1960 sont considérables surtout si l'on sait que plus de 50 % de la population urbaine habitait Darou Khoudoss en 1958. Mais dès 1960, cette part est descendue à un peu plus du tiers, malgré un taux de croissance de 5 %, légèrement plus élevé que celui de la ville tout entière dans la période 1960-1970. L'importance démographique de Darou Khoudoss est liée au prestige de la famille qui le contrôle, mais surtout aux nouveaux lotissements qui ont intégré plusieurs grandes concessions maraboutiques au quartier. Au total, c'est un taux de croissance de 11,8 % qui a été maintenu pendant trente années (1958-1988), et qui fait de Darou Khoudoss le premier quartier par la population en 1988 avec 37 435 habitants.

Darou Miname, refondé en 1936 et *Gouye Mbind*, issu d'une concession d'un fils de Cheikh Ahmadou Bamba, sont également des quartiers intérieurs à la rocade, composant avec les deux premiers, le premier noyau urbain.

Gouye Mbind est le quartier le moins étendu de la ville (142 hectares) mais sa population n'en est pas moins importante du fait de sa localisation centrale : 6 123 habitants en 1988. Il n'a connu sa reconnaissance administrative que dans les années soixante-dix. Il a entretenu entre 1982 et 1988 un taux de 17,7 % par an.

Darou Miname également reflète bien l'explosion démographique toubienne : quasiment inexistant avant 1976, le quartier a vu sa population passer de 56 habitants en 1958 à 5 282 habitants en 1988, soit une croissance de 20,3 % par an²⁹. C'est surtout entre 1970 et 1982 que le quartier s'est peuplé avec un taux de 41 % par an pendant douze ans (63 habitants en 1970 et 4 190 en 1982). Elle était en 1988 de 14 641 habitants et a largement dépassé le seuil des 20 000 aujourd'hui. Gouye Mbind et Darou Miname, situés de part et d'autre de l'esplanade de la grande mosquée, à l'est et à l'ouest, sont délimités vers le nord par les routes de Dahra et de Ndiouga Kébé. Ils s'arrêtent comme Darou Khoudoss sur la rocade.

Touba Guédé est né à partir de parcelles attribuées à un marabout à la suite du premier lotissement de la ville. Il comptait 90 habitants en 1970, 642 en 1982 et 3 042 au recensement de 1988, soit un taux d'accroissement de 16 % par an depuis sa création. Situé à l'est de Darou Khoudoss, il a connu une croissance similaire à celui-ci (642 habitants en 1982 et 3 042 habitants en 1988) qui devrait cependant vite s'atténuer du fait de l'impossibilité pour le quartier de s'étendre au-delà de la rocade. Sa forme élargie au contact de Darou Khoudoss (où la plupart des parcelles données au premier recensement étaient situées) et s'effilochant vers la périphérie est un modèle renversé par rapport aux autres quartiers de Touba. Ceux-ci s'élargissent

29. Les premières années sont très peu significatives.

souvent vers l'extra-rocade ou l'abordent en conservant leur forme avec des lignes droites.

Quartiers centraux ayant franchi la rocade

Touba-Mosquée (30 162 habitants en 1988) est devenu le quartier le plus important. Sa superficie est devenue largement supérieure : 1 966 ha contre 722 ha pour Darou Khoudoss dont les limites ont été circonscrites à l'intérieur de la rocade. En outre, Touba-Mosquée a la personnalité administrative la plus forte. Du fait d'une part, de la concentration de la mosquée et de ses mausolées, du cimetière et de la plupart des concessions des fils de Cheikh Ahmadou Bamba dans ce quartier, et d'autre part, du contrôle territorial réel qu'y exerce le chef suprême de la confrérie, il a été choisi en 1976 pour être le chef-lieu de la Communauté rurale. Construction d'une identité symbolique, incarnation du pouvoir de khalife général par Touba-Mosquée, et promotion administrative par l'État. Englobant l'esplanade de la grande mosquée, les zones situées entre celle-ci et la gare, et entre la gare et la route Mbacké-Touba, Touba-Mosquée s'élargit brusquement en franchissant la rocade.

L'explosion démographique toubienne de la période 1958-1960 est essentiellement le fait de Touba-Mosquée qui est passé de 780 habitants à 2 666 habitants en deux ans, soit un taux d'accroissement par an de 84 %, qui peut faire parler d'une véritable seconde naissance du quartier. Il a cependant connu une forte stagnation entre 1960 et 1970 passant de 2 666 habitants à 3 594 habitants, soit un taux de croissance de 3 % seulement. Mais c'est surtout la régularité de l'accroissement de la ville que Touba-Mosquée exprime avec un taux de 12,9 % entre 1958 et 1988. Son dynamisme exceptionnel va au-delà des aspects démographiques et est fortement lié aux jeux de pouvoir qui ont rythmé son développement.

Keur Niang, *Khaïra* et *Guédé Bousso* représentent un autre modèle d'intégration : situés à l'intérieur de la rocade, ces quartiers se sont étendus au-delà, sans différenciation délimitée des deux espaces. Khaïra et Keur Niang sont les quartiers les moins étendus parmi ceux qui ont franchi la rocade : 433 hectares pour le premier et 415 hectares pour le second. Ils ont tous les deux la forme d'une bande étroite qui part du centre vers la périphérie. Cependant, si Keur Niang est un village au moins contemporain à Touba, Khaïra est issu d'une concession d'un petit-fils influent de Cheikh Ahmadou Bamba établi au sud de la mosquée en 1953. Mais les deux villages ont connu le même destin depuis leur intégration dans l'espace urbain : extension spatiale vers la périphérie et surtout gonflement démographique. Ainsi, Keur Niang qui n'était peuplé que de 67 habitants en 1958 totalisait une population de 7 013 habitants au recensement de 1988, soit une

croissance de 16 % par an pendant cette période. C'est surtout entre 1982 et 1988 que le quartier a connu une explosion démographique notable, la population ayant été multipliée par plus de six³⁰. Dans la même période, celle de Khaïra a doublé (passant de 3 838 habitants à 8 728 habitants) avec un taux de 14,6 % par an. C'est que les deux villages, par le jeu des proximités, sont dans la mouvance des quartiers les plus peuplés, et suivent la même dynamique que Touba-Mosquée. Khaïra est né d'une concession établie en 1953 au sud de Touba et a également obtenu sa reconnaissance administrative sous le règne de Serigne Abdoul Ahad. Il s'est développé à partir du lotissement de Touba-Mosquée.

Guédé Bousso, comme Keur Niang, est un village rejoint et un quartier à cheval sur la rocade. C'est le village ancien dont l'insertion dans l'espace urbain est la plus récente (les premiers lotissements d'intégration datent de 1986) et le seul quartier où la continuité du tissu urbain est incomplète à l'intérieur de la rocade. Sa population est passée de 855 habitants en 1982 à 4 185 habitants en 1988. Guédé Bousso et Keur Niang, villages anciens de la proche périphérie de Touba, ont connu des évolutions différentes liées à leurs localisations respectives. Le premier a connu une perte de population dans la période de gonflement des autres quartiers, sans doute à leur profit. Entre 1958 et 1960, sa population a baissé de 5 % par an, avant de doubler entre 1970 et 1982, du fait de son début d'intégration dans l'espace urbain. Entre 1970 et 1982, la population de Guédé Bousso s'est accrue de 6,3 % par an. Cette tendance s'est maintenue : entre 1982 et 1988, elle a été multipliée par cinq (de 855 à 4 185 habitants).

Ces deux types de villages ont en commun d'être totalement ou partiellement situés à l'intérieur de la rocade.

Les villages situés au-delà de la rocade

Same, Darou Marnane et Ndame, tous situés au-delà de la rocade, sont des villages intégrés à partir de 1976. Leur évolution démographique reflète le processus d'intégration différentielle des villages à l'espace urbain. Si pour Darou Marnane et Ndame comme d'ailleurs, pour les villages déjà évoqués, la courbe de l'évolution démographique est linéaire depuis 1976, le comportement de Same est celui d'un village-satellite qui dans l'attente de son insertion perd des habitants au profit de la ville : entre 1976 et 1988, le taux de croissance de Same était négatif (-3,1 %) malgré la dotation de 2 000 parcelles en 1978. Darou Marnane et Ndame, situés au sud de la grande mosquée, entre Touba et Mbacké, se sont développés vers l'est et vers

30. D'après le recensement administratif de 1982 qui attribuait à Keur Niang une population de 1 060 habitants.

l'ouest, de part et d'autre de la route qui relie les deux villes. Same, que les lotissements ont intégré à la ville depuis 1978, était en rupture avec le tissu urbain en 1989. Sa forme rappelle celle des quartiers issus de lotissements et avec lesquels il est délimité par de larges rues de 30 mètres.

Darou Miname 2 représente l'extension de Darou Miname 1 au-delà de la rocade, mais il a été reconnu comme un village autonome siégeant au conseil rural. Il a supplanté son village mère autant par l'extension spatiale que par l'importance démographique : 478 hectares contre 195 hectares et 9 358 habitants contre 5 282 habitants en 1988. Cette forme d'extension spatiale au-delà de la rocade est originale. Elle reflète le pouvoir d'un lignage particulier de la confrérie qui contrôle ainsi deux villages de la ville.

Darou Marnane a évolué en dehors de l'espace urbain unifié entre 1958 et 1960, mais a connu un taux de croissance tout aussi exceptionnel (33 % par an) qui a doublé sa population, passée de 236 habitants à 419 habitants. Ici également, un taux de croissance de 10,1 % a été maintenu entre 1958 et 1988, et la population a été multipliée par huit entre 1970 et 1988.

Madiyana et Dianatoul Mahwa sont également des quartiers extérieurs à la rocade, mais ils ont aussi connu une évolution différente. Le premier, habité dès les années quatre-vingt, et crédité de 6 000 habitants en 1988, aurait largement dépassé les 20 000 aujourd'hui. Il est constitué d'une bande de terres qui longe la rocade nord-ouest au contact de Darou Khoudoss, et rejoint vers l'est, la route Touba-Darou Mousty, qu'elle borde vers l'ouest. Sa forme traduit une volonté du lotisseur d'empêcher une éventuelle extension de Darou Khoudoss. Le second dont le nom préfigure le paradis est enserré entre Madiyana à l'est, Same au nord, et Darou Miname 2 au sud. Il n'avait même pas été recensé en 1988. La seule indication provient d'un recensement administratif de 1994 qui lui attribuait déjà 1 200 habitants. Mais une observation suivie, depuis le début de cette recherche, permet de parler sans aucun doute d'un véritable « quartier champignon » qui se développe depuis l'accession en 1990 de son attributaire Serigne Saliou Mbacké à la fonction suprême de khalife général de la confrérie. C'est dans ce village qu'il y a eu le plus de lotissements, et les nouvelles implantations de populations et d'équipements s'y font en priorité depuis six ans.

Le prochain recensement, qui sera sans doute édifiant sur ce cas, devrait également montrer une sorte d'uniformisation des courbes de tous les villages à partir de 1988.

Les villages-satellites

La typologie des quartiers de Touba ne saurait ignorer les villages-satellites qui constituent une véritable pépinière de quartiers. La plupart des quartiers toubiens sont des villages rejoints et intégrés. Le comportement

démographique de chacun d'eux est lié à l'ancienneté de son intégration ou à l'intensité de celle-ci, mais il est difficile de le décrire à partir de données statistiques, celles-ci n'existant pas depuis 1988 alors que c'est depuis cette date que ces villages ont réellement évolué. Same Lâ qui a vu sa population baisser jusqu'à 195 habitants en 1988 est aujourd'hui peuplé de plus de 2 000 âmes, d'après le chef de village. Les surfaces loties étant des composantes de l'espace urbain, le nombre de quartiers a théoriquement doublé avec le programme des 105 000 parcelles : Touba Bagdad, Ndingy Abdou, Tindody, Aliou, Darou Karim, Darou Khadim, Kéré Mbaye, Keur Macoumba Kébé, Darou Rahmane 1, Madina Diop (voir carte Touba et ses satellites), tous atteints par le lotissement, sont parmi la cinquantaine de groupes de parcelles produites.

Tindody, Ndingy Abdou ont connu des courbes divergentes, le premier ayant décliné entre 1982 et 1988 (de 814 habitants à 375 habitants) et le second ayant stagné en attendant l'urbanisation. Seul Darou Rahmane a connu une croissance qui, si elle n'est pas explosive, n'en est pas moins régulière.

Le cas de Touba Bagdad est si particulier qu'il est utile de le distinguer des autres. Il est né du verger d'un marabout situé à la périphérie nord de Touba. Son développement date des années quatre-vingt. Ce quartier a la particularité de s'être développé loin de son site de départ et d'être formé de fragments dispersés dans la ville.

Touba Guédé, Touba Bagdad, Khaïra, Gouye Mbind, Madiyana, et Dianatoul Mahwa sont des quartiers nés *ex nihilo* de lotissements ou de reconnaissance administrative récente. Si toutes les fondations peuvent être qualifiées de religieuses, ces six quartiers s'individualisent par le fait qu'ils sont issus, soit d'une décision administrative (ou reconnaissance), soit d'attributions de parcelles qui ont à terme donné naissance à un quartier contrôlé par le marabout-attributaire. Leur évolution exprime ainsi un autre aspect de la dynamique urbaine.

L'information cartographique n'ayant pu être suffisamment traitée pour les nouveaux lotissements, le découpage effectué ne prend en considération que l'espace bâti continu de la ville.

Pour avoir soutenu un taux de croissance de 15 % par an de 1958 à nos jours, Touba s'affirme de manière fulgurante dans l'armature urbaine sénégalaise qui se voit ainsi redynamisée, et peut-être remodelée, surtout s'il se confirme que les villes religieuses sont porteuses de croissance. L'approche démographique fine et par les quartiers montre que cette dynamique toubienne n'est pas uniforme. Les différents quartiers se développent de manière inégale, et parfois sur des périodes différentes.

La croissance exceptionnelle de Touba pose par ailleurs de multiples interrogations quant aux données statistiques récoltées pendant cette recherche.

Des sources d'information précaires

La connaissance démographique d'une ville en forte croissance ne peut être que médiocre. Mais le cas toubien présente d'autres facteurs, politique et symbolique, qui rendent encore plus incertaine la fiabilité des données statistiques selon les sources qui les émettent.

Population permanente ou population temporaire : débat sur les effectifs des Toubiens

Touba est la deuxième agglomération urbaine du pays, si l'on retient le chiffre de 300 000 habitants qui ressort d'une estimation de 1993, et surtout si l'on considère que sa jonction avec Mbacké, commune de 50 000 habitants environ, située au sud de la ville, a été réalisée. Il domine ainsi largement, non pas seulement la région de Diourbel – dont les trois villes importantes réunies pèsent moins que lui –, mais également tout le centre-ouest sénégalais dont les quatre capitales régionales sont toutes moins peuplées. Mais les observations faites dans la ville en toutes saisons, avant, pendant et après les grandes manifestations religieuses suggèrent un certain nombre de questions, relatives à la réalité de cette population.

La première découle d'une surprenante impression de vide humain vers la périphérie³¹. Pourquoi y a-t-il autant de maisons non occupées ? Sans doute parce que la ville croît en s'étalant, et que les maisons sont issues de stratégies et pratiques résidentielles particulières liées à la ville sainte et de pèlerinage. Les Toubiens sont d'une mobilité exceptionnelle. 94,3 % d'entre eux ont effectué au moins une migration dans leur vie³². Touba entretient avec le territoire mouride des échanges considérables de populations qui font que la ville se gonfle et se rétracte au gré des saisons et des manifestations liées à la vie confrérique, et au souvenir des saints disparus. Plus du tiers de la population active de la ville pratique l'agriculture comme activité principale (d'après le recensement de 1988), celle-ci étant une donnée fondamentale pour expliquer l'extrême mobilité spatiale et les relations très fortes que les habitants entretiennent avec leur milieu d'origine. 89,7 % de la population de Touba en 1988 était originaire du département de Mbacké, secteur rural proche de Touba, mais les dernières estimations tendent vers une diversification rapide des sources depuis 1988. La région de Louga, les autres départements de la région de Diourbel, et celle de Thiès fournissent les flux les plus intenses. Plus récemment, les mourides de Dakar, et les migrants internationaux alimentent ces flux périodiques de populations vers Touba.

31. 1993. On ne peut manquer de penser à une ville fantôme dans certains quartiers.

32. Toujours d'après l'EMUS.

Recensements et enquêtes démographiques permettent d'obtenir des chiffres précis quant à la population réelle de Touba, mais on peut légitimement se demander si, à Touba, ils ont été effectués à la bonne période. En effet, un recensement effectué en avril, comme cela a été réalisé en 1976 et 1988, correspond à une période de retour des Toubiens qui s'adonnent à l'agriculture dans leur village d'origine. Ils sont ainsi comptabilisés alors que deux mois plus tard, ils seraient repartis préparer leurs champs. Qui est habitant de Touba ? Sans doute pas seulement ceux qui y vivent six mois de l'année au moins. Il y a également ceux qui ont construit des maisons de pèlerinage où ils passent tous les deux mois pour ces manifestations. Les pèlerinages sont donc une donnée aussi importante que les saisons dans les variations de taille démographique de la ville. C'est plus d'un million de personnes qui arrivent dans la ville à l'approche ou pendant le *grand magal*. Un recensement effectué un mois avant le *magal* n'aurait sans doute pas donné les mêmes résultats. Si l'on sait qu'une dizaine de petits *magal* donnent lieu à des déplacements importants, la question de la période à laquelle le recensement est effectué à Touba devient cruciale. Pour toutes ces raisons, on doit revoir, pour ce qui concerne la ville tout au moins, les concepts de « Résident absent » et de « Résident présent » pour prendre en compte les spécificités du comportement démographique lié aux migrations à Touba, et rendre ainsi les comptages de population plus efficaces.

Des sources diverses et souvent contradictoires

Les données de population à Touba proviennent de trois sources différentes qui se sont constituées à partir d'objectifs, de moyens, et de méthodes divers. Il s'agit des recensements généraux, des enquêtes démographiques et des recensements administratifs qui ont été effectués depuis 1958. Recensements généraux et enquêtes démographiques sont des opérations d'envergure plus importante, organisées régulièrement ou ponctuellement par l'État, tandis que les recensements administratifs sont des opérations localisées et décentralisées, exécutées toutes les années par les autorités administratives.

Les recensements généraux

Le premier recensement au Sénégal a eu lieu en 1976 et accordait à Touba une population de 29 634 habitants. Cela me paraît très en deçà de la réalité au vue de la taille qu'avait la ville à cette époque, selon les photographies aériennes. Le périmètre recensé est difficile à savoir étant donné la difficulté à retrouver les agents recenseurs de l'époque ou même les archives qui ont été perdues, empêchant toute nouvelle exploitation fine de ce premier recensement. Plusieurs villages, qui sont sur le listing consulté à la Direction de l'aménagement du territoire, sont associés au chiffre zéro et

sont donc considérés comme sans habitants ; c'est le cas de Darou Miname (14 640 habitants en 1988), Keur Niang (7 013 en 1988), Guédé Bousso (4 185 en 1988), Gouye Mbind (6 123 en 1988), Khaïra (8 728 en 1988), Touba Guédé (3 042 en 1988). L'absence d'habitants dans ces villages étant tout à fait invraisemblable à cette date, on ne peut manquer de poser la question de la fiabilité des données obtenues ailleurs. Il s'est avéré après enquête auprès du Bureau du recensement que ces villages ou quartiers n'avaient pas du tout été recensés. Cela remet en cause les résultats analysés plus loin. Plusieurs autres quartiers ont été recensés individuellement en 1976. C'est le cas de Darou Marnane (118 habitants en 1976 et 4 326 en 1988) et de Ndam que je considère aujourd'hui dans l'espace urbain alors qu'à l'époque, ils n'étaient pas encore intégrés.

Le second recensement a eu lieu en 1988, sur la base d'un découpage en districts prenant en compte la partie délimitée par la rocade et les extensions. Le répertoire des villages publié montre, entre autres, la naissance entre les deux recensements de Madiyana, Touba Bagdad, et Darou Miname 2, et épouse dans une certaine mesure le découpage administratif qui reconnaît non pas des quartiers d'une même ville, mais des villages à part entière regroupés au sein d'une Communauté rurale. Ce découpage ne correspond pas souvent à celui reconnu par les populations de Touba ou les autorités maraboutiques. Le découpage en Districts de recensement (DR) effectué par le Bureau national du recensement accentue la confusion qui règne autour du nombre de quartiers reconnus et de la hiérarchie des quartiers et sous-quartiers de Touba. Certains quartiers considérés n'ont aucune réalité administrative. C'est le cas de Touba Mbal, Sourah, etc. J'ai effectué un regroupement de ces districts selon leur quartier d'appartenance pour pouvoir disposer de données de population par quartier plus fiables.

Outre les données concernant les effectifs de population de la ville et de ses quartiers, les recensements généraux permettent d'appréhender les structures de cette population et ses caractéristiques socio-démographiques. L'analyse des données du recensement de 1988 pour Touba a donné la répartition de la population par âge, par sexe, par religion, par ethnie, par type d'activité et les chiffres exprimant le niveau d'instruction, la localité de naissance, celle de la dernière résidence et certaines caractéristiques de l'habitat. Mais l'intérêt de ces informations réside également dans le fait qu'elles sont libellées au niveau du village. Cela permet de sérier et de comparer ces villages selon leurs comportements socio-démographiques très corrélés à leur degré d'intégration dans l'espace urbain. De l'analyse de ces résultats du recensement de 1988, une conclusion principale s'impose : Touba, qui fut pendant longtemps une ville du pèlerinage annuel avec une population très mobile et relativement âgée, est en train de s'aligner sur les autres villes du Sénégal, avec de plus en plus de non-Wolof et de non-

mourides, mais aussi et surtout avec une féminisation des ménages qui s'installent et participent au rajeunissement de la population.

Les enquêtes démographiques

Afin de trouver des articulations entre les phases historiques du développement de la ville définies à travers nos enquêtes et par les photographies aériennes, et celles que révèlent les recensements successifs, il a fallu retrouver aux Archives, des données de population plus anciennes. C'est ainsi que des répertoires de villages datant de 1958, 1964 et 1972, mais issus d'enquêtes démographiques, ont été découverts. L'intérêt de ces données réside dans le fait qu'elles ont été obtenues dans des années charnières du processus d'urbanisation. En réalité, les répertoires de 1964 et de 1972 expriment des situations de 1960 et 1970.

1958 est l'année pendant laquelle une mobilisation des grands marabouts pour la construction d'une ville unifiée a commencé et celle qui précède le premier lotissement de la ville.

L'année 1960 est celle de la proclamation de l'indépendance du pays et celle des premiers lotissements et de l'achèvement de la grande mosquée.

L'année 1970 est comprise dans une phase de transition entre deux périodes majeures de la vie confrérique et toubienne, le khalifat de Serigne Falilou qui a achevé la mosquée et celui de Serigne Abdoul Ahad, à qui on a attribué le surnom de « bâtisseur » pour son rôle dans la fabrication de la ville. C'est en 1970 que le forage le plus puissant de la ville a été inauguré et a commencé à assurer la fourniture continue et entière de la ville en eau ; ce qui est un facteur important d'appel de population ou de facilitation de l'implantation. 1970 est également une année à partir de laquelle démarre une période de sécheresse et, par voie de conséquence, un appauvrissement important de la population paysanne et le début de la migration massive vers Touba.

Tout chiffre global de la population de Touba est lié au périmètre considéré. Le caractère fulgurant et envahissant de l'urbanisation implique que les dénombrements et estimations considèrent chaque fois des quartiers différents. La particularité des recensements et enquêtes, c'est que les résultats sont publiés à travers des répertoires de villages qui ne donnent pas des chiffres globaux de la population toubienne et ne précisent pas quels villages font partie de l'espace urbain à ces dates. Cela souligne une fois encore la particularité de Touba que les recensements considèrent comme une Communauté rurale (regroupement de villages) et non comme une ville composée de différents quartiers. Pour avoir des chiffres globaux de population à partir des répertoires, j'ai opéré un choix des villages intégrés à l'espace urbain à partir d'informations personnelles et de l'observation de photographies aériennes.

En 1958 et en 1960, les 2 127 habitants de la ville sont répartis entre Darou Khoudoss, Touba-Mosquée et Darou Minane. En 1970, s'ajoutent Darou Marnane, Guédé Bousso et Keur Niang. En 1982, ce sont dix villages qui forment l'espace urbain ; aux six précédents, se sont ajoutés Touba Guédé, Gouye Mbind, Khaïra et Touba Bagdad. Pour 1988, douze villages sont pris en compte, mais l'un deux, Ndamé, ne figure pas sur le répertoire et n'est donc pas comptabilisé. Si l'on postule qu'un quartier loti fait partie de l'espace urbain, plusieurs villages peuvent être ajoutés : Same Lâ, Dianatoul Mahwa (qui n'est pas sur le répertoire), Tindody et Ndingy Abdou. Le prochain recensement devrait montrer que le nombre de villages intégrés n'a jamais autant augmenté après les lotissements massifs de ces trois dernières années.

Les recensements administratifs

C'est le vocable utilisé pour qualifier le comptage de la population imposable effectué dans toutes les Communautés rurales du Sénégal. Depuis la gestion décentralisée de la taxe rurale par ces collectivités locales, ces recensements sont effectués par les chefs de village. Ceux-ci sont motivés par une ristourne de 7 %. Ce comptage est devenu au demeurant moins régulier du fait de l'importance des effectifs concernés et du peu de moyens dont disposent les responsables. Souvent, les chiffres de l'année précédente sont reconduits. Même quand des investigations sont effectuées, les résultats sont largement biaisés par le fait que des populations ont le choix pour le quartier où les habitants aimeraient être recensés. La Communauté rurale de Touba-Mosquée semble se résoudre à considérer un effectif de deux habitants par maison et l'impôt *per capita* devient ainsi une taxe fixe annuelle payée par chaque maison. Pour toutes ces raisons, je ne peux considérer ces données comme fiables ; les comparer à des recensements généraux me semble également aléatoire.

Touba s'individualise par la rapidité avec laquelle elle a émergé au sein des villes sénégalaises. La capitale des mourides exprime ainsi le renouveau du réseau urbain, porté par la croissance des villes religieuses et la communalisation de localités qui, à défaut d'atteindre les seuils de population requis, sont cooptées par l'État, pour satisfaire la clientèle politique locale. À travers cette analyse, j'ai voulu d'abord brièvement faire le point sur la manière dont cette nouvelle dynamique s'inscrit dans un réseau urbain déjà formé et fonctionnel. Ensuite, il s'est agi de faire la part de chacun des leviers de la nouvelle urbanisation, en mettant notamment en exergue la place prépondérante de Touba qui devrait *in fine* entraîner dans sa mouvance les autres centres importants du territoire mouride qui tendent à constituer autour de lui un réseau parallèle à celui des 60 communes érigées par l'État. L'autre possi-

bilité est que ces centres s'autonomisent de plus en plus ou s'extravertissent en relation avec l'importance de ce qu'on considère comme la nouvelle migration internationale des Sénégalais qui intéresse l'ancien bassin arachidier. Mais cela n'est qu'une hypothèse, qui ne semble nullement être prise en compte par les décideurs, et c'est certainement pour cette raison qu'il a été difficile d'appréhender l'accroissement démographique de Touba tant les données officielles sont peu sûres. Malgré toutes leurs limites et les nombreuses interrogations qu'elles suscitent, ces données de population sont intéressantes parce qu'elles sont des indicateurs des mutations démographiques qui accompagnent l'urbanisation de Touba.

Conclusion

L'émergence de Touba dans le réseau urbain sénégalais s'est faite à un rythme à la fois rapide et soutenu. La ville s'individualise autant par la logique de sa fondation que par son dynamisme exceptionnel et multiforme. Elle constitue malgré son développement plus récent la composante majeure de la territorialisation de la confrérie qui a abouti à la formation d'un espace où priment l'idéologie mouride et ses représentations spatiales. Mais la territorialisation a également une composante rurale qui a permis de concevoir des structures d'encadrement, de les tester et de les consolider. Touba est pour le mouridisme, qui a toujours été décrit comme une confrérie rurale, le lieu d'unicité symbolique et sacré, sans lequel la conquête du profane périphérique, de zones vides d'hommes comme d'espaces d'autres sociétés, ne pouvait se faire. Touba et le reste du territoire mouride sont deux éléments d'un même mouvement qui se veut à la fois porté par la mystique et épousant le monde matériel. La construction du territoire mouride a la particularité de s'appuyer sur des déterminants idéologiques et économiques, et comporte un versant sacralisant qui semble remis en question au fur et à mesure que l'on s'éloigne du berceau de la confrérie. L'urbanisation de Touba représente autant une accumulation du sacré et du symbolisme qu'une idéalisation de la ville par la verticalité de sa mosquée³³. Cette dernière devient ainsi l'équivalent du totem ou de la colline qui exprime un point d'unicité. Touba n'a de sens que par rapport au reste du territoire qu'il domine. Omniprésence du rêve, celui du fondateur, de ses descendants et des disciples qui s'identifient profondément à son sol et à sa puissance sacrale. La cité idéale se nourrit de

33. Haut de 87 mètres, le minaret de la mosquée de Touba est le sixième plus grand du monde.

l'idéalisation de la cité. Mais on peut se demander si Touba saura rester avec l'effet de taille, le lieu de concentration et de conservation de la mémoire sacrée et du symbolique. Si le mouridisme est à l'origine une réponse religieuse à la mondialisation³⁴, l'urbanisation de sa capitale est dans un sens une forme de résistance à l'accentuation actuelle de celle-ci.

Touba est surtout le chef de file des villes religieuses qui, avec les villages-centres de Communautés rurales³⁵ érigés en communes, sont les composantes d'une nouvelle urbanisation qui semble rompre la monotonie du réseau urbain sénégalais. La ville est religieuse. « On y retrouve souvent le sacré et c'est le sacré qui semble avoir donné naissance à la vie collective³⁶. » L'islam sénégalais est fortement confrérique, et l'autonomisme³⁷ de ces confréries s'exprime à travers des centres religieux dont les dynamismes sont liés soit à l'intégration au réseau urbain formé par la colonisation, soit à une action volontariste propre, souvent soutenue par l'État.

Le village-mosquée de Touba est devenu la deuxième agglomération du pays, remettant ainsi en cause la hiérarchie urbaine et perturbant de manière significative par sa localisation au centre du pays, la distribution spatiale des villes. Touba constitue la projection et la concentration des hiérarchies socio-religieuses, de leurs confrontations et de leurs compromis. Quels sont les déterminants et mécanismes de l'organisation de l'espace ? Comment et avec quelle énergie la confrérie a-t-elle pu mener simultanément l'organisation de l'espace toubien et ses autres entreprises ?

34. N'oublions pas que ce qu'on appelle aujourd'hui globalisation ou mondialisation et que Léopold Sédar Senghor appelle de ses vœux sous le vocable de « civilisation de l'universel » a commencé avec la colonisation.

35. Le Sénégal en compte aujourd'hui 320, dotées d'une autonomie financière et dirigées par un conseil élu au suffrage universel.

36. J.B. Racine, *La Ville entre Dieu et les hommes*, Anthropos, 1993, 355 p.

37. Autonomisme par rapport à l'État et par rapport aux autres confréries.

DEUXIÈME PARTIE

**LA CONFRÉRIE MOURIDE
ET LA GESTION DE SA VILLE**

**L'encadrement maraboutique
à l'épreuve de l'urbain**

La ville de Touba est pour la confrérie mouride, le point focal, l'espace de prédilection, celui où se jaugent la puissance mystique et sacrale de l'entreprise de Cheikh Ahmadou Bamba, et son symbolisme. La relecture de l'évolution du mouridisme, à travers la notion de territoire, a permis de mettre en perspective tout le caractère crucial de Touba dans la vie du fondateur et dans les représentations de sa confrérie. La territorialisation de la confrérie mouride a une composante urbaine et une composante rurale, qui, je le répète, se complètent de manière dialectique, ce qui permet de rejeter ainsi l'opposition manichéenne dont elles sont souvent l'objet. L'idée d'une « confrérie rurale » est ainsi battue en brèche par l'urbanisation de Touba, qui appelle de prime abord une question essentielle : si la ville, en général, est considérée traditionnellement comme le lieu de la perversion à l'inverse de la campagne plus marquée par la vertu et la religiosité, quelles sont les véritables articulations entre l'évolution de la confrérie mouride et le développement de sa ville ? Il y avait sans doute, dès le départ, cette composante urbaine, notamment avec la spécialisation commerciale du frère de Cheikh Ahmadou Bamba (Cheikh Anta) et de son lieutenant Cheikh Ibra Fall. La fabrication urbaine est liée au projet originel, mais constitue également une réponse à la crise de l'arachide et l'illustration de la conversion commerciale et urbaine du mouridisme.

Touba suggère un symbolisme religieux important lié à la représentation fortement idéaliste que les mourides se font de la ville, et à une identification au territoire. La concentration des symboles et du sacré découle de la projection des charismes singuliers et lignagers¹, et de l'enterrement des saints sur le sol urbain. Elle est servie par un projet constant et volontariste de fabrication urbaine, qui à son tour valorise le sacré au service de ce symbolisme. Les khalifes en sont les instigateurs et les animateurs. La réalisation du rêve devenu projet de la confrérie montre l'importance de la variable historique dans l'analyse du fait urbain et l'affirmation du symbolisme : chaque khalife général (nécessairement descendant direct du fondateur) a marqué l'agglomération ; c'est l'enchaînement dans le temps d'efforts urbanisants successifs que reflète la ville. Il s'agit en fin de compte de définir le rôle urbanisant du marabout et de mettre en exergue la place de l'autorité et de la légitimité du pouvoir maraboutique dans la production et la gestion urbaines locales.

1. J'ai également pensé à « post-singulier » à la place de « lignager » pour souligner le caractère individuel d'une expérience mystique qui aboutit à une consécration personnelle qui, de par son hérédité, fonde le principe de reproduction du pouvoir maraboutique.

La ville est faite d'intérêts qui se rencontrent, se négocient et se combattent. Le rêve de ville n'est pas la conscience de ville, et la ville réelle est sans doute toute autre. Il semble qu'à Touba, on peut distinguer une ville « idéale », une nécropole-ville de pèlerinage, une ville pratiquée par la masse des citadins, une ville-marché, une ville reconnue par l'État (zone du statut particulier), une ville programmée par le cadastre, et enfin une ville administrée. La relative jeunesse de la ville est sans doute en cause dans ces distinctions qui se superposent.

Par ailleurs, l'espace urbain évoque la forte hiérarchisation de la confrérie et exprime à la fois son unité, sa diversité et ses divisions. L'organisation de cet espace est fortement liée à la complexité des jeux de pouvoir internes qui ont rythmé la vie de la confrérie. Elle souligne l'enracinement wolof de la société maraboutique avec la structuration en lignages et matrilignages, qui émettent des logiques diverses de création de quartiers – auxquels ils s'identifient – à travers des stratégies d'affirmation concurrentielles. La structuration de la société est tellement prégnante que l'on ne peut éviter d'explorer de manière approfondie les règles de cette structuration et les origines diverses de celles-ci (coutume wolof, droit coranique ou arbitrage prophétique). La hiérarchie socioreligieuse se projette dans l'organisation progressive d'un espace dont chaque étape épouse les contours d'un khalifat déterminé. Les pouvoirs respectifs de la famille centrale (celle restreinte de Cheikh Ahmadou Bamba), des familles et matrilignages collatéraux (celles de ses frères et cousins), des lignages de *cheikh* non Mbacké-Mbacké, des regroupements de disciples et multiples acteurs nouveaux ou relancés par l'urbanisation, s'emboîtent et se superposent sur l'espace ou par celui-ci. La confrérie mouride a conçu ses structures d'encadrement en milieu rural où la relation marabout-disciple a été testée et consolidée à travers une application agricole sous-tendue par une mystique du travail et un principe de proximité des contractants. La doctrine mouride n'en est pas demeurée rurale pour autant. L'émigration vers les villes puis vers le reste de l'Afrique, l'Europe et les États-Unis est une forme d'évolution de cette doctrine qui s'affranchit de la proximité (qui se nourrit de la distance) tout en valorisant le retour à Touba, qui constitue ainsi une fin en soi. Dynamismes ruraux, urbains et migratoires sont concomitants, et à chacun de ces milieux correspondent une structure d'encadrement et des pratiques particulières de la relation fondamentale. Aujourd'hui, la confrérie construit sa propre ville, expression de ses dynamismes internes et externes, et y invente des formes de gestion urbaine et d'encadrement qui reflètent sa capacité d'adaptation, mais aussi ses contraintes. Au corps maraboutique, se sont joints une multitude d'acteurs aux logiques et aux intérêts souvent divergents, et qui participent, à différentes échelles, à l'encadrement d'une société urbaine de plus en plus complexe. Les réseaux religieux mourides deviennent ainsi de véritables

tremplins de la mobilisation des citoyens et produisent des effets urbanisants substantiels. La confrérie change pour réaliser son rêve de ville et le vécu de celle-ci influence l'idéologie et les pratiques.

La concentration du sacré et du symbolique sur cet espace se nourrit de la conservation et de la mise en valeur de souvenirs liés aux péripéties de la vie du fondateur ou de ses *cheikh*, fondateurs de quartiers. La manipulation de la mémoire devient ainsi un puissant instrument d'affirmation et de contrôle de la clientèle, dans l'émulation entre les différents segments de la confrérie. Les arbitrages de ces conflits et compétitions ont consacré l'espace comme instrument de régulation des tensions.

Comment s'est traduite la réforme foncière et administrative qui a permis l'application de la loi sur le domaine national dans tout le Sénégal, et fait de Touba-Mosquée (à partir de 1976) le village-centre d'une Communauté rurale, gérée par un conseil ? Négociations, superposition de légitimités ou reclassement des anciens pouvoirs ?

Par ailleurs, l'intérêt renouvelé des sciences sociales pour l'État post-colonial en Afrique noire, nourri par les crises² que celui-ci connaît presque partout et par l'inquiétude que suscitent les conflits qualifiés d'éthniques, offre un champ de réflexion pour une étude sur des groupes particuliers (ici les confréries musulmanes) par l'intermédiaire des villes qu'elles ont secrétées. L'urbanisation de Touba doit être regardée sous l'éclairage des relations entre l'État et la confrérie qui ont été largement analysées dans la littérature. Si le mouridisme est une réponse religieuse parmi d'autres à la colonisation, il n'en demeure pas moins que celle-ci a contribué à le modeler, voire à le développer. Touba semble être à la fois le reflet d'une « contre-société » mouride et le lieu où la « coopération » entre l'État colonial et la confrérie mouride a trouvé son domaine d'application. Depuis l'indépendance, ces deux tendances apparemment contradictoires n'ont cessé de s'accroître. Touba bénéficie d'un statut d'exterritorialité et est considéré par l'administration comme une collectivité territoriale autonome, mais attire les investissements de l'État dans le cadre de ce que Christian Coulon a appelé les « échanges de services³ ». Cette duplicité de l'État dans ses relations avec les confréries islamiques est une composante de sa reproduction. L'accession à la tête de l'État sénégalais d'un disciple de la confrérie et l'identification de celle-ci à son pouvoir est une nouvelle étape d'intensification et de personnalisation de cette relation. Elle peut durer le temps d'une rose, c'est-à-dire du règne de Abdoulaye Wade. L'avenir est à un nouveau paradigme, celui de l'autonomisme qui risque d'être pris en charge par une confrérie de plus en

2. Sur cette crise, voir l'ouvrage d'Alain Dubresson et Jean-Pierre Raison, *L'Afrique subsaharienne. Une géographie du changement*, Armand Colin, 1998, 248 p.

3. C. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, *op. cit.*, p. 174.

plus transnationalisée et consciente de sa force. L'urbanisation galopante de Touba est dans une certaine mesure une forme de contestation de l'État et une manifestation de la crise qui l'agite. Les villes religieuses semblent être le résultat du dynamisme des sociétés africaines face à une vision d'un État dominant, coercitif et en mal de légitimité (l'équivalent de ce que fait l'informel dans l'économie). La confrérie mouride, quant à elle, pourrait en être le reflet.

Fondements sociaux de l'urbanisation

Le projet de ville, expression des contradictions et instrument fédérateur de la confrérie

Deux faits majeurs marquent en général la construction d'un ordre social contemporain. Celui de la recomposition de l'univers religieux qui s'approcherait de l'idée de « sécularisation¹ », et celui de la reconfiguration des institutions, de leurs objets matériels, de leurs idées, de leurs représentations (peuple, nation, démocratie) dans un sens sacralisant. La « sécularisation » de la confrérie mouride a peut-être commencé dès sa création avec la prise en charge parallèle de disciples dont l'adhésion religieuse était incomplète et qui ont toujours été plus ou moins cantonnés au travail (rédempteur). Ils ont souvent constitué une sorte d'entorse à l'orthodoxie. Depuis lors, ce processus se poursuit à travers les successions et le type de pouvoir que constitue la classe maraboutique pour gérer entièrement les différents segments de la confrérie et les dynamiques qu'ils portent. Aux différentes étapes de son organisation spatiale, Touba souligne l'omniprésence – peut-être paradoxale mais presque classique dans les villes religieuses sénégalaises ou plus généralement liées à des confréries – des rivalités familiales

-
1. La sécularisation est surtout une théorie sociologique qui postule la marginalisation de la religion conventionnelle au profit d'autres formes de religiosité plus ou moins reconnues comme religion. Elle est très liée dans l'analyse sociologique à la modernité et à la rationalité qui feraient de la religion une survivance appelée à s'amenuiser et à disparaître. Ce paradigme s'inspire de sociétés européennes post-chrétiennes et où on peut parler d'une éclipse du sacré dans la modernité, ou de son transfert vers d'autres domaines tels que le football ou le culte des stars du *show business*. Mais je l'emprunte tout en connaissant ses limites. En effet, on ne peut encore parler de sécularisation du mouridisme, mais des signes d'une despiritualisation et d'une déconfectionnalisation de la relation marabout-disciple existent depuis le début du siècle et n'ont cessé de s'accroître.

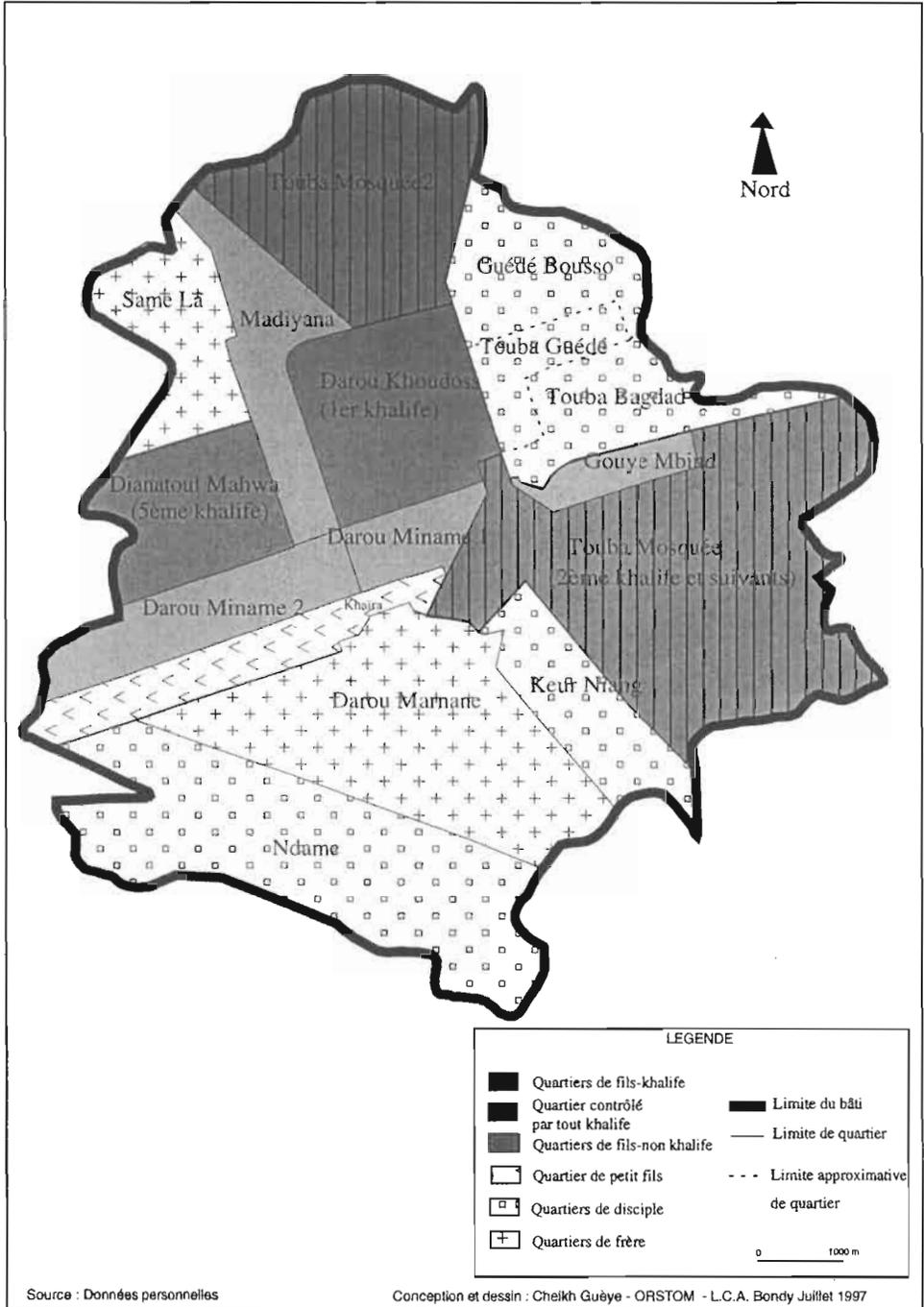
et conflits de succession qui ont suivi la disparition du fondateur du mouridisme, en 1927, puis celle des premiers khalifes de la confrérie. Les alliances et ruptures, permanentes ou circonstanciées, qui en sont issues, s'appuient essentiellement sur l'appartenance à une même lignée maternelle. Les contradictions apparues au sein de la branche bambienne, centrale, des Mbacké et la concurrence entre les lignées principales, qui s'identifient souvent à un quartier de l'agglomération, ont été les principaux déterminants de la structuration de l'espace toubien. Ces contradictions posent d'emblée le problème plus global de la superposition de deux modes de succession : au sein de la confrérie mouride, le schéma patrilinéaire tend à régler l'accession au khalifat réservée à la famille du fondateur, tandis que le fonctionnement matrilineaire scinde ce groupe familial en matrisegments opposés entre eux. L'hérédité est patrilinéaire, mais des matrilineages continuent de s'affirmer à chaque khalifat et lors de la création de certains quartiers. Ambivalentes, ces règles qui régissent la société mouride sont issues à la fois de la jurisprudence islamique et de la société wolof. Les premiers fondements sociaux du contrôle et de l'organisation de l'espace sont articulés à ces règles et à la nécessité d'une éthique d'« entente pour le projet de ville ».

Déterminants sociaux du contrôle de l'espace : interroger l'histoire et la parenté

La conjugaison de la dispersion de la confrérie et de son rêve de ville peut faire penser à des visions territoriales liées aux formes spatiales concernées et à leur étendue. Mais mon échelle d'observation est la ville de Touba. Le contrôle de l'espace à l'échelle de la ville est le fait de plusieurs acteurs dont les rôles et les positions diffèrent essentiellement selon leur lien de parenté ou d'allégeance avec le fondateur (voir figure 6).

Les premiers d'entre eux sont les khalifes généraux qui exercent leur influence à la fois sur des quartiers distincts et sur la ville globale. En dehors des khalifes, le contrôle spatial est le fait essentiellement des fils qui n'ont pas accédé au khalifat ou de leur descendance, des frères collatéraux de Cheikh Ahmadou Bamba, de certains de ses grands disciples devenus *cheikh*, et de l'un de ses petits-fils. Les déterminants du contrôle de l'espace sont chevillés à l'origine de la projection de la hiérarchie maraboutique sur l'espace.

Figure 6
Liens des lignages avec Cheikh Ahmadou Bamba et contrôle spatial



Problèmes de succession et bipolarisation lignagère

La succession est un thème intéressant pour une sociologie religieuse de l'islam. Celle du prophète Mohamed est, sans doute, le premier problème, et surtout le fait majeur de la période post-prophétique islamique. Les crises de succession ont déterminé également le destin de la plupart des mouvements et groupes religieux, ainsi que leur structuration interne qui est souvent projetée sur l'espace des villes qu'ils ont créées.

Les confréries soufies ont très souvent connu des périodes difficiles à la disparition de leur fondateur. La mort de celui-ci marque le passage d'une expérience mystique individuelle, mais partagée, à la gestion de l'héritage symbolico-spirituel et matériel du défunt. La mémoire, le symbolisme et l'esprit du message trouvent alors pour gardiens, soit sa descendance filiale directe, soit les membres de sa famille élargie, soit ses compagnons de la première heure. Succession biologique ou spirituelle dont le choix revient au fondateur de son vivant, ou à des arbitrages divers après sa mort².

Les confréries sénégalaises en général et le mouridisme en particulier permettent de poser la question de la contradiction entre des principes de succession wolof et ceux relevant de la loi ou de la tradition islamique.

Si l'émergence de la confrérie mouride est, comme je l'ai montré, une réponse à la crise de la société wolof au XIX^e siècle, ses mécanismes de fonctionnement sont souvent des héritages ou des compromis avec celle-ci. La soumission, le culte de la personnalité, l'extrême hiérarchisation de la structure sociale sont, dans une certaine mesure, des éléments d'héritage wolof qui n'entrent pas en concurrence avec les principes de fonctionnement d'une confrérie religieuse soufie, en l'occurrence celle des mourides. Par contre, sur la succession, le problème se pose en termes parfois dramatiques, et requiert l'attention du fait de l'impact de la crise et de son règlement sur la confrérie, sur sa structuration, son fonctionnement interne, et sur sa ville.

Concurrence des modes de succession wolof et islamique

La succession est patrilinéaire dans l'islam. Elle se fait de père à fils. Mais ceci n'est qu'un principe. Dès la première crise de succession de l'islam, il a été rejeté. La succession du prophète Mohamed ne s'est pas faite au profit de sa descendance. Ce sont ses plus proches compagnons qui ont été tour à tour choisis, et qui ont inauguré la fonction de khalife.

2. Cette diversité n'a pas été prise en compte par A.B. Diop qui met en relief la dualité des choix possibles : «... soit par le maître avant sa mort (par testament), soit par les fidèles », in *La Société wolof...*, *op. cit.*, p. 289. Cela est lié au fait qu'il n'a considéré dans son analyse que les confréries ou branches confrériques sénégalaises.

Dans la société wolof traditionnelle, l'individu a conscience d'appartenir à deux lignages qui déterminent pour chacun son statut : un lignage agnatique et un lignage utérin. Chacun de ces lignages a, d'après Abdoulaye Bara Diop, un sens large et un sens restreint. Le lignage agnatique élargi (*askan* en wolof) « englobe tous les parents issus des hommes par la filiation patrilinéaire, y compris les tantes paternelles³ », tandis que le lignage agnatique restreint ou *guegno* « désigne le patriségment d'Ego s'arrêtant au grand-père ou à l'arrière-grand-père paternels⁴ ». Le lignage utérin élargi ou *kheet* « englobe les parents du côté maternel sans référence à la filiation ; c'est la lignée issue d'une femme ancêtre, y compris plus généralement les individus non apparentés mais traditionnellement rattachés par des liens sociaux étroits au matrilignage : esclaves, membres de castes inférieures clientes⁵ ». Le lignage utérin restreint ou *meen* désigne « la parenté utérine proche qui va d'Ego à la grand-mère ou à l'arrière-grand-mère maternelles. Celle-ci comprend trois ou quatre générations d'apparentés, par la voie maternelle⁶ ». Pour prétendre au pouvoir royal, « il fallait descendre, en ligne patrilinéaire, du premier roi et, en ligne matrilinéaire, d'un certain nombre de dynasties » constitutives de l'ordre *garmi* duquel étaient issus les souverains. Si l'hérédité est biologique chez les Wolof, c'est par le matrilignage que se « transmet non seulement le sang (*derat*), la chair (*soox*), mais aussi le caractère (*jiko*) et l'intelligence (*xel*)⁷ ». La primauté de l'hérédité matrilinéaire s'exprime à travers la prohibition très forte de l'union entre cousins maternels, et la transmission par le côté maternel de pouvoirs surnaturels ou de sorcellerie.

Les modes de succession islamiques et wolof ne sont pas à première vue fondamentalement contradictoires. Leur seule différence réside, *a priori*, dans le fait que dans la société wolof, il existe des dynasties matrilignagères privilégiées et permanentes.

Le mode de succession dans la confrérie mouride est complexe. Il prend ses références dans l'islam tout en étant le domaine de résurgence de pratiques wolof en matière de succession (et dans d'autres domaines). L'héritage chez les mourides est biologique comme dans la société wolof qui légitime ce principe de succession à travers plusieurs proverbes imagés très révélateurs : *Garab loo fa gor ley jebée* (L'arbre émondé reproduit les mêmes branches⁸), ou encore *Fu ndokh doon taa, boo demee, fek fa tepp-*

3. A.B. Diop, *La Famille wolof*, Karthala, Paris, 1985, p. 17.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 16.

6. *Ibid.*, p. 16.

7. *Ibid.*, p. 19. Marguerite Dupiré souligne la différence des Peuls : « Le père transmet son sang [...] et l'on dit des parents agnatiques qu'ils sortent d'un même nombril [...], d'une même semence. » M. Dupiré, *Organisation sociale des Peuls*, Plon, 1970, p. 149.

8. Cité par A.B. Diop, *La Société wolof...*, *op. cit.*, p. 289.

tepp (Là où il y avait de l'eau, on retrouvera toujours des traces). Tout héritier de Cheikh Ahmadou Bamba doit donc être son descendant direct. Mais l'héritage n'est pas tout à fait la succession. Dans la confrérie, tous les fils de Cheikh Ahmadou Bamba doivent hériter de lui des biens matériels, la force de son charisme et ses qualités morales et intellectuelles. C'est en tout cas la perception que les mourides se font de l'héritage du *Cheikh* par ses descendants, et cela détermine pour une large part la continuité charismatique et celle de la relation marabout-disciple. Mais la succession a une connotation fortement politique. Le successeur du fondateur est l'aîné de sa descendance directe. Il hérite de ce fait de la quintessence de son pouvoir symbolique et spirituel ; en outre, il symbolise *a priori* l'unité de la famille, avec le droit et l'obligation de gérer les biens communs.

Mais Cheikh Ahmadou Bamba était polygame. Il a eu 29 épouses avec qui il a eu un ou plusieurs enfants⁹. Si l'hérédité est patrilinéaire, au sein du patrilignage issu de Cheikh Ahmadou Bamba, plusieurs matrilignages se sont développés à partir de la descendance liée à chaque femme. Cela est fondamental et a toujours déterminé les jeux de pouvoir dans la confrérie et sa ville. Le khalifat, en donnant le pouvoir politique à un fils de Cheikh Ahmadou Bamba, le donne par là même à un seul matrilignage. Ce dernier joue un rôle essentiel dans la transmission du charisme symbolique. Les toponymes de lignages Diop, Diakhaté, Bousso, Lô, Sylla, sont les plus récurrents parmi ceux des épouses de Cheikh Ahmadou Bamba. Par ailleurs, chacune de ses femmes appartient à un lignage agnatique et à un lignage utérin. Elles sont souvent issues de prestigieuses familles maraboutiques. La recherche de matrilignages vertueux par Cheikh Ahmadou Bamba et tout le corps maraboutique mouride est sans doute liée au poids du côté maternel dans l'hérédité biologique. Même si on peut être marabout de par le seul fait de son héritage paternel, le charisme se mesure également à travers l'appartenance à un matrilignage maraboutique, ou par un lien proche ou éloigné avec celui-ci. Le statut de saint est plus valorisé lorsqu'on est de père et de mère Mbacké. La hiérarchisation extrême du corps maraboutique doit être également saisie à travers cette loi qui a beaucoup influencé les arbitrages de conflits de préséance à l'intérieur des lignages et des matrilignages¹⁰.

9. Le nombre légal et maximal d'épouses dans l'islam est de quatre. Selon Serigne Moustapha Lô, marabout mouride et représentant au Gabon de la Ligue islamique mondiale, Cheikh Ahmadou Bamba n'a jamais dépassé cette limite. Selon lui, on oublie souvent qu'il s'est toujours séparé de ses épouses au moment des exils et absences prolongées. Si le nombre d'épouses du fondateur de la confrérie demeure élevé, elles n'ont pas été mariées à lui toutes en même temps. Entretien avec Serigne Moustapha Lô, Ndam, janvier 1997.

10. Khadim Mbacké, chercheur à l'IFAN et membre de la famille Mbacké, pense que si les mariages entre Mbacké-Mbacké ont été encouragés, il faut en rechercher les raisons dans une volonté de Cheikh Ahmadou Bamba de ressouder les liens entre tous les

Mais certains de ces matrilineages avaient leurs racines dans les familles aristocratiques wolof. Je rappelle que les alliances matrimoniales entre les marabouts et l'ancienne aristocratie ont aidé au remplacement de l'ordre wolof par l'ordre confrérique. Du choix d'une famille maraboutique ou aristocratique pour trouver son épouse, dépendait également l'avenir charismatique de sa descendance à la naissance du mouridisme. Le choix d'une famille aristocratique avait aussi ses avantages. Il augmentait le charisme et élargissait la clientèle en assurant au marabout qui se mariait certains attributs de la noblesse et un pouvoir de type temporel¹¹. En outre, la stratégie matrimoniale d'acquisition du pouvoir matériel ou temporel par l'agent religieux remonte d'après Khadim Mbacké au prophète :

« Même si vous remontez à l'époque du prophète, celui-ci a épousé les filles des gens les plus puissants qui étaient les adversaires les plus redoutables de l'islam. Par la suite, ils se sont convertis, et comme ils étaient des chefs avant de se convertir, quand ils se sont convertis, les gens les ont suivis. C'est le cas de Cheikh Ibra Fall (fondateur de la sous-confrérie *baye fall*, issu d'une famille aristocratique). Quand les gens ont appris que Cheikh Ibra Fall s'est converti au mouridisme, ceux qui avaient l'habitude de suivre les *tiédodo* (païens) ont pris le mouridisme au sérieux à partir de ce moment-là, puisqu'ils ont dit que si cela intéresse nos chefs d'hier, cela veut dire que ça devient sérieux alors et ils se sont convertis au mouridisme. Donc c'est toujours très intéressant pour un agent religieux de convertir des gens qui ont de l'influence¹². »

Par ce type d'alliances matrimoniales préférentielles et/ou d'échanges intra-familiaux, le corps maraboutique en général et Cheikh Ahmadou Bamba en particulier ont à la fois assuré la reproduction du charisme familial ou lignager au sein de la confrérie, et partagé la tradition du pouvoir politique wolof.

descendants de Mame Maharame, dispersés à travers les générations. Pour les mariages entre familles maraboutiques, il s'agit pour lui d'une stratégie de Cheikh Ahmadou Bamba pour constituer une communauté islamique forte : « Il fallait chercher les meilleures familles religieuses quand vous voulez vous marier comme cela vous renforcez le parti religieux. » Entretien avec Khadim Mbacké, Dakar, le 10 novembre 1995.

11. « Quand vous voulez recruter des adeptes, il est plus facile de le faire chez les parents de votre mère... C'est pourquoi d'ailleurs, les Mbacké-Mbacké au départ quand ils ont suivi la confrérie, préféraient se marier chez les membres des familles aristocratiques ou chez les chefs traditionnels puisque en ce moment-là, votre enfant, facilement, peut avoir des alliés. Mais, si vous vous mariez entre familles maraboutiques, les gens n'ont pas l'habitude de se soumettre les uns aux autres... » Entretien avec Khadim Mbacké, Dakar, le 10 novembre 1995.

12. *Ibid.*

Le règlement de l'héritage est bien défini par la loi islamique pour ce qui concerne les biens matériels. Mais il n'en est pas de même pour le charisme symbolique et le pouvoir politique qui relèvent plutôt de la succession. Pourtant, ce sont bien les stratégies matrimoniales de Cheikh Ahmadou Bamba et des marabouts mourides qui ont favorisé la parenté par le matrilignage¹³.

La relecture de la crise de succession survenue à la mort de Cheikh Ahmadou Bamba montre que, dans les confréries, la succession de frère à frère a souvent supplanté celle de père à fils malgré tous les principes émis. Ce mode de succession pourtant rejeté une première fois au détriment d'un frère de Cheikh Ahmadou Bamba constitue aujourd'hui la règle entre ses fils. L'exposé de cette crise devra également montrer que la proximité parentale des matrilignages (*meen*) est le principal déterminant des alliances et affinités dans les jeux politiques. Ceux-ci ont connu une transcription spatiale à travers les villes mourides – notamment Diourbel et Touba – et cela justifie l'investissement consacré à l'étude des familles et lignages confrériques.

La crise de succession : « de frère à frère » ou « de père à fils » ?

L'héritier biologique de Cheikh Ahmadou Bamba est son fils aîné Mouhamadou Moustapha Mbacké. En outre, la grande considération que le fondateur vouait à son fils aîné ainsi que les recommandations qu'il lui a faites quelques jours avant sa mort, en font son héritier désigné¹⁴ : « Enterre-moi à Touba sans qu'aucun Français ne me voie », « Il faut construire la mosquée », « Occupe-toi de la famille¹⁵ ». Mais cela n'a pas empêché certaines grandes personnalités de la confrérie de se poser, ouvertement ou non, en successeurs éventuels¹⁶. Les frères de Cheikh Ahmadou Bamba qui avaient, dès les premières années de la confrérie, assuré son encadrement et participé à son développement, voulaient enfin récolter les fruits de leurs efforts ; ils avaient surtout du mal à admettre qu'un de leurs neveux prenne la direction de la confrérie alors qu'il était beaucoup plus jeune qu'eux et avait grandi en partie sous leur aile. Encore une fois, l'hérédité n'est pas la succession. Si l'hérédité se fait de père à fils, il n'en est pas de même pour la succession dans la société wolof. L'oncle paternel communément appelé

13. Ces stratégies matrimoniales sont expliquées dans une communication d'Hélène Porcheron non encore publiée.

14. Vincent Monteil, lui, parle d'« héritier de prédilection » (in « Une confrérie musulmane... », art. cit., p. 168).

15. Entretien avec Cheikh Niane, Touba, 1995. En retour, il lui promettait l'aboutissement de sa recherche spirituelle.

16. De grandes personnalités soufies de l'époque pensaient peut-être également pouvoir profiter de la disparition de Cheikh Ahmadou Bamba pour faire la « pêche aux disciples ».

« petit-père » a en principe le même statut que le père. Il a même droit au lévirat :

« Il peut épouser la veuve de son frère aîné et prendre en charge ses enfants. Il vit traditionnellement, dans la concession de la famille étendue dont il prend la tête quand il est l'aîné. Les orphelins sont recueillis, en priorité, par leur oncle paternel, marié ou non avec leur mère... Dans les cérémonies familiales, l'oncle paternel représente souvent son frère, surtout s'il est plus jeune. C'est ainsi qu'il effectue la demande de mariage pour son neveu ; de même, il lui revient de donner la main de sa nièce au nom du père. On lui doit le même respect, la même obéissance qu'envers son frère¹⁷. »

Les coutumes wolof furent ainsi évoquées pour affirmer les droits de l'oncle le plus âgé, Cheikh Anta¹⁸ « qui fut (en outre) le principal organisateur du mouridisme du vivant même d'Ahmadou Bamba... (et) d'autre part l'élément le plus dynamique de la nouvelle confrérie dont il était le véritable "homme d'affaires"¹⁹ ». Le conflit devient inévitable²⁰. Abdoulaye Bara Diop souligne la fréquence de tels conflits entre le frère du père et son neveu dans la société wolof actuelle et dans les confréries religieuses soufies. La succession de « frère à frère²¹ » est « biologique », mais ce principe ne heurte-t-il pas les règles islamiques de succession en ligne directe ? Le conflit entre ces deux principes a rythmé le développement de la confrérie, scindant pratiquement le groupe maraboutique en deux camps²² : ceux qui étaient avec le frère et ceux qui étaient avec le fils. Des recherches approfondies ont été menées personnellement dans les deux camps pour comprendre les déterminants des alliances. Plusieurs arbres généalogiques ont été recoupés dans ce but, et la genèse des matrilineages les plus impliqués a été retracée. Cheikh Anta, l'oncle, était surtout soutenu par

17. A.B. Diop, *La Famille wolof...*, op. cit., p. 47.

18. Les conflits de succession et les alliances politiques ont déjà été décrits par C. Coulon et D. C. O'Brien ou encore C. T. Sy. Ce dernier parle d'« une opposition entre le groupe des frères et celui des fils d'Ahmadou Bamba ». C. T. Sy, *La Confrérie sénégalaise des mourides*, op. cit., p. 273.

19. C. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, op. cit., pp. 116-117.

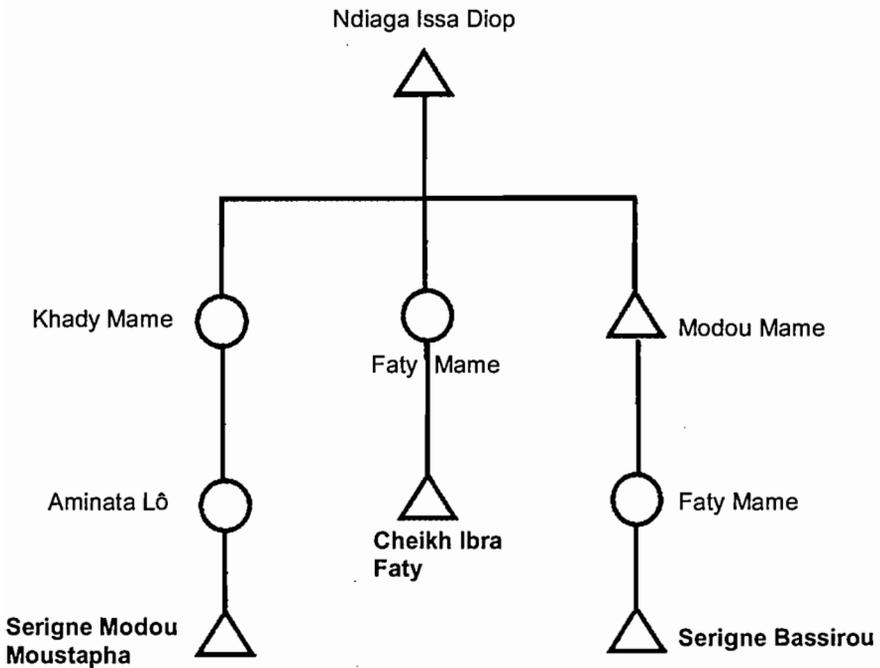
20. Cheikh Ahmadou Bamba lui-même avait certainement craint cela. Dans une lettre qu'il aurait écrite de son exil au Gabon, il leur disait : « Ô toi l'aîné, Ô Mamadou, conduis-toi en homme digne de ce nom envers tes petits frères et tu seras digne de louanges... Soyez des adorateurs de Dieu, Ô mes frères, sans jalousie, ni hostilité mutuelle. Cultive, Ô toi l'aîné ! Cultive donc la concorde parmi tes frères. Ne vous jalousez point, aimez-vous les uns les autres, corps et âmes. » Cité par A. Samb, « L'école de Touba ou Ahmadou Bamba. Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe », *Mémoires de l'IFAN*, 1972, p. 457.

21. A.B. Diop, *La Famille wolof...*, op. cit., p. 48.

22. Ce déchirement a inspiré Serigne Moussa Kâ, éminent poète de la confrérie dans son poème intitulé « Nattou » (L'épreuve).

son matrilignage et s'était en plus allié à un autre fils de Cheikh Ahmadou Bamba, Serigne Falilou, qui deviendra par la suite le second khalife. Quant au neveu Mouhamadou Moustapha, en plus des autorités coloniales françaises²³, il fut notamment soutenu par Cheikh Ibra Faty, Serigne Bassirou et Serigne Bara (voir figure 7).

Figure 7
Arbre généalogique des Diop et liens avec la famille Mbacké



Le premier est un autre frère de Cheikh Ahmadou Bamba qui avait beaucoup d'influence sur lui. C'est à Cheikh Ibra Faty que le fondateur de la confrérie mouride avait confié ses disciples et ses biens pendant les périodes d'exil. La plupart des fils de Cheikh Ahmadou Bamba sont passés entre ses

23. Coulon note que leur « avis a certainement été décisif » dans son choix comme khalife. Concernant le rejet de l'oncle, « son ambition, les nombreuses intrigues financières et politiques auxquelles il était mêlé, ainsi que sa réputation d'indépendance d'esprit lui "ont" valu de nombreux ennemis au sein de la confrérie, mais aussi de l'administration coloniale », *Le Marabout et le prince...*, op. cit., p. 117.

mains. Ce soutien de taille, autant au moment de la succession que dans la liquidation de l'héritage, est en outre le cousin maternel de la mère de Mouhamadou Moustapha²⁴. Son deuxième soutien principal est son propre frère Serigne Bassirou, quatrième fils de Cheikh Ahmadou Bamba, qui est également son frère consanguin, leurs mères respectives descendant du même grand-père, Ndiaga Issa Diop : après la distribution du produit de la vente des biens de Cheikh A. Bamba, il renonça à sa part. Le khalife lui fit en retour cadeau de la partie de la concession qu'il occupait déjà du vivant de leur père²⁵. La solidarité des frères vient de la maison maternelle : Serigne Bassirou s'affirma dans la famille comme le soutien de l'ordre nouveau. C'est à lui que le khalife confia la charge de superviser les travaux de construction du tronçon de chemin de fer entre Diourbel et Touba. Le troisième soutien de Mouhamadou Moustapha est son frère « de même père et de même mère ».

Ces quelques détails montrent de prime abord le niveau de complexité des relations parentales qui se traduisent fortement dans l'organisation confrérique. Ils révèlent que le lien matrilineaire détermine plus globalement les affinités politiques et influence de manière subtile les jeux sociaux qui ont fait l'organisation actuelle de la confrérie et de sa ville, et ont trouvé une expression spatiale dès le règlement de l'héritage.

Le règlement de l'héritage : exemples de *Bayti* (Touba) et *Keur Gou Mak* (Diourbel)

L'examen approfondi des rivalités entre les deux camps formés depuis cette succession montre l'importance de la confrontation de principes de succession, mais également du rôle du matrilineage dans les affinités et alliances politiques. L'arbitrage entre ces positions a finalement abouti à confier les droits de propriété exercés sur la grande concession (*bayti*) de Darou Khoudoss et sur celle de Diourbel²⁶ (*Keur gou mak*) au premier khalife et à sa famille.

Serigne M. Moustapha, nouveau khalife, avait voulu faire de ces deux anciennes concessions de Cheikh A. Bamba des *mak môm*²⁷, c'est-à-dire des propriétés de la famille centrale gérées par le plus âgé, donc par le khalife

24. Pour Cheikh Ibra Faty, c'est son absence dans ces jeux politiques – alors qu'il avait pourtant eu un rôle de premier plan dans les années d'exil et même après – qui est interprétée comme un engagement au côté du khalife.

25. Serigne Bassirou est le seul fils que Cheikh A. Bamba a éduqué lui-même ; c'est d'ailleurs lui qui est l'auteur de la seule biographie du Cheikh intitulée *Les Bienfaits de l'Éternel*.

26. Escalé où Cheikh Ahmadou Bamba avait été assigné en résidence surveillée entre 1912 et 1927.

27. Littéralement traduit du wolof, ce terme veut dire « propriété du plus âgé ».

général. Il inventait ainsi une règle nouvelle qui sert encore de modèle dans certains arbitrages au sein des lignées secondaires. Mais cette fois-ci, il se heurta à l'opposition de son frère Serigne Falilou qui rejeta cette formule sous l'influence de leur oncle Cheikh Anta. Le nouveau khalife demanda qu'on lui accorde un délai de « réflexion » de quarante nuits – conformément à la loi islamique – qu'il mit à profit pour « consulter » sa famille maternelle, originaire du Ndiambour, et des parents de certaines de ses femmes. En réalité, il en profita pour demander à chacun la somme de 140 francs²⁸. Cheikh Anta, qui avait les moyens de sa politique, projetait en effet d'acheter les deux maisons pour les confier à Serigne Falilou dans le but de contrarier le nouveau khalife. Mais à l'issue de cette période de « réflexion », Serigne M. Moustapha déclara vouloir acheter les deux concessions « sans marchandage ». Une estimation de leur valeur fut effectuée : « On a estimé la valeur de chaque bout de bois en envoyant quatre notables différents et en prenant la moyenne de leurs estimations respectives²⁹. » Ce mode de calcul est intéressant car il ne prend en compte que la valeur des investissements réalisés et nullement une valeur spéculative. Cela illustre bien le rapport à la terre tel qu'il était pensé à l'époque. Serigne M. Moustapha profita donc de son droit d'aînesse pour acquérir le cœur de Darou Khoudoss et sortit une fois encore vainqueur de la rivalité qui l'opposait à son oncle Cheikh Anta³⁰.

L'affaire de la concession foncière

Les deux camps ainsi constitués ont continué de s'affronter même pour des questions « d'intérêt général » comme celle du bail accordé pour la construction de la mosquée. Ce terrain immatriculé par l'État et concédé gratuitement au khalife de la confrérie³¹, d'après les archives, suscita le désaccord de Serigne Falilou : malgré les assurances de l'administrateur des colonies, le frère du khalife général fit opposition³², arguant du fait que le terrain en question appartenait « collectivement à la famille des Mbacké qui le détient depuis plus de cent ans³³ ». La réaction des quatre autres fils majeurs de Cheikh A. Bamba vint par une lettre datée du 18 août 1929 et mit

-
28. On raconte que plusieurs membres de sa famille maternelle ont vendu chevaux et vaches pour le soutenir.
 29. Entretien avec Cheikh Niane, Touba, 1995.
 30. En plus de *Bayti* et *Keur gou mak*, Serigne Mouhamadou Moustapha a racheté tous les biens invendus de feu son père.
 31. Les mourides parlent d'achat du titre par Mouhamadou Moustapha.
 32. Il écrit : « ... je vous serai reconnaissant de vouloir bien, ce pour le maintien de nos relations de famille, et pour ne pas s'écarter les uns et les autres, de la ligne de conduite qui nous a été tracée par mon père... » Lettre de S. Fallou au gouverneur de la colonie en date du 28 octobre 1928, Archives nationales du Sénégal (A.N.S.).
 33. Lettre de Serigne Fallou au gouverneur de la colonie en date du 26 octobre 1928 (A.N.S.).

en exergue le rôle joué par Cheikh Anta dans cette crise. Dès le 20 août, ce dernier riposta dans une lettre adressée au commandant du cercle du Baol en accusant « Mamadou Moustapha et consorts de vouloir écartier son protégé » de tout ce qui concerne les affaires de feu son père. L'affaire fut cependant réglée pacifiquement par les autorités coloniales qui donnèrent la garantie du caractère collectif de l'attribution foncière.

Cheikh Anta exigea par la suite qu'une gare soit construite à Darou Salam (son propre village, situé entre Mbacké et Touba) en menaçant d'interdire, s'il n'était pas entendu, le passage du rail sur ses terres ; il émettait également beaucoup de doutes sur les choix architecturaux de la mosquée. Ce conflit latent devint même violent, des bagarres ayant opposé les *taalibe* affiliés aux deux camps, de telle sorte que les autorités coloniales finirent par déporter Cheikh Anta à Ségou (Soudan français) de 1930 à 1934. L'intrusion des autorités coloniales dans le conflit semble avoir joué un rôle considérable dans la structuration de la confrérie et dans la production des formes de légitimité et de contrôle des quartiers.

La légitimité et le prestige de Mouhamadou Moustapha furent renforcés au sortir de ce conflit. Il laisse ainsi le souvenir d'un homme de courage, d'abnégation, et d'initiative qui a réussi à éviter l'éclatement de la famille « bambienne », tout en ne faisant pas l'unanimité. Mais c'est sans doute l'arrivée du rail à Touba, les débuts de la construction de la grande mosquée, et l'appropriation de Darou Khoudoss que l'histoire retiendra de l'œuvre de Serigne Mouhamadou Moustapha, tout cela étant encore inscrit sur l'espace de la ville.

Une famille et son quartier, ou la seconde naissance de Darou Khoudoss

La construction de la grande mosquée et l'organisation des premiers *magal* (pèlerinages) célébrant le deuil du fondateur de la confrérie ont été des facteurs importants du peuplement de Touba durant ce premier khalifat. Mais elles ont surtout été utilisées comme instrument de remobilisation des mourides au sortir de la première crise de succession.

Le titre foncier accordé par les autorités coloniales a marqué le départ de la construction de la ville. Ainsi légitimé, l'achat de la grande concession de Darou Khoudoss par Serigne M. Moustapha avait d'ailleurs certainement influencé la délimitation du titre foncier qui englobait entièrement le village de l'époque. Comment est-on passé de l'achat d'une concession au contrôle d'un quartier ? C'est autour de cette concession que Serigne M. Moustapha fut rejoint par certaines familles de *taalibe* qui devaient participer à la construction de la mosquée, mais aussi et surtout par son matrilignage qui devait l'aider à diriger au mieux la confrérie et à s'occuper de son village. Bien structurée à partir de la branche maraboutique des Diop (de Coki) et

celle, royale, de Lat Dior Diop (*damel* de l'ancien royaume du Cayor³⁴), la famille de Serigne M. Moustapha a déployé toutes ses ressources financières et politiques pour acheter et contrôler Darou Khoudoss et pour commencer la construction de la mosquée. Son soutien au nouveau khalife ne fit jamais défaut. Le premier chef du village, Abdou Niane, était ainsi un cousin de Serigne M. Moustapha en ligne maternelle³⁵ : sa mère Fatimata Diop est directement issue de la descendance de Ndiaga Issa Diop. Le village s'agrandissait petit à petit avec l'arrivée de certaines familles maraboutiques alliées ou apparentées provenant du Djolof et d'autres contrées. Aucun des fils de Cheikh A. Bamba ne vivait pourtant alors à Darou Khoudoss à l'exception de Serigne M. Moustapha³⁶ et de son frère « même père même mère » – Serigne Bara – dont la concession construite à l'est de la mosquée est le noyau d'un autre quartier de Touba : Gouye Mbind. Mais à partir de la grande concession achetée lors de l'héritage, les propriétés foncières de la famille de Serigne M. Moustapha se sont agrandies en incluant les champs cultivés vers le nord du village. À 5 kilomètres vers l'est, le village de Tindody, fondé par la famille depuis 1895, était également occupé par ses *taalibe*.

La terre est ainsi devenue bien sacré à Touba, du fait de la représentation idéaliste forgée par le poème de Cheikh A. Bamba. Mais à Darou Khoudoss, le khalife a plus encore fait du contrôle foncier un moyen de légitimation et d'affirmation de sa lignée familiale. Si aujourd'hui les quartiers de Darou Khoudoss, Touba-Mosquée, Darou Miname et Gouye Mbind détiennent chacun une portion de l'espace situé face à la grande mosquée et apparaissent bien délimités par des routes, c'est que cette structuration en « tranches de fromage » prend son origine dans le choix de chaque matrilignage de s'identifier à la place centrale et à sa mosquée. Quelques mois avant sa mort en 1944, Serigne M. Moustapha pensa à transférer le titre foncier familial au nom de son fils aîné Serigne Cheikh. Certains pensent que c'est à cette période qu'il a négocié l'extension de la zone du statut particulier, qui est passée de 1 à 1,5 kilomètre de rayon à partir de la mosquée³⁷. Ce transfert du titre de propriété à son fils aîné est une tentative

-
34. Voir l'arbre généalogique de la famille établi par Hélène Porcheron ainsi que les développements de M.C. Diop dans sa thèse de doctorat de troisième cycle (*La Confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Lyon, 1980, p. 74).
35. Il est en outre la première personne décédée à Dakar et enterrée dans le cimetière de Touba. C'était en 1948. Entretien avec Cheikh Niane, Touba, 1995.
36. Celui-ci passait également beaucoup de temps dans certains *daara* (camps pionniers de culture) qu'il a créés, notamment à Taïf et Baïla.
37. Thierno Diaw, ancien chef de village de Touba-Mosquée, pense que cette extension de la zone du statut particulier a atteint 7 kilomètres. Ce qui n'est pas impossible si on considère les extensions actuelles, et sa connaissance des « secrets » de la confrérie.

de renouer avec la succession « de père à fils ». Aujourd'hui encore, le détenteur du titre de propriété de Touba est le lignage de Mouhamadou Moustapha. Mais, là aussi, le fait que ce soit le fils aîné de Serigne Cheikh et non pas son frère, chef du lignage, qui le conserve est significatif de la persistance du principe de succession « de père à fils » et de la complexification croissante des relations à l'intérieur des lignages.

L'affirmation à Darou Khoudoss d'une famille puissante, ayant acquis son prestige social avec le khalifat, a donc consacré la seconde naissance du site. Même la disparition de Serigne M. Moustapha, en 1945, et l'arrivée de Serigne Falilou à la tête de la confrérie n'ont pas empêché ce village de s'agrandir et de s'affirmer pendant longtemps comme le principal quartier de Touba. La concurrence sera pourtant rude.

La création de Touba-Mosquée :
une réponse volontaire à la prépondérance de Darou Khoudoss

L'accession au khalifat de Serigne Falilou en 1945 constitue un autre tournant important pour la ville. Elle a eu lieu après les disparitions du premier khalife et d'autres figures importantes de la confrérie, notamment Cheikh Ibra Faty et Cheikh Anta, frères du fondateur. La rivalité entre les deux camps formés lors de la première crise de succession connut à cette occasion une autre manifestation majeure avec le conflit des principes de succession et des querelles de personnes. La règle de succession patrilinéaire fut brandie pour légitimer les prétentions de Serigne Cheikh, fils aîné du premier khalife. Mais la règle « de frère à frère » est désormais rendue immuable du fait de l'intervention du conseil mouride composé des frères, fils et grands *cheikh* de la confrérie. Ainsi, si lors de la première succession, on avait donné raison au fils au détriment de l'oncle, cette fois-ci, la succession en ligne directe est rejetée³⁸. Cet arbitrage a par la suite servi d'exemple et de référence pour tous les autres lignages de la confrérie confrontés dans leurs quartiers aux mêmes problèmes.

Le khalife général en quête d'une légitimité dans la cité

Le contexte de la prise du pouvoir khalifal par Serigne Falilou s'est tout de suite révélé propice à la mobilisation financière pour la construction de la

38. L'appui des autorités coloniales à l'oncle n'est pas un positionnement par rapport à tel ou tel principe de succession, mais surtout par rapport aux hommes. Le reproche fait à Cheikh Anta lors de la première succession était son « indépendance d'esprit », alors que Serigne Cheikh « était suspect de sentiments antifrçais et panarabes ». C. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, op. cit., p. 117.

ville, avec l'implantation des mourides dans les centres urbains du pays³⁹. Mais la bipolarisation de la vie politique a sans doute retardé cette mobilisation. Ainsi,

« Falilou accédant au khalifat en 1946 décida de continuer les travaux commencés par son prédécesseur. Malheureusement, il n'avait sur lui ni les titres, ni les plans de la mosquée qui étaient entre les mains du marabout Cheikh Mbacké. Il fallut l'intervention d'un conseil de famille présidé par Bassirou Mbacké pour que Cheikh Mbacké consentît à remettre au nouveau khalife et les plans et les titres⁴⁰... » « Aidé de son beau-père, le conseiller colonial Ely Manel Fall, le nouveau khalife fait procéder à la reconduction, à son nom, du bail pour le terrain de la mosquée⁴¹. »

En outre, Touba devint très vite un champ de bataille pour les partis politiques, « Cheikh Mbacké soutenant Lamine Guèye et Falilou, Léopold Sédar Senghor... ». Cheikh Mbacké « était traité comme le véritable chef des mourides et le *magal* qu'il organisa en 1951 fut présenté comme le grand *magal* de la confrérie ». Les deux camps se consolidèrent ainsi et s'éloignèrent de plus en plus. Le 7 mars 1952, des bagarres éclatent entre *taalibe* des deux camps et il y eut sept blessés graves parmi l'entourage du khalife. Pendant les moments de crises, aucun *taalibe* connu d'un camp n'osait séjourner dans le quartier de l'autre.

« Lorsque son oncle décida de changer la date du grand *magal* (pèlerinage) de Touba, Cheikh manifesta son désaccord. Il avertit les grands marabouts mourides que tout en acceptant de participer au grand *magal* il continuerait quant à lui, de suivre la tradition personnelle (instaurée par son père) et invita ses *taalibe* à célébrer avec lui un *magal* à l'ancienne date⁴². »

Le choix osé de Falilou pour le candidat non musulman et la réussite de ce dernier contribuèrent à son prestige auprès des disciples et des autres lignages et matrilignages⁴³. Senghor aussi avait fait le bon choix, « car le

39. M.C. Diop, « Les affaires mourides à Dakar », art. cit., pp 79-91.

40. C. T. Sy, *La Confrérie sénégalaise des mourides*, op. cit., p. 276.

41. *Ibid.*, p. 277.

42. C. Coulon, *Le Marabout et le prince*, op. cit., p. 117.

43. Une raison moins « politique » est donnée au choix de Serigne Fallou par Thierno Diaw, ancien chef de village de Touba-Mosquée : « C'est à un certain Serigne Mbaye Sall que Serigne Fallou avait confié : "Mbaye Sall, ces deux camps sont ceux de Lamine Coura et de Senghor. Celui qui viendra et me parlera le premier du travail de la mosquée de Serigne Touba, je lui donnerai le pouvoir du pays". C'est Lamine qui est venu le premier avec un cortège impressionnant de voitures et de personnalités, Serigne Fallou l'a accueilli, fêté, et lui a remis par l'intermédiaire de El Hadji Mayo Fall qui était le

nouveau khalife avait de son côté les marabouts mourides les plus importants, notamment les fils de Cheikh Anta, M. Moustapha Fall (khalife général de la branche *baye fall*), ainsi que la plupart de ses frères cadets⁴⁴ ». Il est issu de la branche maraboutique des Bouso qui est aussi celle de la mère du fondateur de la confrérie. Cheikh Ahmadou Bamba est, selon les termes de la coutume wolof, l'oncle maternel et le père naturel de Serigne Falilou, du fait qu'il est le cousin de sa mère avant d'être son époux. C'est de là que le nouveau khalife tire sa légitimité et l'important soutien qu'il reçut de la plupart des *cheikh*, parmi lesquels Serigne Abdou Khadre⁴⁵ et Sokhna Maï, autres fils de Cheikh Ahmadou Bamba issus du même lignage Bouso.

Au sein de la ville cependant, l'influence de Serigne Cheikh était prépondérante du fait de son emprise spatiale et du prestige tiré du règne antérieur de son lignage. Plusieurs grands lignages de la confrérie étaient alors déjà présents dans la ville ou dans un rayon de 10 kilomètres, tandis que d'autres amorçaient leur arrivée. Il était donc nécessaire pour Serigne Falilou de s'affirmer sur l'espace et par l'espace de Touba sous peine de se voir « écrasé » par l'influence de Darou Khoudoss et de sa famille dirigeante. Il décida ainsi de créer dès 1946 le village de Touba-Mosquée pour contrecarrer cette emprise envahissante. Soutenu par ses oncles de Guédé Bouso⁴⁶ et par plusieurs *cheikh* que l'hégémonie de Darou Khoudoss avait

secrétaire de Serigne Fallou une somme de 250 000 francs, Lamine a sous-estimé cette somme alors qu'il était venu chercher du soutien matériel et mystique. Il lui a dit que cela ne suffisait même pas pour le repas de ses accompagnateurs, en fin de compte il ne lui a rien dit à propos de la mosquée. Plus tard, Senghor a annoncé par lettre sa venue. On l'a accueilli mais il est venu plus humblement avec une seule voiture. On nous a dit, "vous êtes là en train d'accueillir Senghor mais il est déjà rentré dans la grande concession. Il a tout de suite commencé par dire : "j'ai parlé au gouvernement français de l'action menée par Cheikh A. Bamba au niveau du Sénégal et de l'Afrique. Je leur ai dit que si un homme de cette dimension veut construire une mosquée aussi grande, il est du devoir du gouvernement d'y participer. Ils m'ont promis une participation financière, je m'en excuse ...

Il leur a dit qu'au moment de la guerre, le marabout a donné au gouvernement beaucoup de soldats, donc s'il a un projet qui veut servir Dieu, ils doivent le soutenir. Ils sont tombés d'accord avec lui. Il a ajouté : "Par ces élections, je veux servir le pays et être votre serviteur. Si je n'ai pas la volonté de participer à la réalisation de la mosquée, que Dieu m'écarte du pouvoir." Serigne Fallou lui répondit : "Va en faire le serment dans la mosquée." Il est allé, il a enlevé ses chaussures, il s'est accroupi et il a dit : "C.A. Bamba, si je n'ai pas la volonté de participer à la construction de votre mosquée, que Dieu m'écarte du pouvoir, si j'ai cette volonté, que Dieu me le donne." Quand il est revenu, Serigne Modou Bouso lui donne une enveloppe contenant 250 000 francs. Il lui demande le montant de l'argent, Serigne Modou le lui dit, il fait : "Bon, cet argent m'appartient, je vous la redonne comme *Adiya* parce que c'est moi qui dois donner l'*adiya* sans en avoir les moyens". » Entretien avec Thierno Diaw, Touba, 1995.

44. *Ibid.*, p. 203.

45. Imam de la mosquée de Touba de l'inauguration en 1963 à sa mort en 1990, et quatrième khalife de la confrérie.

46. Village de création contemporaine à Touba et actuellement intégré à l'espace urbain.

exaspérés pendant toutes ces années, il fit reconnaître le village de Touba-Mosquée par les autorités coloniales. Le premier chef du village fut Abdou Bouso, cousin de Serigne Falilou par la ligne utérine. C'est lui qui fut chargé de conduire la politique d'affirmation et de développement du quartier.

Ébauche d'une conscience de ville dans un contexte de lutte hégémonique

La décision de créer le second quartier de la ville, Touba-Mosquée, en 1946 peut être considérée comme l'une des péripéties du conflit latent qui a opposé la famille du premier khalife à celle du deuxième, et qui voit là sa traduction sur l'espace. L'esprit de compétition fut en effet vite ravivé par la coexistence des deux villages à une centaine de mètres l'un de l'autre : accusé de détournement de vivres, le premier chef de village de Darou Khoudoss fut emprisonné par les autorités coloniales ; il mourut d'ailleurs en 1948. Ses deux successeurs⁴⁷ seront aussi arrêtés, l'un pour détention de boisson alcoolisée, et l'autre pour détournement d'aide alimentaire. On a évidemment pensé du côté de Darou Khoudoss à l'existence d'un complot pour circonscrire leur quartier à ses limites territoriales et limiter son influence dans les affaires de la ville.

C'est dans cette ambiance que les travaux de la grande mosquée reprirent avec l'appui financier de quelque 50 000 mourides⁴⁸ vivant dans les villes sénégalaises⁴⁹ et de plus de 150 marabouts encadrant la culture de d'arachide sur plusieurs milliers d'hectares. Touba-Mosquée commença alors à s'affirmer comme la nouvelle zone de peuplement de l'agglomération. C'est ainsi entre 1948 et 1957 que certains *cheikh* affiliés à Serigne Falilou, ainsi que des centaines de *taalibe*, se sont installés soit pour participer à l'achèvement de la mosquée, soit pour servir de point de chute aux pèlerins⁵⁰. La distribution, à l'initiative du khalife, de l'esplanade de la grande mosquée aux fils vivants de Cheikh Ahmadou Bamba, la réalisation en 1948 d'un complexe hydraulique à partir du forage de Darou Marnane qui existait depuis 1932, la création d'un marché (*Ocass*) pour détourner les activités commerciales cantonnées à Darou Khoudoss, renforcèrent cette tendance.

47. Il s'agit de Thierno Dieng et de Cheikh Lô. Pour le premier, certains pensent que la caisse de bière retrouvée dans sa chambre après dénonciation y a été introduite à son insu.

48. Chiffre avancé par Lucien Nekkach.

49. « Depuis 1946 surtout, le cheikh mouride sait entretenir la foi et la générosité de ses "frères". La plus grande partie de l'argent ainsi recueilli devait servir aux frais de construction de la grande mosquée de Touba. C'est ainsi qu'au cours de l'année 1951, le griot Ali Samba Guèye, représentant officiel des mourides de Kaolakh, a envoyé un million de francs au grand serigne. » V. Monteil, « Une confrérie musulmane... », art. cit., p. 186.

50. ... qui furent évalués à 200 000 en 1951.

Aucune concession foncière individuelle n'ayant encore été accordée de manière définitive⁵¹, le khalife interdit la construction en dur ou à étage, malgré des incendies fréquents, pour, dit-il, « éviter aux *taalibe* le désagrément d'une désappropriation ou de déménagements ». « Serigne Touba a ordonné la construction d'une mosquée, c'est pourquoi aucune autre construction ne devait prendre une certaine importance avant que la mosquée ne s'élève haut dans le ciel⁵². » Ici apparaissent en filigrane la volonté du khalife de rationaliser l'occupation de l'espace ainsi qu'une certaine symbolique : aucun chantier important ne devait coexister avec celui de la mosquée. À ses fils, il demanda également qu'ils s'installent à distance respectueuse de la mosquée et de manière dispersée, selon une stratégie déjà remarquée par Jean Copans dans l'organisation des villages pionniers. Son fils aîné fonda d'ailleurs, en 1952, Khaïra qui est devenu aujourd'hui un quartier toubien de plus de 10 000 habitants. Après l'inauguration de la mosquée, il poursuit la politique d'affirmation de son quartier en lançant un appel au peuplement⁵³, puis en sollicitant la reconnaissance de l'État. Cette reconnaissance du ministère de l'Intérieur prend la forme d'une « Décision » que l'on présente comme une légitimation nationale et administrative du contrôle territorial. Paradoxalement, l'autorité du khalife devait aussi s'exercer face à l'État. La stratégie du khalife était ainsi d'amoinrir le plus possible la présence « étrangère » dans la ville pour mieux préserver son statut particulier.

« Il savait que si l'État construisait une poste, un poste de gendarmerie, de police, ou en faisait une commune, il y aurait deux autorités. C'est pourquoi il a refusé, pour que seul Serigne Touba soit présent. Chaque fois qu'on a besoin de quelque chose, on le dit au gouvernement qui le fait ou on le fait nous-mêmes⁵⁴. »

L'interdiction frappait également les équipements sanitaires et scolaires que son soutien politique à Léopold Sédar Senghor lui permettait pourtant d'obtenir facilement. L'opposition du khalife à l'influence de l'État vint donc s'ajouter à celle concernant Serigne Cheikh et son matrilignage. Mais l'autorité de ce dernier restait limitée à son village et à ses *taalibe*.

51. Entretien avec Thierno Diaw, chef de village de Touba-Mosquée entre 1974 et 1980. Touba, 1995.

52. *Ibid.*

53. « En ce temps-là, il y a un certain Fara Guèye qui habitait Pikine dans une maison à étage. Il est venu tout de suite répondre à cet appel avec toute sa famille. Actuellement il a presque tout un quartier sur la route de Khaïra parce qu'on lui avait donné un peu plus de 50 parcelles pour qu'il puisse installer tous les membres de sa famille. » Entretien avec Thierno Diaw, Touba, 1995.

54. *Ibid.*

C'est pourtant de Darou Khoudoss que partira le premier lotissement qui donnera à la ville une partie de sa structure actuelle.

« Urbanisation par le compromis » et esprit de dépassement

La réconciliation au service de la ville

Le conflit a désormais une projection spatiale à Touba avec le contrôle par les matrilignages de Serigne Mouhamadou Moustapha et Serigne Falilou de deux villages situés d'un côté et de l'autre de la mosquée. Mais, parallèlement, les tentatives de réconciliation se multiplient et instaurent progressivement un esprit plus sain et plus soucieux du bon fonctionnement de la ville. La tentation est ainsi grande de considérer la nomination de Serigne Cheikh au poste de secrétaire général⁵⁵ du conseil d'administration mouride créé en 1947 pour « superviser les activités matérielles de la confrérie⁵⁶ », comme un revirement. Mais elle ne durera pas assez longtemps pour pouvoir être considérée comme tel. C'est la réconciliation de 1958 et surtout le rôle de Serigne Cheikh dans le premier lotissement de la ville qui constituent des tournants décisifs. En effet, cette réconciliation a permis à l'oncle et au neveu de s'expliquer publiquement devant une assemblée de notables de la confrérie, et de se présenter des excuses réciproques. Et c'est dans cette ambiance et devant une population ébahie que le premier lotissement démarre. On ne pensait cependant pas, en 1959, que ce qui ne devait être au départ que la restructuration du village de Darou Khoudoss, initiée par Serigne Cheikh, allait devenir un élément déterminant de l'organisation spatiale de la ville.

Devenu plus soucieux de la bonne organisation de la ville et moins pris par les travaux de la grande mosquée, le khalife général de la confrérie profita donc de l'euphorie de l'inauguration de la mosquée (1963) et de la réconciliation pour demander à Serigne Cheikh de procéder également à la restructuration et au lotissement de Touba-Mosquée et du reste de la ville. Il lui remit pour cela une voiture toute neuve et lui donna carte blanche. La nouvelle fut accueillie avec surprise et circonspection par les habitants des deux villages⁵⁷.

55. Alors que Falilou était président.

56. C. Coulon, *Le Marabout et le prince*, op. cit., p. 117.

57. L'opération de lotissement ne fut pas toujours facilitée par la résistance de certains marabouts qui s'élevèrent contre la destruction ou le déplacement de leur concession. Ce qu'ils considéraient comme de l'irrévérence : « Serigne Cheikh n'ose pas détruire nos maisons qui l'ont vu naître » disaient-ils. Mais après le lotissement, Serigne Cheikh calma les esprits : « Ceux qui me remettront un plan, je leur donnerai des clés, ceux qui

Un autre signe de la décrispation est l'affectation par Serigne Cheikh de plusieurs centaines de parcelles d'habitation à un oncle maternel de Serigne Falilou, Serigne Omar Bouso ; celui-ci dénomma ce nouveau patrimoine situé à l'est de Darou Khoudoss, « Touba-Guédé » (entre Touba et Guédé⁵⁸) et en fit son village, aujourd'hui reconnu à part entière comme quartier de Touba.

Au-delà de son rôle déterminant dans l'organisation de la ville de Touba, ce lotissement révèle un début de complexification de la nouvelle société urbaine. Il ne s'agit plus, en effet, de considérer dans un esprit concurrentiel les villages fondés par des fils de Cheikh A. Bamba, mais d'envisager plutôt le devenir d'un véritable centre urbain, aux besoins croissants en parcelles et en équipements, de telle sorte que les lignages trouvent leur place dans la confrérie en investissant dans la ville.

La nouvelle règle qui régit les relations entre les deux personnalités les plus marquantes de cette époque est donc le « compromis pour Touba ». Par son poids politique et financier important, Serigne Cheikh eut ainsi plusieurs occasions d'investir pour la ville ; mais il obéit aux interdits de son oncle qui pensait bien faire en empêchant la construction de dispensaires et d'écoles à Touba. Cette bipolarisation de la vie locale laissa, petit à petit, la place à l'émergence de pouvoirs périphériques provenant des grandes concessions assez éloignées du centre mais désormais rejointes par le lotissement.

Le décès du second khalife en 1968 et l'accession de Serigne Abdoul Ahad à la tête de la confrérie constituent le tournant décisif pour une véritable implication des autres segments de la confrérie.

Entente politique et nouveaux pouvoirs périphériques

La gestion partagée : une stratégie de légitimation du pouvoir contesté

La multiplication des compromis et les rapports de « services » entre le khalifat et les autres lignages du corps maraboutique ont favorisé la transcription à Touba des pouvoirs charismatiques lignagers. Ils constituent la nouvelle donne. Les craintes de voir Serigne Cheikh briguer de nouveau le khalifat⁵⁹ après la disparition de Falilou s'avèrent vite injustifiées. Mais,

me remettent un devis recevront de l'argent. » Plusieurs marabouts et notables profitèrent de la promesse.

58. Village traditionnel des Bouso à Touba.

59. En effet, « quelques mois avant le décès du khalife général... et alors que celui-ci était déjà fort malade, Cheikh Mbacké organisa une réunion de ses fidèles à son domicile dakarois, avenue Charles-de-Gaulle, à laquelle quinze mille personnes participèrent. Les autorités politiques et religieuses du pays s'interrogèrent sur la signification de cette cérémonie qui ne correspondait à aucune célébration mouride particulière. Beaucoup y virent la volonté de Cheikh Mbacké d'affirmer son autorité et sa popularité dans la

comme à l'occasion des autres successions, la confrérie n'en connut pas moins des moments de flottement.

Le recours des khalifes à leurs matrilignages pendant les crises de succession s'explique par des raisons multiples : d'une part, par le peu de connaissance et d'expérience de la vie urbaine en général, et de celle de Touba en particulier qu'ils ont au début de leur khalifat ; d'autre part, par le faible nombre de *taalibe* personnels en qui ils peuvent avoir confiance pour la gestion de la confrérie et de la ville. Par ailleurs, le khalife de la confrérie mouride, bien qu'étant le chef suprême de celle-ci, n'a qu'un pouvoir lointain et moral sur les disciples. Ceux-ci se réclament avant tout du marabout auquel ils se sont affiliés et dans une moindre mesure, de son lignage ou de son matrilignage. Clientélisme individuel, mais aussi clientélisme lignager. Serigne Modou Bousso, sans faire valoir ouvertement ses droits à la succession de son père, refusa l'autorité de son oncle dont le pouvoir tardait à s'affirmer du fait de la durée du khalifat de Serigne Falilou et du grand prestige qu'il en avait tiré auprès des mourides⁶⁰. En effet, Serigne Modou Bousso

« alla même jusqu'à susciter des difficultés à Abdou Lahat à propos de parcelles de terrains contestées⁶¹ et aussi des modalités d'organisation du grand magal. Lorsqu'en 1970 le khalife général partit en tournée dans le pays, Modou Bousso le précéda partout pour faire en sorte que les *taalibe* et les cheikhs de son père lui versent l'*adhiya* qui était dû au nouveau chef de la confrérie⁶² ».

À l'échelle de la ville, les soutiens du khalifat précédent qui ont pendant plusieurs années tissé des réseaux de clientèle intéressée et accumulé des biens grâce à leurs fonctions, ont toujours tendance à refuser la nouvelle autorité qui tarde ainsi à s'affirmer. Ce fut le cas entre 1968 et 1974, au début du règne de Serigne Abdoul Ahad. En effet, pendant cette période, la gestion de la ville connaît des dysfonctionnements graves : le chef de village de

perspective de la mort du khalife. Toutefois, rien de tel ne se produisit ». C. Coulon, « Les affaires mourides à Dakar », art. cit., p. 118.

60. Le khalifat de Serigne Fallou est considéré par les mourides comme la période des « vaches grasses » et de la « baraka ».

61. J'ai pensé qu'il était intéressant de mener des enquêtes pour approfondir les « difficultés » dont parle Coulon. Un vieux témoin raconte qu'on a frôlé la guerre lorsque Serigne Abdoul Ahad a voulu construire sa maison sur le terrain laissé là par Serigne Falilou pour ses fils. De son vivant, le second khalife avait détruit une maison en construction sur le même terrain et appartenant à un autre fils de Cheikh Ahmadou Bamba (Serigne Abdou Borom Deurbi). C'est finalement ce dernier fait que Serigne Cheikh a évoqué pour convaincre le fils du second khalife que son oncle est tout-puissant et qu'il ne peut rien faire devant sa volonté. Enquête en février 1996.

62. C. Coulon, *Le Marabout et le prince*, op. cit., p. 118.

Touba-Mosquée⁶³ nommé par le khalife précédent refuse de reconnaître le nouveau khalife. Il ne voulait même pas le rencontrer pour prendre des directives de lui. Serigne Abdoul Ahad réagit en nommant un autre⁶⁴ à sa place. Mais celui-ci connaît très vite les pires difficultés. Il n'avait pas les coudées franches du fait de l'omniprésence des partisans de Modou Bousso dans l'appareil de gestion et de leur nombre dans la ville. Pourtant, le nouveau chef de village venait de Guédé qui est le fief du lignage du khalife précédent. Le nouveau khalife avait ainsi cru trouver la solution en nommant un homme de Serigne Falilou⁶⁵. Mais la fronde et la contestation étaient devenues systématiques, et cette décision fut rejetée. Le nouveau pouvoir de Serigne Abdoul Ahad ne pouvait s'exercer qu'avec l'appui de la famille du khalife précédent, mais celle-ci ne le suivait pas. Avec le temps, le dysfonctionnement s'accrut. Le nouveau khalife décide alors d'employer la manière forte en demandant avec insistance à Modou Bousso de le rencontrer à Touba Belel⁶⁶. « C'est S. Abdoul Ahad qui lui a donné la main le premier et lui a dit "pardonne-moi". S. Modou lui répond "c'est moi qui viens demander pardon". Ils ont beaucoup discuté et se sont réconciliés ce jour-là⁶⁷. » Après cette réconciliation, le nouveau khalife rend une visite de courtoisie à son neveu (à Khaïra) et en profite pour tenter de lever les obstacles liés à la gestion de la ville. Il lui demande notamment de choisir un nouveau chef de village. Son choix porte sur Thierno Diaw, fils d'un dignitaire mouride et disciple du khalife précédent qu'il a servi pendant plusieurs années. Celui-ci après moult hésitations accepte l'offre qu'il prend cependant comme un cadeau empoisonné⁶⁸. Le moment de la rencontre avec Serigne Abdoul Ahad et la solennité avec laquelle le khalife le consacra sont révélateurs des enjeux de la gestion de la ville, des attributions liées à la fonction, et de l'état d'esprit dans lequel le chef de village exerce sa fonction :

« S. Abdoul Ahad me dit : "Thierno, je te demande de ne m'opposer aucun argument si vraiment tu es sincère dans ta foi en S. Touba". À partir de ce moment, j'étais sans réaction, rien ne fonctionnait plus dans mon esprit. J'ai compris qu'il a trouvé l'argument infaillible pour me confondre, c'est-à-dire S. Touba. Il a ajouté : "Je te remercie et je prends le prophète et

63. Son nom est Mor Guèye.

64. Serigne Lô.

65. On raconte que le khalife précédent avait lui-même choisi de changer de chef de village. C'est sa mort qui l'en a empêché.

66. Village de culture de Serigne Abdoul Ahad, situé à 25 kilomètres de Touba.

67. Entretien avec Thierno Diaw, Touba, 1995.

68. « La fonction de chef de village est une fonction relevant du coutumier et de ce monde-ci. Tu entendas toutes les calomnies et moi je suis marabout, j'ai des taalibe qui sont nombreux dans la ville et ailleurs et cela leur ferait mal », exlique-t-il.

S. Touba en témoignage... ce que je te donne là, c'est comme si je te confiais une chambre dans laquelle sont gardées tes propres affaires. Si la chambre brûle ce sont tes affaires qui brûlent avec. Thierno, rends grâce à Dieu et n'ajoute rien." Je répète trois fois "Al hamdoulillah" (gloire à Dieu). Il ajoute : "Je veux que tu saches que ce que je te confie ne m'appartient pas et n'appartient pas à S. Modou. Par conséquent je ne te payerai rien et S. Modou non plus ; C'est S. Touba qui te soutiendra et te payera parce que c'est pour lui que tu travailles. C'est l'œuvre de S.Touba qu'il faut voir dans toute richesse... Modou, vas-y avec Thierno, je vous suis." C'est comme si j'étais en pleine nuit. Nous partîmes vers Khaira et y passâmes la journée. Vers Takussan (17 heures), on nous dit qu'il est arrivé. On va le voir et il me fit une "procuration totale". Il a également appelé à une réunion pour le lendemain. Il envoya une voiture pour venir me prendre. Quand je suis arrivé, la maison était pleine de monde parce qu'il avait appelé toute la population de Touba. Quand je me suis installé, il a dit : "L'objet de cette réunion, c'est la concertation. Parce que nous partageons S. Touba et nous sommes des voisins, nous devons donc nous concerter. Il y a un changement. À partir d'aujourd'hui, je confie le village à Thierno Diaw ici présent. Pour toutes les affaires de maisons, les conflits, les ménages, les problèmes avec l'autorité étatique, ne venez plus me voir. Allez voir Thierno. Voilà ce que je voulais vous dire, Wassalam (Salutations)." Il me remit l'enveloppe qui contenait la procuration⁶⁹. »

Le nouveau khalife réussit ainsi à surmonter ces difficultés en s'appuyant sur des hommes de Modou Bousso, qui accepta lui-même ce compromis. Mais il prend également le soin de s'assurer le soutien de Serigne Cheikh qui devient pour lui, jusqu'à sa disparition en 1978, un confident attentif.

Comme les grands travaux mobilisateurs que j'ai déjà évoqués, la gestion partagée est ainsi érigée en politique de légitimation du pouvoir khalifal toujours contesté au moment des successions. La distribution de pouvoirs fonciers aux quartiers lignagers entre sans doute également dans la même optique.

Le pouvoir aux quartiers lignagers : une ville gérée comme un ensemble de villages

La seconde opération d'urbanisme de Touba est l'œuvre de Serigne Abdoul Ahad. Après l'opération, le contrôle spatial concurrentiel est généralisé du fait, d'une part, de l'attribution volontaire par le khalife de terrains lotis qui deviennent des quartiers et, d'autre part, des stratégies d'affirmation

69. Entretien avec Thierno Diaw, Touba, 1995.

de chaque lignage par la fondation, la refondation et la gestion de quartiers de la ville. Dans le premier cas de figure, ce sont surtout des fils de Cheikh Ahmadou Bamba qui étaient trop jeunes pour fonder des quartiers ou qui n'en avaient pas fait leur souci premier antérieurement, qui ont été ciblés. Serigne Saliou, khalife actuel, frère collatéral et cousin utérin de Serigne Abdoul Ahad, est le « propriétaire » de Dianatoul Mahwa (2 000 parcelles), tandis que Serigne Souhaïbou, son frère utérin, disparu en 1991, était l'attributaire de Madiyana (5 000 parcelles). Ces deux exemples soulignent l'omniprésence du lien matrilinéaire dans les jeux de pouvoir. Dans l'autre cas de figure, le khalife, après avoir préparé les villages lignagers à l'urbain, en a fait des quartiers de la ville, en les dotant d'un pouvoir de gestion foncière sur les terres loties qu'il leur a attribuées et qui sont le plus souvent contiguës aux villages. Mais ils ne correspondent pas toujours tout à fait aux anciens terroirs, ni aux contours des terres que le lignage avait cédées au khalife lotisseur⁷⁰. La cession de leurs terres au khalife n'a pas posé de problèmes majeurs : « quand quelqu'un te prête des yeux, tu regardes où il veut », a-t-on coutume de dire pour expliquer la non-résistance des lignages maraboutiques, qui doivent leur existence et leurs pouvoirs au fondateur de la ville. Ce lotissement a coïncidé avec l'application à Touba, considéré comme une zone rurale, de la loi sur le domaine national qui stipule que les terres rurales seraient désormais gérées par des collectivités locales dirigées par des Conseils ruraux. Ces terres appartiennent donc juridiquement à l'État malgré le statut particulier de Touba. Cela a certainement facilité leur appropriation qui ressemble à une « loi sur le domaine national » appliquée à la ville.

Par ailleurs, en dehors des lignages qui exercent un contrôle territorial sur des villages devenus quartiers et des fils de Cheikh Ahmadou Bamba à qui on a attribué des quartiers entiers, de larges faveurs foncières ont été faites à de grandes familles de notables et surtout aux marabouts de deuxième et de troisième génération. Ces deux dernières catégories ont souvent reçu des lots de 50 à 100 parcelles, voire des sous-quartiers entiers.

Mais les « villages » du premier noyau urbain autant que ceux rejoints par les lotissements n'étaient pas reconnus administrativement. La politique de compromis se poursuit avec la reconnaissance administrative, à la demande de Serigne A. Ahad, de la plupart des quartiers qui devenaient ainsi des « villages » autonomes placés sous l'autorité des lignages, et intégrés dans le maillage administratif national. « J'ai vu les "décisions" de mes propres yeux, c'est lui qui les a démarchées ; ensuite, il a appelé chacun des marabouts et lui a remis son attestation et le plan de son quartier », raconte

70. Il serait simpliste de penser comme certains qu'on leur a tout juste rendu les terres qu'ils avaient mises à la disposition du khalife. En outre, le modèle du terroir contigu au village est souvent inopérant ici. Des terres appartenant à une grande personnalité d'un village peuvent être situées à l'opposé de celui-ci.

Thierno Diaw. Chaque village avait désormais une autonomie administrative et une autonomie de gestion foncière et la terre commence réellement à cette époque à constituer un enjeu politique et commercial : « Chacun voulait développer son quartier, parce que développer son quartier, c'est promouvoir son lignage dans la confrérie et attirer des *taalibe*⁷¹. » Le contrôle foncier s'affirme comme un moyen d'intégration et d'unification de la ville religieuse. Il contribue surtout à la régulation des tensions apparues lors des crises de succession. Pour les lignages, les biens fonciers sont capitalisés pour satisfaire leur clientèle et attirer les disciples des autres sous leur autorité, la dépendance foncière pouvant se traduire par une affiliation charismatique. La concurrence se reproduit ainsi et s'exprime par l'appropriation foncière.

Une autre forme de compromis du khalife est l'intégration dans l'appareil khalifal de membres des autres lignages. L'exemple de Serigne Moustapha Bassirou a déjà été évoqué ci-dessus ; c'est le plus connu mais plusieurs autres existent : Serigne Amsatou Mbacké pour la famille de Cheikh Ibra Faty (frère de Cheikh Ahmadou Bamba) et Mame Mor Mbacké pour celle de Mame Cheikh Anta (autre frère) représentaient les deux lignages collatéraux les plus importants. Au sein des matrilignages issus du fondateur de la confrérie, son premier conseiller était Serigne Mbacké Madina, frère de Serigne Cheikh, mais il consultait souvent Serigne Abdoul Aziz, représentant la famille de Serigne Bara (autre fils de Cheikh Ahmadou Bamba). Quant aux lignages de *cheikh*, leurs membres étaient très présents dans l'entourage du khalife.

La politique des grands travaux donnait également au khalife l'occasion d'impliquer des lignages de *cheikh*. Certains lignages sont associés à certains types de service qu'ils avaient pris l'habitude d'accomplir depuis les premières années de la confrérie. Leur désignation pour les mêmes types de travaux représente une sorte de reconnaissance de leur rôle dans le développement de la confrérie et leur permet de se mettre en valeur par l'effet de la mémoire. L'exemple des Sarr et des Dienne sont les plus intéressants. Les premiers ont creusé le « puits de la miséricorde » (*aiinou rahmati*) et sont devenus les spécialistes dans ce domaine sans vocation antérieure ; au moment de sa modernisation et de son équipement, le khalife a refait appel aux descendants du lignage pour le faire. Les seconds retiennent la mémoire de la confrérie par le rôle qu'ils ont joué dans la construction des mosquées de Touba et Diourbel. Au moment de créer un nouveau cimetière, Serigne

71. Entretien avec Cheikh Niane, Touba, 1995.

Abdoul Ahad a également confié les travaux à la famille⁷². Plus de vingt ans après, elle en assure encore la garde et l'entretien⁷³.

Mais c'est sans doute la réforme qui a fait de Touba une Communauté rurale autonome qui a le plus fait intervenir l'idée de compromis dans la gestion urbaine. Promulguée en 1972, la loi a connu une application progressive, qui a coïncidé à Touba avec la politique de décentralisation du khalife. Mais celui-ci décide de faire représenter chaque lignage influent de la confrérie par un conseiller. Tous les fils vivants de Cheikh Ahmadou Bamba, tous les petits-fils directs, les familles de ses frères implantées en ville, les grands lignages de *cheikh*, sont pour la plupart représentés⁷⁴. Par ailleurs, il est admis que c'est le chef de village de Touba-Mosquée qui doit présider aux destinées du Conseil rural. Mais pour faire plaisir à Serigne Cheikh, petit-fils le plus âgé, et personnalité la plus influente de la confrérie à cette époque, il fait un choix conjoncturel en mettant en selle le chef de village de Darou Khoudoss⁷⁵.

Au total, ce sont surtout l'inspiration et le pragmatisme d'un khalife, soucieux d'autorité et de légitimité urbaines, qu'il est intéressant de souligner, à ce stade de l'analyse. Cette politique a abouti à une stabilité de la société urbaine qui a favorisé la construction de la ville de Touba.

72. C'est à la même famille qu'on a confié en 1993 les travaux de restauration de la mosquée de Diourbel initiés par le khalife qui est aussi le gardien de la mémoire dans cette autre ville mouride.

73. Les bonnes relations ainsi créées permettaient en retour au khalife d'obtenir des faveurs foncières... de la part des lignages : le palais de Serigne Touba a été construit par le khalife sur une réserve qui appartenait au lignage de Serigne Bassirou. Mais, comme c'est son fils aîné qui était le bras droit du khalife, celui-ci a pu l'acquérir moyennant une parcelle moins bien située et, selon certains, une somme d'argent.

74. Serigne Saliou, Serigne Souhaïbou, Serigne Abdoul Khadre, Serigne Mourtada, Serigne Cheikh, Serigne Mohamadane Diobé, Serigne Modou Bousso, Serigne Modou Khary Niang, et le marabout de Guédé Bousso sont les personnalités ciblées.

75. Cela n'a pas empêché le chef de village de Touba-Mosquée de faire valoir les droits de son village, en opposant son veto à la construction du siège du Conseil rural à Darou Khoudoss : « Après les séminaires de formation organisés à notre intention, je lui ai dit qu'il ne fallait pas qu'il se trompe. Le président de la CR peut habiter où il veut, mais le siège doit se trouver dans le village centre, je le lui ai dit. Dans ces moments de doute, j'ai averti S.A. Ahad qui m'a dit qu'il faut que je défende mes droits jusqu'au bout. » Entretien avec Thierno Diaw, Touba, 1995.

Conclusion

Touba, comme toute construction sociale, est traversé de contradictions. Des conflits, qui résultent de la superposition parfois contradictoire de règles wolof et islamique de succession ont suivi la disparition du fondateur, et rythmé la vie de la confrérie et la construction de sa ville sainte. Mais, à travers les khalifes qui se sont succédé et leurs règnes, ce sont avant tout des matrilignages issus des stratégies matrimoniales préférentielles du fondateur de la confrérie, qui se sont affirmés et ont fait de la ville, un espace de positionnement et de contrôle de la clientèle. Le principal fondement social de l'urbanisation et du contrôle spatial est l'émulation entre ces matrilignages et entre les lignages de *cheikh* qui ont fondé des quartiers auxquels ils s'identifient et par lesquels ils consolident leur charisme. La structuration de l'espace urbain est essentiellement liée à ce principe.

Pour parler valablement de territoire, il faut que s'y exercent les effets de pouvoir d'une collectivité qui domine l'espace par son idéologie et sa vision de l'univers, ses structures politiques et sociales, ses hommes. La territorialisation de la confrérie mouride, aussi bien dans sa phase rurale qu'urbaine, n'a été possible que parce que le groupe à l'œuvre avait une doctrine, un niveau d'organisation et des structures capables de la mener à bien. Les marabouts sont les instigateurs et les encadreurs de l'urbanisation et de la gestion de Touba. Ils relèvent de logiques diverses liées à l'articulation de leurs origines et de leur charisme singulier avec l'évolution de la confrérie et ses manifestations culturelles, politiques, économiques et sociales.

L'approche anthropologique qui a conduit à remonter la généalogie des khalifes et des principaux marabouts mourides se justifie avant tout par le besoin de trouver les articulations entre la parenté et la sainteté, qui sont deux variables très corrélées dans l'organisation confrérique. Leur lien heurte l'idée de Jean-Paul Willaime selon laquelle l'autorité charismatique n'est que l'expression du pouvoir personnel dont la « légitimité repose sur l'aura reconnu à un individu donné »⁷⁶ et symbolisé, pour Max Weber, par le « Sorcier ». Cette approche révèle l'importance du lignage dans les actions et les légitimités qui les sous-tendent. C'est l'appartenance à un lignage maraboutique qui détermine le pouvoir charismatique individuel. Le lignage maraboutique est constitué par la descendance d'un marabout fondateur d'une voie mystique qui se reproduit par l'héritage et le transfert biologiques du charisme et du pouvoir sacralisant. Je rappelle ainsi que tout fils de

76. J.-P. Willaime, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 1995, p. 28. Cette idée est intéressante mais elle est moins pertinente si on considère non plus « le sorcier » lui-même, mais le groupe qu'il a créé et qui se perpétue par son souvenir.

Cheikh Ahmadou Bamba est un héritier et un descendant direct qui constitue lui-même un autre point de départ d'une filiation de sainteté perpétuant le charisme. Ainsi, de la souche commune que constitue le fondateur, se met en place une lignée qui assure la postérité du pouvoir sacré. De même, la consécration par le fondateur, de *cheikh* délégataires de son pouvoir spirituel, est un autre déterminant de la naissance et de la multiplication de lignages maraboutiques. En effet, le *cheikh* ayant été fait marabout constitue, lui aussi, le point de départ d'une autre lignée maraboutique qui se reproduit selon le même principe. C'est pour toutes ces raisons que le lignage doit être placé au cœur de l'analyse. Cela est fondamental et représente un renversement paradigmatique par rapport aux études antérieures.

L'évocation du corps maraboutique dans la littérature s'appuie très souvent sur une logique fonctionnaliste, et a donc naturellement suivi la même évolution que la confrérie. On est passé du marabout-guide spirituel-exploiteur-défricheur-fondateur de *daara*-cultivateur, au marabout-politicien-homme d'affaires-voyageur à la conquête du monde et du Web.

L'analyse de la structure interne de la hiérarchie maraboutique toubienne montre que la fabrication et la gestion urbaine sont également des fonctions par lesquelles les marabouts se positionnent dans la confrérie. Si Touba est le point d'unicité symbolique d'un territoire mouride qui s'est d'abord structuré en s'étendant, les actions inscrites sur ce territoire ne peuvent avoir tout leur sens que si elles se reflètent sur son espace. C'est pour cette raison qu'il faut penser les autres fonctions maraboutiques comme des composantes de stratégies globales qui ont pour finalité la projection du charisme personnel ou lignager à Touba. Touba est donc à la fois un moyen et une fin.

Les marabouts urbanisants

Le territoire se réduit à la ville

L'urbanisation rapide et récente de Touba est l'aboutissement d'un long processus qui a vu la confrérie mouride inscrire sur un territoire donné ses structures d'encadrement et son dynamisme. Si Touba était d'abord une utopie, la société maraboutique qui s'est constituée avec l'avènement du mouridisme en a fait une réalité incontournable. L'espace n'est pas seulement le signe d'une réalité sociale, il en est une composante et une modalité d'organisation. L'urbanisation de Touba est au-delà du rêve de ville de Cheikh Ahmadou Bamba, une appropriation et une transformation de l'espace qui reflètent un besoin de sens, une demande affective ou de recentrage du sacré et du symbolique, ressentis à un moment ou à un autre par tous les segments de la confrérie mouride, après plusieurs années de dissémination. Comme projet, elle constitue pour les successeurs de Cheikh Ahmadou Bamba, un instrument de remobilisation pour assurer la pérennité de la doctrine et de l'engagement après la mort du fondateur. Le sol urbain est mis au service du prosélytisme. L'urbanisation représente la somme des actions menées par les khalifes généraux qui ont cherché à entrer dans l'histoire à travers la construction de la ville et la consolidation de son symbolisme.

Par sa naissance rurale et son ancrage dans ce milieu, la confrérie a développé des formes cohésives d'encadrement, avant de démontrer sa capacité d'adaptation en produisant des réseaux de solidarité et de mobilisation au moment de son implantation dans les villes sénégalaises et à l'étranger. Avec l'urbanisation de Touba, le corps maraboutique applique à plusieurs niveaux, des stratégies en rapport avec de nouvelles réalités, de nouvelles ambitions et de nouveaux moyens. L'encadrement maraboutique que le khalife met en

place dans le contexte d'urbanisation est-il susceptible de canaliser les contradictions entre marabouts, entre lignages maraboutiques et les autres acteurs, dont on n'avait peut-être pas pensé qu'elles pourraient exister dans la « ville idéale » qu'est Touba ? La confrérie tout entière instrumentalise et met en scène la ville. Les structures traditionnelles (khalifat, *daara*, *dahira*) se dédoublent ou se transforment pour conquérir des parcelles de pouvoir et participer à la construction du symbole commun que constitue la ville. Par ailleurs, la logique de dépendance verticale (de marabouts à disciples) continue à jouer, mais elle se double d'une autre relation fondamentale, celle qui lie les mourides et leur ville. L'encadrement maraboutique à Touba semble découler de la conception d'un lien étroit entre le pouvoir que l'on détient et le nombre de *taalibe* (disciples) qui dépendent de soi. L'institution khalifale se renforce et se complexifie, les khalifes de quartiers lignagers s'appuient sur leurs nouvelles légitimités foncières, le reste du corps maraboutique se redéploie à la périphérie pour attirer les disciples. Des montages gestionnaires, parfois innovants et modernisants, se mettent en place autour de chefs de villages, tandis que divers autres acteurs émergent. Le sol urbain sert désormais à attirer la clientèle, à l'administrer et à en tirer profit. Les lignages en « clientélisant » sa distribution assoient leur pouvoir social. L'agglutination des disciples autour du quartier contrôlé par leur lignage est une première réponse des encadreurs et des encadrés aux nouveaux enjeux de l'urbain. Mais elle est largement battue en brèche par l'urbanisation qui semble progressivement effacer cette distribution clientéliste des Toubiens sur l'espace. L'autorité maraboutique hiérarchisée se recompose au profit des petits-fils du fondateur devenus plus conscients des nouveaux enjeux induits par l'urbanisation.

De la force du lien de chaque acteur ou groupe d'acteurs avec la fondation ou l'expansion de la confrérie dépend traditionnellement son pouvoir charismatique, qui est constitué par l'équilibre de ses positions multiples, religieuses, économiques, politiques, sociales, et surtout son rapport à la mémoire symbolique. À ces positions s'ajoute son niveau d'intégration dans la société urbaine de Touba qui devient un des paramètres importants du charisme, autant que son expression. Le prestige à Touba est une des positions qui influent sur la personnalité charismatique, et la gestion urbaine constitue une autre fonction maraboutique. Mais ce nouveau défi nécessite des ajustements et des mutations desquels dépend l'efficacité de la gestion d'une société urbaine de plus en plus complexe. Les premiers acteurs de la gestion urbaine sont les khalifes.

Le khalifat : institution de la continuité symbolique

Le khalifat dans l'islam, sens religieux et politique

Le « khalife » musulman, également francisé sous le vocable de « calife », est défini par Jean-Paul Charnay comme le « vicaire de Dieu sur terre¹ », qui dans le cadre d'un islam institutionnalisé symbolise le pouvoir suprême. Ce sens du terme khalife s'est beaucoup diversifié avec l'affirmation de l'islam comme une religion à part entière, mais aussi avec son universalisation et le contact avec d'autres cultures, d'autres espaces.

Le khalifat est l'institution post-prophétique par laquelle les prétentions universalistes de l'islam et son caractère fortement mobilisateur ont été gérés. Il avait en plus de sa signification religieuse un double sens à la fois guerrier et patrimonialiste.

La définition d'une nouvelle foi et les conditions de son universalisation sont les déterminants de ce que Bertrand Badie, parlant des débuts de la cité musulmane, appelle « le passage à l'ordre impérial » qui prend à revers le « processus occidental d'émancipation de l'ordre impérial² » qui continue encore aujourd'hui. La construction d'une administration islamique assimilant « royauté » et « possession » correspondait à la « formation d'une infrastructure politique capable de dépasser l'atomisation d'un ordre tribal-communautaire³ ». Le khalifat est l'instrument de gouvernement des cités musulmanes qui fonctionnaient autour d'un projet très marqué idéologiquement par le Coran et l'héritage du prophète que représente la *sunna* (tradition prophétique).

L'évolution de l'islam qui est passé d'un ordre religieux ambitieux à un ordre sociopolitique complexe est à l'origine de la mutation que l'institution khalifale a connue. C'est certainement à partir des *khulafâ'rachidûn* (les quatre premiers khalifes légitimes qui ont succédé au prophète), que le terme « khalife » prend la signification de « successeur du prophète⁴ » et son utilisation dérive vers une logique fonctionnaliste. Les attributions du khalife se conçoivent désormais en fonction des besoins de la religion liés à son temps : « la défense et la conservation des principes de celle-ci, la sauvegarde du *dâr al-islâm* (domaine de l'islam), la conduite du *djihâd*

1. J.-P. Charnay, *Sociologie religieuse de l'islam*, Paris, Hachette/Pluriel, 1994, p. 611.

2. B. Badie, *Les Deux États. Pouvoir et société en occident et en terre d'islam*, Manchecourt, Fayard, 1997, p. 41.

3. *Ibid.*, p. 43.

4. Le prophète Mohamed est mort sans avoir désigné son successeur. Le principe de l'hérédité revendiqué par la tribu d'origine du prophète a été écarté à cause de l'opposition de la secte *khârijite*.

(guerre sacrée), l'organisation de la prière, du jeûne et du pèlerinage, mais aussi le respect de la justice et de la sécurité, la gestion des finances enfin⁵ ». Du fait des problèmes de succession au prophète, l'idée d'unité prend de l'importance dans le khalifat qui est alors perçu comme un symbole, le lien avec Dieu demeurant par l'entremise du Coran et de la *sunna*, véritable « Constitution fondamentale, noyau de l'État musulman⁶ ».

« De 'Umar qui continua d'assurer le pouvoir sur la base de l'union intime entre le temporel et le spirituel jusqu'aux Abassides qui firent intervenir le concept de royauté, en passant par la dynastie Umayyade avec l'idée du "*amîr-al-mu'munîn*" (prince des croyants), la théorie de l'hérédité fut constamment brandie⁷... »

« La fonction gouvernementale exprimée dans l'idée de califat, est comparable à celle du "*gérant d'une exploitation agricole*" qui ne saurait en aucun cas se substituer à son propriétaire, c'est-à-dire à Dieu, dont il respecte les "*ordres*", la "*volonté*" et l'"*intérêt*"⁸. »

L'idée de khalifat ainsi définie par Badie correspond à une échelle plus globale, celle de la *umma*, communauté islamique mondiale. Son approche est plutôt institutionnelle, et s'explique par le fait qu'il base son analyse sur une considération du khalifat pendant le règne des Omeyyades et des Abassides qui l'avaient érigé en structure de gouvernement.

Le khalifat à travers les confréries soufies

À l'échelle des confréries soufies, le khalifat est l'institution chargée de prendre en charge la succession du fondateur et de perpétuer le symbolisme lié à son charisme et à son statut de fondateur d'une voie originale⁹.

L'institution khalifale est plus liée à un pouvoir charismatique et spirituel dont la transmission du fondateur à ses successeurs pose de multiples interrogations sur sa légitimité, son acceptation par les autres marabouts de la confrérie ou les disciples. Le mode de transmission et sa légitimité déterminent souvent l'avenir de la voie, son niveau d'organisation, son efficacité. Le pouvoir khalifal se singularise par la conjugaison ou non des différentes

5. *Ibid.*, p. 51.

6. Al Mawdoudi, 1982, *L'Organisation de la vie dans l'islam*, édité par l'International Islamic Federation of Student Organizations, Koweït, p. 18.

7. C.T. Sy, *La Confrérie sénégalaise des mourides*, *op. cit.*, p. 184.

8. B. Badie, *Les Deux États...*, *op. cit.*, p. 102.

9. Il peut également prendre un sens purement temporel en désignant non plus l'institution mais la durée du règne.

formes de légitimation du pouvoir dans la vie sociale, que sont selon Max Weber, « la rationnelle-légale » qui « correspond à l'autorité administrative », la « traditionnelle » (de façon héréditaire) et la « charismatique ».

La gestion d'une confrérie religieuse relève de ces trois types de pouvoir incarnés en même temps par le khalife. Le khalife succède au fondateur sur la base d'une légitimité « traditionnelle ». L'institution khalifale peut être détenue par des « descendants spirituels » du fondateur (exemple des quatre premiers khalifes de l'islam) mais, dans la confrérie mouride, la succession par l'aîné des fils est une loi immuable issue du droit coranique, la distinction n'étant pas faite entre la succession et l'héritage¹⁰. Elle devient ainsi une prérogative réservée à la famille du fondateur bien qu'il ne soit pas évident que les membres de sa famille aient été ses disciples les plus proches. Le khalife doit son pouvoir à sa parenté avec le fondateur. Mais l'héritage en question est aussi charismatique, le khalife symbolisant désormais la totalité de l'esprit du fondateur, sa puissance sacrée et mystique reconnue par la clientèle. Quand le charisme est ainsi hérité, peut-on continuer comme Max Weber à le qualifier de « pouvoir personnel », l'aura étant désormais détenu par le groupe maraboutique tout entier ou par une de ses composantes qui met en avant le plus âgé du lignage ou du matrilignage ? C'est cela que signifie la succession. La légitimité traditionnelle s'exprime en fin de compte par la proximité filiale qui détermine l'accès de tel ou tel groupe, telle ou telle personne au khalifat.

Quant à la légitimité « rationnelle-légale », elle ressort des nécessités de la gestion de l'héritage, des biens, des personnes (les disciples sont dans une certaine mesure hérités), du symbole. Elle relève d'une logique fonctionnaliste et permet de consolider les autres formes de légitimité. C'est surtout elle qui fonde l'organisation du pouvoir maraboutique dont le khalifat est l'autorité suprême.

Cette triple légitimité fait la force de l'institution khalifale et son omniprésence dans le paysage et les jeux politico-religieux sénégalais depuis plus d'un siècle.

Le khalifat mouride : pouvoir symbolique, spirituel, et temporel

Le khalifat général est l'instance suprême de direction de la confrérie mouride et le khalifat de lignage ou de quartier, l'autorité qui s'attache au quartier dans la mesure où le quartier est la création, la manifestation spatiale d'un lignage. Ils ont été créés pour le premier à la mort de Cheikh Ahmadou

10. La succession de frère à frère est l'arbitrage trouvé pour la continuité du pouvoir khalifal et de la confrérie menacée d'éclatement.

Bamba et pour le second à la disparition du *cheikh*, souche d'origine du lignage ou fondateur du quartier, pour gérer les héritages spirituels et matériels, et perpétuer son symbolisme. Si l'institution est souvent structurée, elle est cependant incarnée par une seule personne, obligatoirement le plus âgé de la lignée. Mais autant pour le khalifat général que pour celui d'un quartier, c'est aussi un matrilignage qui, à travers cette personne, détient le khalifat dont il fait un instrument d'affirmation et dont il retire un prestige définitivement ancré dans l'histoire.

L'origine du recours au khalifat par les mourides n'a pas été dite dans la littérature sur la confrérie, mais on sait que la fonction était bien établie dans la tradition des fondations scolastiques antérieures au mouridisme. Le successeur d'un marabout devient son khalife. À Mbacké, plusieurs khalifes de la grande famille des Mbacké se sont succédé avant que Cheikh Ahmadou Bamba ne fonde le mouridisme auquel le reste de la famille s'est soumis par la suite. La fondation du mouridisme aurait-elle été possible si Cheikh Ahmadou Bamba n'avait pas été porté khalife en rupture de l'ordre de succession par l'âge ?

L'ensemble des analyses relève d'une logique fonctionnaliste qui ne rend pas compte de la complexité de la structuration interne de l'institution, de la personnalité symbolique de chaque khalife, de ses motivations profondes. Les fonctions khalifales s'attachent aux besoins de la confrérie ou du lignage liés à son temps et aux nécessités de leur expansion. Elles sont d'ordre spirituel et matériel et embrassent tous les domaines dans lesquels la confrérie est impliquée.

Une légitimité symbolique

Au plan symbolique, le khalife est considéré comme une réincarnation du fondateur de la ville ou du quartier, inspirée par lui. Ses recommandations, orientations et actions sont perçues comme « dictées » par celui-ci ; ce qui garantit dans la représentation des mourides, la cohérence des choix dans le temps et dans l'espace, et ce malgré la personnalité différente des khalifes. Pour le khalife général et sur cette réincarnation, autant les caractéristiques physiques¹¹ (taille, visage, etc.) que les compétences mystiques de Cheikh Ahmadou Bamba sont prêtées par les mourides à tout nouveau khalife, pour fonder, idéologiquement et symboliquement, leur confiance en lui et leur engagement à ses côtés. Pour cela, sa personne est sacrée. Il est un mythe vivant, vénéré et respecté. Ses moindres faits et gestes peuvent susciter des mouvements de foule extraordinaires et des scènes d'hystérie. Ses dépla-

11. Si ces caractéristiques physiques ne correspondent pas à celles de Cheikh Ahmadou Bamba, on met l'accent sur ses pouvoirs mystiques.

cements dans la ville ou ses séjours en dehors entrent dans l'histoire, de même que ses sermons prononcés ponctuellement (par exemple à l'approche de l'hivernage ou après celui-ci), ou à l'occasion des fêtes religieuses et des pèlerinages.

Les khalifes ne sont finalement que les institutions et les instruments de Cheikh Ahmadou Bamba pour la continuation de son œuvre. La construction de la ville est cependant le domaine le plus important par lequel les signes de la réincarnation du khalife général apparaissent. L'attachement excessif du fondateur au lieu qu'il a fondé fait que chaque action inscrite sur son espace par ses successeurs renforce la force mystique de ses prédictions le concernant. En retour, la foi en la continuité de l'œuvre consolide le symbolisme du khalifat et de la ville. Si les prédictions se réalisent pour Touba, pourquoi pas les promesses de rédemption et de paradis auxquelles les disciples mourides tiennent tant ?

Par ailleurs, les œuvres écrites de Cheikh Ahmadou Bamba sont très nombreuses. La plupart sont inédites d'après certains. Ces œuvres non connues sont entourées de mystère et considérées comme des recueils de secrets. Certains khalifes généraux (peut-être tous) en détiennent et cela contribue à la sacralisation de leur personne et à la vivification de la foi en la réincarnation. D'autre part, les khalifes s'efforcent de maintenir l'image toubienne d'un « morceau de paradis » en investissant à tour de bras dans la gestion du patrimoine symbolique (restauration ou aménagement de sanctuaires ou lieux de mémoire, connus ou non) ou le financement de l'installation des disciples.

Si ce symbolisme du khalife général et celui lié à Touba se sont toujours servis réciproquement, la question de la concurrence des symboles mérite d'être posée. Le symbolisme religieux du khalife général, qui est le fondement principal de son pouvoir, s'est édulcoré. En effet, il a toujours souffert de quelques décisions incomprises ou surprenantes des khalifes liées à la gestion de la confrérie (le soutien de Serigne Abdoul Ahad au président Abdou Diouf contesté, la confiance aveugle du khalife Serigne Saliou en certains nouveaux mouvements mourides sont des exemples parmi d'autres), tandis que celui de la ville a connu un renforcement constant du fait de l'urbanisation rapide. Au niveau des quartiers, le symbolisme du khalife est encore prééminent par rapport à celui de la localité.

Le khalife est aussi le symbole de l'unité de la confrérie ou de son lignage, de la ville ou de son quartier. Le khalife général est le gardien d'une vision territoriale globale qui pense et pratique la ville comme un Tout. Les discours et les nombreuses actions en faveur de l'urbanisation sont soutendus par des logiques globalisantes : de la construction de la grande mosquée aux dernières vagues de lotissements, la plupart des investissements des khalifes qui se sont succédé obéissent à cette logique. De même, les

structures d'encadrement mises en place par le khalife ou qui sont dans sa mouvance ont la même vision territoriale. Par contre, des khalifes de lignage ont d'abord le souci de leur quartier dont ils prennent en charge la promotion, la reconnaissance, l'estime.

Une légitimité spirituelle

« Sur le plan spirituel, le khalife général se comporte comme le guide spirituel suprême de la communauté mouride tout entière¹². » Il veille avec plus ou moins de bonheur au respect de l'orthodoxie religieuse et à la conformité des pratiques. Les discours des khalifes abordent toujours les devoirs religieux et la nécessité d'un retour à Dieu¹³. Les actions des khalifes généraux, surtout celles participant de la construction de la ville de Touba, sont perçues par les mourides comme l'accomplissement de missions assignées à chacun d'entre eux et dont le total fera de la ville de Touba une référence en tout, la ville idéale. Cela explique certainement l'importance prépondérante des affaires concernant la ville dans les discours des khalifes. La gestion spirituelle de la confrérie passe également par celle de la ville. Mais même si chaque khalife général en place est décrit comme une véritable réincarnation de Cheikh Ahmadou Bamba, la puissance symbolique liée au charisme personnel de ce dernier ne peut en aucun cas être égalée. C'est certainement pour cette raison que depuis la mort du fondateur, Touba a été, avec le pèlerinage organisé chaque année (*magal*), le principal instrument de la mobilisation des disciples et ceci est repris par les khalifes de quartiers qui utilisent l'espace qu'ils contrôlent pour s'affirmer eux-mêmes ou inscrire leur nom dans la mémoire de leur lignage. Les grandes manifestations de la ville et de ses quartiers permettent aux khalifes d'asseoir leur légitimité et de maintenir des niveaux de mobilisation importants. Les autres fonctions spirituelles traditionnelles du khalife général sont passées au second plan : peu de nouveaux *cheikh* ont été consacrés depuis la mort de Cheikh Ahmadou Bamba, et les rares nominations n'ont ni la même valeur ni la même solennité qu'avant. Par ailleurs, la dissémination des disciples mourides dans les villes et à l'étranger a fait de la radiodiffusion le véhicule le plus important des recommandations khalifales en direction des disciples. Les mourides ont donc instrumentalisé les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) dans le sens de la territorialisation.

12. El-Hadji Ndiaye, *Le Système d'organisation sociale contemporaine en milieu mouride du Sénégal : étude du cas de la ville de Touba*, mémoire de maîtrise, département de philosophie, UCAD, 1992, p. 64.

13. Voir le discours de Serigne Abdoul Ahad à l'occasion de l'*Aïd el kébir* de 1980 dans *Politique africaine*, n° 4, p. 105, ou celui de Serigne Saliou, l'actuel khalife à l'approche de l'hivernage (juillet 1991), Dakar, D.E.M., 1992, p. 2.

Mais le message est souvent relayé par des représentants qu'il a désignés au sein des communautés de disciples des autres villes et à l'étranger, ou par le « bouche-à-oreille ». Le khalife de quartier utilise quant à lui les pèlerinages organisés par son lignage pour parler à sa clientèle.

Une légitimité de fonction

Au point de vue temporel, les khalifes exercent des fonctions à la fois sociales, politiques et économiques. Régulateurs et garants de la cohésion du tissu social confrérique ou lignager dans son ensemble, ils sont aussi les représentants de la confrérie ou du lignage devant l'État, défendant leurs intérêts tout en négociant le « contrat social¹⁴ » avec celui-ci. Le khalife général est également l'homme qui concentre et gère les biens confrériques, prend des initiatives économiques concernant toute la confrérie¹⁵.

Mais toutes ces obligations requièrent des compétences que le khalife ne peut détenir seul. La difficulté majeure à ce stade de l'analyse est de distinguer dans l'encadrement mis en place par le khalife, ce qui relève de la ville et ce qui concerne toute la confrérie. L'encadrement urbain de sa capitale correspond-il à celui de la confrérie dont les membres sont disséminés en milieu paysan, dans les villes sénégalaises et à l'étranger ? Assurément non ! Faut-il se cantonner alors à la ville ou au contraire considérer toutes les formes d'encadrement produites par la confrérie pendant sa territorialisation ? Comment le khalife gère-t-il cette double dynamique ? Un choix clair s'impose. Je n'étudie les structures d'encadrement de la confrérie mouride que dans la mesure où elles ont marqué ou contribué à marquer l'espace urbain par leur rôle dans la construction ou la gestion de la ville. Il s'agit également d'analyser comment la confrérie invente de nouvelles formes d'encadrement à Touba, ou adapte celles-ci au contexte urbain.

Le khalife est largement le principal investisseur pour la ville. Il est toujours un grand agriculteur, possédant à travers ses *daara* d'immenses étendues de champs d'arachide et de mil dont le produit, qui se chiffre à plusieurs centaines de millions de francs CFA, sert surtout à la construction d'équipements en ville. Il possède également plusieurs autres biens immobiliers. Mais son rôle est surtout de recueillir les contributions ponctuelles ou régulières, individuelles ou collectives, des mourides du monde entier et de les investir à Touba. Cette véritable tradition de financement/investissement fait que plusieurs actions dans la ville lui sont attribuées alors qu'elles sont le fait d'autres acteurs.

14. D. C. O'Brien, « Le "contrat social" sénégalais à l'épreuve », *Politique africaine*, n° 45, 1992, pp. 21-38.

15. L'étendue de ces fonctions a poussé C.T. Sy à comparer le khalife aux anciens souverains des royaumes wolof.

Par ailleurs, le khalife exerce un pouvoir foncier prégnant sur le sol urbain et sur ses zones d'extension contrôlées également par la confrérie. Il a de ce point de vue une forte légitimité qui n'a d'égale que son autorité sur les différents segments de la confrérie.

De la période coloniale à nos jours, les khalifes ont toujours été considérés comme les interlocuteurs privilégiés de l'État. C'est avec lui que la plupart des « échanges de services¹⁶ » avec la confrérie mouride se sont effectués. Il a été le relais de ce qu'on analyse comme une forme d'« indirect rule » à la française. L'administration coloniale s'est d'ailleurs toujours immiscée dans les affaires concernant cette fonction stratégique. Elle a souvent pesé sur la balance lors du règlement des successions en faveur de personnalités favorables à son influence.

Mais le khalife est surtout l'institution qui a transformé le rêve de ville en projet de la confrérie.

L'institution khalifale gère le projet urbain : perpétuation du symbolisme et contrôle spatial

Le rêve ne suffit pas pour faire une ville. L'institution khalifale est établie à Touba et le symbolisme de la ville en est renforcé. Cette présence à Touba exprime en retour toute l'importance de l'institution dans l'organisation de la confrérie et sa reproduction. Même si la légitimité du khalife est variable et la structuration interne de l'institution souvent reformulée, la nature de son pouvoir demeure paternaliste et patrimonialiste. Touba est considéré comme une « propriété privée » du khalife, sa concession dans laquelle il a appelé tous les mourides. Cela justifie, en dehors de la gestion de l'héritage symbolique de Cheikh Ahmadou Bamba, tous les efforts consentis au bénéfice des Toubiens. Mais comment se fait-il que le mouridisme, né en milieu rural et qui, pendant longtemps, s'est reproduit dans et par le milieu rural, soit aujourd'hui à ce point identifié à la ville de Touba, alors même que l'implantation en milieu rural subsiste et continue à s'affirmer ? La prééminence de l'agriculture est encore réelle même si la confrérie a diversifié ses activités et ses ressources. J'ai déjà évoqué dans ce sens l'exemple des implantations mourides dans la région de Kolda ainsi que le déclassement en faveur du khalife de 45 000 hectares de la forêt de Mbégué. Les « marabouts de l'arachide » existent encore même s'ils ont largement diversifié leurs sources de revenus. Malgré les sécheresses et le désengagement de l'État, la majorité des populations toubiennes continuent à s'adonner à l'agriculture. Elles retournent ainsi souvent dans leur village d'origine ou cultivent les champs

16. C. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, op. cit., p. 174.

maraboutiques situés dans les *daara*. Les déterminants et les mécanismes du processus de concentration doivent d'abord être regardés comme une réponse à la crise agricole qui frappe l'ancien et le nouveau bassin arachidier sénégalais.

L'appel au peuplement a un but précis : le contrôle territorial et la nécessité de sa concentration. Il faut bien préciser alors que le territoire conquis par les mourides n'a jamais été uniformément contrôlé, et distinguer les zones de peuplement réel par les mourides des zones pionnières où le contrôle territorial a été bref, lâche ou encore abandonné depuis longtemps du fait de leur manque d'intérêt agronomique. Touba et sa région sont les premières zones de contrôle territorial mouride et celles où le contrôle a été le plus serré. Mais, aujourd'hui, ni les activités agricoles ni la consécration de *cheikh* n'assurent plus l'encadrement d'un espace propre à la confrérie, comme ce fut le cas du temps de Cheikh Ahmadou Bamba et même après. Pour survivre, le contrôle territorial se réduit à la ville de Touba parce que la confrérie n'engage plus toutes ses disponibilités sociales et organisationnelles pour encadrer un territoire étendu par l'agriculture. Elle semble avoir choisi d'adopter l'urbanisation comme mode dominant de contrôle et d'organisation spatiale. Mais qui peut le plus peut le moins : contrôler le milieu rural et des villes plus petites n'est certainement pas un obstacle insurmontable pour elle. En a-t-elle seulement besoin ? Dans tous les cas, c'est sous l'impulsion du khalife que le territoire mouride se rétrécit pour mieux se concentrer. Il se réduit de plus en plus à la ville de Touba, par la concentration des actions khalifales sur son espace et l'utilisation dans ce cadre des ressources provenant du milieu rural. Mais l'extension fulgurante que la ville connaît réinverse la tendance et fait penser qu'à terme, c'est le triangle mouride Diourbel-Touba-Darou Mousty qui sera urbanisé avec la formation d'une conurbation entre ces trois espaces et la ville de Mbacké. Ce jeu de rétraction-extension est le processus final de la territorialisation de la confrérie mouride au Sénégal, et le khalife en est l'artisan. C'est un processus en cours qui n'exclut donc pas que la colonisation de nouvelles terres agricoles puisse coexister avec lui.

Par ailleurs, une lecture transversale des efforts urbanisants des khalifes généraux, de la nature, de la valeur et de la localisation de leurs investissements, ainsi que des différents modes de gestion de l'espace, révèle une vision spatiale double : celle liée à leurs quartiers et celle prenant en compte toute la ville. Je le répète, le khalife général est le chef suprême de la confrérie ; il est de ce fait le premier concerné par le rêve-projet de ville. Il regarde donc celle-ci dans sa globalité. Le premier khalife, en s'assurant le contrôle du village originel et en commençant les travaux de construction de la grande mosquée, avait une vision globale de la ville. La création d'un deuxième quartier, tout en étant une stratégie concurrentielle de contrôle

territorial, avait également pour ambition d'englober le premier et d'effacer les appartenances matrilignagères. Cet objectif transparait dans la toponymie : Serigne Falilou a appelé son village Touba-Mosquée pour s'approprier le symbole le plus important de la ville que représente la grande mosquée. Mais malgré tout, Touba-Mosquée est demeuré un quartier comme un autre. Cela est sans doute lié à la politique de gestion urbaine partagée, initiée par son successeur. La politique de lotissement du khalife actuel est dans ce contexte une sorte de retour en arrière, et une reprise des pouvoirs donnés par le troisième khalife.

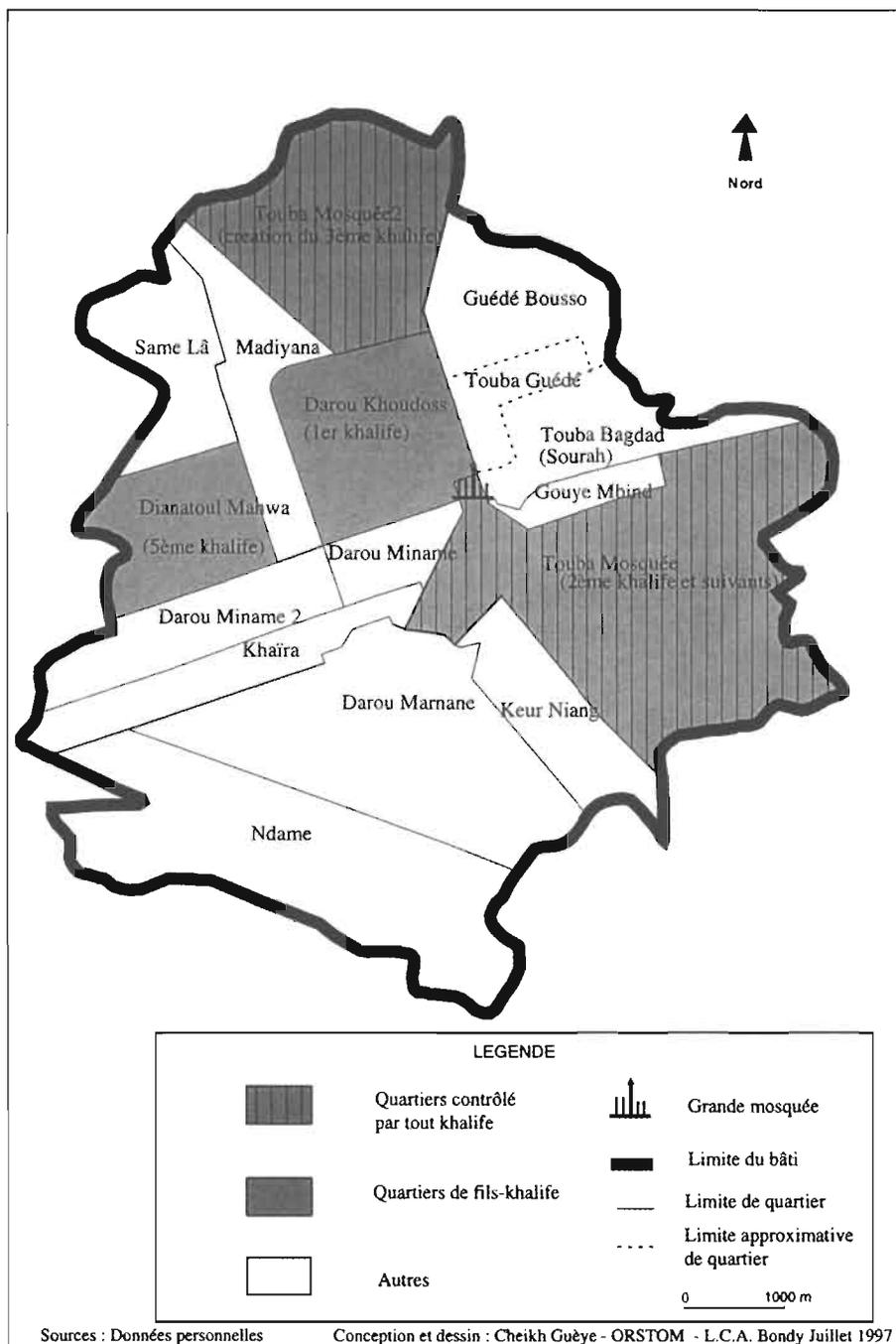
Mais la vision territoriale des khalifes est double parce que leur accession au khalifat peut être précédée de l'appropriation d'un quartier. C'est le cas du khalife actuel qui avait déjà un quartier, Dianatoul Mahwa, attribué par le troisième khalife, avant d'être porté à la tête de la confrérie. Il est alors obligé de faire comme les autres : tenir à la fois son quartier et Touba-Mosquée tout en pensant à la ville globale (voir figure 8). Ainsi, à partir du deuxième khalifat, le quartier de tout khalife est Touba-Mosquée auquel s'ajoute tout nouveau lotissement qu'il ne décide pas d'attribuer en groupes importants de parcelles. Dans ce dernier cas de figure, ces groupes de parcelles peuvent devenir des quartiers nouveaux. Le troisième khalife après avoir étendu Touba-Mosquée vers le sud-est, a fondé entre 1982 et 1989 un autre quartier appelé Touba-Mosquée 2, et situé au Nord de Darou Khoudoss. Cela a été interprété par certains comme une volonté de circonscrire le village originel et de reprendre un contrôle partiel sur les terres de la ville. La politique volontariste d'extension spatiale de la ville conduite par les khalifes peut être considérée par ailleurs comme une nouvelle conquête foncière de la ville-territoire.

Mais le khalifat est aussi un règne, un temps donné pendant lequel le khalife gouverne la confrérie et inscrit sa personnalité, sa richesse, son prestige ou ses carences sur l'espace de la capitale des mourides. Le temps est complice de l'accumulation urbaine et l'espace-temps mouride se mesure par la ville. Cinq khalifes se sont succédé depuis la mort de Cheikh Ahmadou Bamba, et chacun d'eux a marqué Touba et son processus d'urbanisation. Il est à noter cependant que plusieurs investissements comptabilisés pour les khalifes sont en réalité le fait de l'État, de disciples-milliardaires ou de certains groupes constitués de la confrérie.

Mouhamadou Moustapha Mbacké : tout pour la remobilisation

Le premier khalifat de la confrérie fut sans doute le plus difficile. Il a été marqué comme les khalifats suivants, par des conflits de succession mais également le deuil du fondateur et les difficultés de gestion de la confrérie liées à sa disparition. Le lancement de plusieurs grands chantiers et l'insti-

Figure 8. **Khalifat et contrôle spatial**



Sources : Données personnelles

Conception et dessin : Cheikh Guèye - ORSTOM - L.C.A. Bondy Juillet 1997

tutionnalisation du *magal* (pèlerinage) de Touba doivent être interprétés comme les leviers de la remobilisation et de la relance. Avec la mort de Cheikh Ahmadou Bamba en 1927, les différentes composantes de la confrérie ont perdu leur principal référent charismatique et inspirateur. Le découragement et la démobilisation gagnaient les rangs des disciples tandis que les lignages maraboutiques se débattaient dans des conflits de succession et d'influence. Dès 1931, la tourmente passée, le nouveau khalife entreprend pour faciliter la réalisation du projet de mosquée, de construire un embranchement de chemin de fer de 44 kilomètres entre Diourbel et Touba (voir figure 9). Cette ligne devait permettre d'acheminer les matériaux de construction pour les besoins du chantier de la grande mosquée (seule une partie de la ligne est représentée sur la figure 8). La condition posée par les autorités coloniales était la participation des mourides aux travaux de main-d'œuvre notamment le terrassement¹⁷. Dans le même ordre d'idées, il est demandé aux disciples de participer en masse et bénévolement au transport des pierres de la carrière de Ndock (située à une dizaine de kilomètres de la mosquée) à Touba. Des chaînes humaines de plusieurs kilomètres ont été formées à cet effet. Plus de 30 000 mourides ont participé au travail dans des conditions très difficiles. Le chantier du chemin de fer et celui de la mosquée ont ainsi vu la participation de milliers de disciples qui retrouvaient ainsi leur motivation et donnèrent un nouveau sens à leur engagement ou sacerdoce religieux. Le premier forage de Touba est également réalisé en 1932 à Darou Marnane (sud-est). Sur la même lancée, le khalife décide de changer la date et le sens du *magal* (pèlerinage) de Touba. Celui-ci ne devait plus célébrer le départ en exil de Cheikh Ahmadou Bamba mais son deuil. La date du 18 *Safar* (mois lunaire), instituée par Cheikh Ahmadou Bamba lui-même, est remplacée par celle du 19 *Moharram* (mois lunaire) jour de son décès.

Mais, en dehors des chantiers qui ont concerné l'espace de la ville de Touba, le khalife lance les disciples dans une nouvelle entreprise de colonisation agricole principalement encadrée par son matrilignage et les *cheikh* qui lui étaient alliés. L'occupation des terres neuves entre 1932 et 1945 en est la traduction.

C'est ainsi qu'après le décès de Cheikh Ahmadou Bamba, et face aux menaces de dislocation de la confrérie, le khalife a su en maintenir la cohésion par une remise au travail dont le principal bénéficiaire est la ville de Touba.

17. Les dures conditions de travail et une épidémie de peste ont décimé ces « mourides du rail » durant les deux ans que dura le chantier.

Serigne Falilou : la transition vers l'urbain

Le second khalifat est celui de la poursuite et de l'achèvement des travaux de construction de la grande mosquée de Touba, de la mise en place des premières fonctions urbaines (voir figure 9), et du premier lotissement. C'est en 1945 que Serigne Falilou succède à son frère. Pour marquer son accession au khalifat et pour affirmer sa légitimité par rapport au reste de la confrérie, il décide à son tour de réinstaurer le *magal* à la date suggérée par son père et de lui restituer son sens premier¹⁸. La ville du pèlerinage, des abris, des maisons et des fonctions nécessaires pour ce grand rassemblement voient le jour. En outre, l'accent est mis sur la construction de la mosquée qui devait mobiliser la confrérie tout entière. Ce khalifat correspond à la période de migration massive des disciples mourides vers les villes sénégalaises devant l'épuisement des sols du pays mouride et les contraintes posées par les autorités coloniales à la conquête de nouvelles terres. De nouvelles structures de solidarité et d'encadrement sont mises en place pour pérenniser la mobilisation des disciples¹⁹ entièrement tournés vers la construction de la mosquée. De Kaolack, Thiès, Dakar et Saint-Louis, des sommes considérables parviennent au khalife général dès 1946. Les fonds recueillis furent estimés en 1948 à 160 millions de francs CFA.

« Le 9 février 1948, toutes les sommes collectées pour la mosquée furent déposées en banque et il fut demandé à l'administration française de faire établir par les Travaux publics des plans révisés et de nouveaux devis. Quelques mois plus tard, une nouvelle adjudication fut ouverte et un nouveau cahier des charges rédigé. La société de dragage l'emporta et les travaux furent confiés à M. Scatena, architecte civil à Dakar. La reprise du chantier eut enfin lieu en 1949, à un rythme jamais connu jusqu'alors²⁰. »

Au total, 677 646 338 francs CFA ont été investis par Serigne Falilou pour la construction de la mosquée.

La construction était très avancée²¹ lorsqu'en 1959 le khalife décida d'entreprendre la restructuration de la ville puis son lotissement. Touba

18. « En 1951, plus de deux cent mille pèlerins se rendront à Touba qui deviendra la manifestation religieuse la plus importante du Sénégal », in « Notes et études sur l'islam en Afrique noire », *Recherches et Documents du CHEAM*, n° 1, p. 159.

19. Ils furent évalués à 50 000.

20. C.A. Dièye, 1997, *Touba, signes et symboles*, op. cit., pp. 61-62.

21. Vincent Monteil qui a visité la ville le 24 janvier 1960 parle de la mosquée achevée : « L'énorme mosquée en béton se détache avec ses 14 coupôles, ses 4 minarets et une tour de 86 mètres avec ascenseur intérieur. La coupole principale recouvre le tombeau du Fondateur : octogone de verre violet serté de plomb (ou d'argent) », Dakar, *Initiations et études africaines*, 1966, XXI, p. 187.

comptait 2 127 habitants en 1958, 2 670 en 1960 et 4 604 en 1964²². Conjugués à cet afflux de population, le quasi-achèvement de la mosquée, la réalisation de l'adduction d'eau depuis 1952 et la création du marché « *Ocass* », depuis 1957, consacrent la naissance du fait urbain. Mais le désordre qui régnait encore dans l'occupation de l'espace et le développement de pratiques « jugées indignes d'une ville religieuse » (jeux de hasard, débits de boisson, dépotoirs dans les rues, etc.) ont d'emblée constitué des soucis de taille pour le second khalife, en plus du défi de la mosquée. Devenu plus soucieux de la bonne organisation de la ville et moins pris par les travaux de la grande mosquée, le khalife général de la confrérie profita donc de l'euphorie de l'inauguration (1963) pour procéder à la restructuration et au lotissement de la ville.

Cependant, de multiples contraintes ont freiné dans cette période le peuplement massif de la cité qui s'était pourtant amorcé entre 1960 et 1964 : la ville ne connaissait qu'un début d'électrification, aux environs immédiats de la mosquée, et l'eau constituait une denrée encore rare malgré l'adduction installée à partir du forage de Darou Marnane. Seules quelques concessions maraboutiques étaient bien desservies. Même l'appel de Serigne Falilou à tous les mourides en faveur du peuplement de la ville n'eut pas les effets escomptés.

Au final, ce second khalifat est celui de la transition du rêve urbain à sa réalisation.

Serigne Abdoul Ahad : fonctions urbaines et infrastructures pour la mémoire

Le surnom de « bâtisseur » souvent donné à Serigne Abdoul Ahad est loin d'être usurpé. Son khalifat a été marqué par une multiplication et une diversification sans précédent des fonctions urbaines classiques et d'infrastructures mettant en valeur le patrimoine sacré et le souvenir, ou facilitant le pèlerinage (voir figure 9²³). Cette politique de grands travaux avec des appels solennels au financement de ces infrastructures, et des « échanges de service » avec l'État, a permis à Serigne Abdoul Ahad de marquer de manière indélébile l'espace de la ville et d'entrer dans son histoire.

Trois ans après son accession au pouvoir (le 25 mai 1972), un jalon important pour le développement urbain est posé avec l'inauguration du

22. Les données de 1958 et de 1964 sont fournies par les répertoires de villages issus des recensements du service de la statistique ; celles de 1960 représentent une estimation de Vincent Monteil.

23. En réalité, plusieurs de ces infrastructures, notamment les routes, les forages, les structures de santé, sont partiellement ou entièrement le fait de l'État. Mais les mourides les attribuent volontiers au khalife pour mieux justifier leur engagement pour la construction de la ville.

deuxième grand forage de Touba construit par l'État²⁴ pour un coût de 75 millions de francs CFA. D'un débit de 120 m³/heure, ce forage profond de 286 mètres, est doté d'un réservoir de 1 000 mètres cubes qui permettait à l'époque de satisfaire la demande en eau de la ville, rendant ainsi moins contraignante la vie quotidienne à Touba. Entre 1969 et 1989, sept autres forages équipés de châteaux d'eau ont été réalisés sur divers sites avec l'aide de l'État.

La presque totalité des routes de la ville exceptées celles de Mbacké, de Darou Mousty et de Dahra, ont été réalisées sous le troisième khalifat. Quatre des huit pénétrantes sont des prolongements de la route de Mbacké, de celle de Dahra, de celle de Touba Belel et de celle de Darou Mousty. Les autres partent de la contournante²⁵ qui a été construite progressivement entre 1975 et 1981. Au-delà de son rôle très important pour la circulation dans la ville, cette contournante ou rocade a longtemps représenté symboliquement la limite du statut d'extraterritorialité, une sorte de frontière à partir de laquelle, l'autorité de l'État n'a plus cours. En plus des routes, ce khalifat (en 1983) a vu la construction du centre de santé de Touba, sur financement de la CEE. Ce centre situé au sud-est de la mosquée compte 34 pièces et 44 lits et ne dispose que d'un seul médecin, assisté de trois sages-femmes et onze agents sanitaires. Le marché *Ocass* créé depuis 1957 avait en grande partie été reconstruit après son « nettoyage²⁶ » en 1976 sous l'ordre de Serigne Abdoul Ahad. Cette destruction devait mettre un frein à des pratiques contraires aux valeurs morales que le khalife voulait promouvoir à Touba.

De même, l'installation d'une brigade spéciale de gendarmerie à Touba en 1986 pour lutter contre l'insécurité grandissante et faire respecter les lois spéciales de la ville est présentée comme un mérite de Serigne Abdoul Ahad. Son khalifat a également coïncidé avec l'installation en 1971 de la Poste, la construction en 1985 d'un central téléphonique dont la capacité a été portée progressivement à 3 000 lignes, la mise en place des trois gares routières desservant Dakar, Darou Mousty et Dahra.

Face à l'afflux de populations venues répondre à l'appel au peuplement lancé par le khalife à maintes reprises, Serigne Abdoul Ahad entreprit également à partir de 1974 de financer à titre personnel des lotissements pour satisfaire la demande en parcelles d'habitation, et de restructurer les villages périphériques pour les préparer à l'intégration. Pour cela, il fit appel d'abord à des bureaux d'études puis aux compétences étatiques dans le domaine du

24. Le premier avait été construit depuis 1932, puis rénové en 1948. Il se situe à Darou Marnane.

25. Excepté celle de l'ouest qui se poursuit jusqu'à hauteur du château du milliardaire Ndiouga Kébé pour la construction de laquelle elle avait été construite.

26. Le marché *Ocass* fut pendant longtemps un haut lieu d'écoulement des produits de contrebande et abritait des trafics illicites de tout genre. Après plusieurs avertissements, le khalife avait requis l'intervention de la gendarmerie nationale pour punir les commerçants réfractaires et détruire le marché. 674 souks furent construits à la place.

cadastre, notamment à la Direction régionale de l'urbanisme de Diourbel. De telle sorte que l'on a souvent marié la logique de découpage et de production urbaine typiquement occidentale aux modes d'implantation spatiale wolofomourides. Ces lotissements se répartissent de la manière suivante selon les quartiers : Keur Niang (1 679 parcelles délimitées en 1983), Khaïra (538 parcelles en 1986), Madiyana (3 111 entre 1985 et 1989), Darou Marnane (1 852 en 1986), Darou Khoudoss (2 214 en 1982), Darou Rahmane1 (1 846 en 1987), Guédé Bousso (503 en 1987), Dianatoul Mahwa (1 193 en 1989), Touba Bagdad (294 en 1989). C'est le quartier de Touba-Mosquée avec 18 841 parcelles délimitées entre 1982 et 1989 qui reflète le plus le dynamisme exceptionnel de la ville. Plusieurs de ces phases de lotissements et d'aménagement des *pentch* ont confirmé les tombes des saints et d'autres lieux de vénération comme éléments structurants de premier ordre. Au total, 60 000 parcelles ont été réalisées pendant tout le khalifat de Serigne Abdoul Ahad. La création d'un nouveau cimetière de 700 m sur 700 m est aussi à souligner, même si quelques morts seulement y ont été enterrés depuis une quinzaine d'années malgré l'extrême saturation du premier²⁷, situé en face de la mosquée.

Le *pentch* central sur lequel se dresse la grande mosquée n'a pas connu d'évolution importante par rapport au khalifat précédent ; considérées comme *mak môm* (propriétés du plus âgé des fils), certaines concessions sont aujourd'hui occupées par les aînés des lignées, mais ceux-ci n'ont pas trop investi pour les rénover. Cependant, son caractère sacré a été renforcé avec l'enterrement de nouveaux marabouts, l'aménagement et la rénovation de mausolées, et d'autres sites visités ou lieux de mémoire. Les réserves foncières laissées à l'est du *pentch* ont servi à la construction en 1977 d'une bibliothèque dont le coût est estimé à 300 millions de francs CFA payés par le khalife, les disciples et surtout le milliardaire Djily Mbaye²⁸. Cette biblio-

27. Créé depuis la fondation et s'étendant sur 11 hectares seulement. « L'ancien cimetière est devenu trop étroit. On l'a élargi plusieurs fois sur les plans mais on ne l'a jamais appliqué parce qu'il fallait déguerpir beaucoup de monde et cela semblait difficile. Le directeur du service régional d'urbanisme a dit que vu le rythme de croissance de Touba qui atteindra Kadd Balodji, Keur Kabe et Ngabou, vu la possibilité de prévoir à l'époque des lotissements, et le risque de voir le cimetière refuser du monde, il faut prévoir dans cet espace qui constituera Touba un emplacement où l'on pourra enterrer les disciples de S. Touba. » Entretien avec Thierno Diaw, Touba, 1995.

28. « Là aussi, on a pensé que comme dans toutes les maisons que S. Touba a construites, il a toujours mis sur ses plus beaux lits le Coran, il ne posait jamais son corps sur un lit, ses meubles aussi étaient consacrés au Coran. Toutes ces maisons et toutes ses chambres ont été dédiées au Coran. Pour S.A. Ahad, il fallait donc lui faire la même chose à Touba. Il a décidé d'en confier la financement aux mourides. Feu Djily Mbaye lui a dit une fois qu'il avait un grand projet pour Touba : "Je veux construire un grand frigo qui permettra de garder les corps des morts pendant plusieurs jours." Il lui a répondu : "Je ne donnerai pas mon aval à quelque chose qui n'est pas conforme aux *ndigël* de S. Touba. Un mort doit passer l'après-midi dans sa tombe s'il est mort le matin et la nuit s'il est mort

thèque stocke un peu plus de 150 000 ouvrages répartis entre les poèmes de Cheikh Ahmadou Bamba (64 000 environ), les exemplaires du Saint Coran (55 000), et des ouvrages de culture générale (50 000 environ). Elle renferme également des coffres, des malles, et des lits ayant appartenu au fondateur de la confrérie, ainsi qu'un morceau de la couverture de la Kaaba, offert par le souverain saoudien au khalife. Elle n'a cependant jamais été inaugurée et ne fonctionne pas réellement comme une bibliothèque classique. Le mausolée de son maître d'œuvre s'est ajouté au complexe et lui donne encore plus de valeur symbolique. Comme les khalifes précédents, Serigne Abdoul Ahad a inscrit son action sur le *sanctum sanctorum*, la grande mosquée. Les travaux d'extension de celle-ci, financés par le khalife et la confrérie à la suite d'un appel radiodiffusé, ont coûté la bagatelle de 1,5 milliard de francs CFA. Ils ont permis de faire passer le nombre de places de 4 000 à 6 000²⁹. De même, l'aménagement et l'équipement de *Aïnou Rahmati* (puits de la miséricorde) qui ont coûté plus de 100 millions sont le fait du troisième khalife. C'est en 1978 que la décision fut prise d'équiper ce puits creusé depuis la fondation d'une pompe puissante (300 m³/heure) et d'un château d'eau d'un volume de 50 m³. L'histoire d'*Aïnou Rahmati* est intéressante par son discours sacralisant qui met tout d'abord en évidence l'importance de l'eau, à la fois source de vie et élément purificateur : elle est largement partagée par les religions et son utilisation joue un rôle de premier plan dans certaines pratiques religieuses ou certains rituels. L'importance sacrale de *Aïnou Rahmati* repose en premier lieu sur le fait que c'est le saint-fondateur qui a non seulement donné l'ordre et indiqué le site, mais également commencé symboliquement le forage. Les mourides prêtent à son eau toutes les vertus, notamment celle d'effacer les péchés et de soigner certaines maladies. Les pèlerinages sont l'occasion de s'en procurer pour en boire. Comme pour la plupart des lieux saints de Touba, *Aïnou Rahmati* a son histoire qui constitue une construction valorisante et servant l'image de la ville sainte³⁰.

l'après-midi. Il n'est pas nécessaire de le garder pendant trois jours mort le matin et la nuit s'il est mort l'après-midi. Il n'est pas nécessaire de le garder pendant trois jours dans un frigo." Djily Mbaye lui demande si lui il a un projet, il lui parle de la bibliothèque. "Je peux te donner un projet de S. Touba, c'est une bibliothèque qui contiendrait toutes sortes de livres. Chaque fois qu'il a eu une maison, il l'a partagée avec ses livres et le Coran. Il n'y avait que ses livres qui étaient plus élevés que lui." Djily Mbaye lui dit : "J'y mettrai 100 millions", S.A. Ahad répond : "Si tu me les donnes, je les mettrai dedans". C'est S.A. Ahad lui-même qui m'a raconté cela alors qu'on a passé toute une journée ensemble, lui, moi, et Dieu. » Entretien avec Thierno Diaw, Touba, 1995.

29. Ce nombre de places est encore insuffisant. Chaque prière du vendredi le démontre. La mosquée est remplie comme un œuf et toute la place centrale est occupée par les fidèles et les mendiants.
30. « Pour Aïnou Rahmati, c'est S.Touba qui avait donné le *ndigël* à toutes les personnalités de la confrérie, sans spécifier personne, qui devaient y travailler tour à tour. À chaque tour d'une famille, toute la famille venait et creusait. C'est pendant le tour de S. Ibra Sarr

C'est également Serigne Abdoul Ahad qui prit l'initiative de la construction du palais qui sert aujourd'hui à l'accueil des grands hôtes de la ville. Sur ce chantier et sur d'autres, la participation des milliardaires Ndiouga Kébé et Djily Mbaye est à souligner. Le premier, riche *taalibe* mouride dont la fortune a été estimée à 50 milliards à sa mort, a financé la route qui part de la mosquée vers l'ouest et un forage qui devaient servir dans les années soixante-dix à la construction de son immense château, aujourd'hui encore inachevé. Le second a participé de manière décisive au projet de bibliothèque (pour 100 millions), à la maison des hôtes, au nouveau cimetière, etc.³¹. Parmi les réalisations de ce khalifat figure en bonne place l'université qui devait coûter la somme faramineuse de 6 milliards et qui n'a pu être achevée faute de moyens, et sans doute parce qu'on n'avait pas assez mobilisé de fonds et d'énergie à son profit. Trop ambitieux ou trop peu clair dans ses objectifs, le projet est passé en arrière-plan devant d'autres priorités des khalifes suivants.

Toutes ces infrastructures construites pendant le khalifat de Serigne Abdoul Ahad ont largement contribué à l'urbanisation de Touba en renforçant son attractivité et son rayonnement. Avec lui, les appels spectaculaires pour la construction d'équipements ou l'aménagement de sanctuaires ont en effet été érigés en politique constante de mobilisation citadine. L'émergence dans cette période (depuis 1976) d'un nouvel investisseur, le Conseil rural, organe

que l'eau est sortie, c'est S. Falilou lui-même qui me l'a raconté. Par la suite le puits a tari. Du temps de S. Falilou, celui-ci a décidé de le recreuser parce que pour lui "le marabout avait dit que l'eau partira mais reviendra". S. Touba avait un jour lu un verset qui est dans "Soratou Moulki" (Coran, Sourate 68, verset 30) : "Voyez-vous, si votre eau rentrait dans la profondeur, qui donc vous apportera de l'eau de source ?" Et il a demandé aux disciples de répondre en chœur : "Allahou Raboul Alamina" (Dieu, Seigneur des mondes). Il a répété cela trois fois et les disciples ont répondu en chœur après lui. À son accession au khalifat, il a décidé de le recreuser là où le puits était. Il a appelé Serigne Sarr ... Il lui a donné le *ndigël* de recreuser le puits jusqu'à atteindre l'eau en lui promettant de lui donner "ce que Serigne Touba avait fait pour son père". Serigne Sarr commença et au bout d'un certain temps, atteint l'eau qui jusqu'à présent ne s'est pas tarie. Il lui a demandé de le confier à un de ses *taalibe* qui l'entretenait, et servait les gens qui voulaient boire de cette eau sainte. À l'accession de S.A. Ahad, il a pensé que tout ce que S. Touba avait fait devait se développer et non déperir. Il a décidé d'en faire un forage parce que cette eau doit être bue par tout le monde. Il a négocié avec les toubab [Blancs] et a payé de sa poche les millions demandés. Le gouvernement n'est pas intervenu. Il a alors confié les travaux au fils de Serigne Sarr, Serigne Bassirou Sarr "diamou S. Touba" [serviteur de Cheikh Ahmadou Bamba]... C'est lui qui s'est occupé des travaux avec ses disciples jusqu'à ce que Aïnou prenne sa configuration actuelle. Voilà !... S. Touba avait dit que l'eau de Aïnou était bénite et contenait de l'eau de "Zem-Zem" (eau bénite de La Mecque). Avant cela, il avait envoyé quelqu'un chercher cette eau, l'a bénie et avait demandé qu'on la mette à l'emplacement du puits en priant que l'eau de "zem-zem" vienne ici. » Entretien avec Thierno Diaw, Touba, 1995.

31. C'est également lui qui a construit en quelques années la ville de Louga avec ses palais, ses cités, ses grandes avenues, ses usines et justifié ainsi son choix par l'État comme capitale régionale.

de décision de la Communauté rurale, est perdue de vue face au prestige du troisième khalife lié à cette politique.

Serigne A. Ahad est globalement le khalife qui a cultivé le plus le sentiment de fierté et d'attachement des mourides à l'égard de la ville sainte. Chacun de ses investissements est salué par tous les *taalibe* qui y voient le signe de la puissance de l'œuvre de Cheikh A. Bamba et de la réalisation de ses prédictions et prières.

Serigne Abdou Khadre : mort trop vite !

Le temps est sans doute l'élément primordial de marquage de l'espace urbain. Ce khalifat a surtout été marqué par sa courte durée. Les deux khalifats (précédents) qui ont le plus marqué l'histoire de la ville sont les plus longs : le deuxième a duré 23 ans et le troisième 21 ans. Celui de Serigne Abdou Khadre n'a duré que 11 mois (entre le 18 juin 1989 et le 13 mai 1990). Il n'a eu le temps de prendre aucune initiative, ni même de poursuivre les projets en cours à la disparition de son prédécesseur.

Serigne Saliou : poursuite des grands projets et tendance à la démesure

L'accession (depuis 1990) au khalifat de Serigne Saliou, après celui, bref, de Serigne A. Khadre, confirme la place qu'occupe la ville dans les représentations et les investissements des marabouts et des *taalibe*. Entre 1992 et 1995, plus de deux milliards de francs CFA ont été investis dans la ville selon les estimations du khalife général portées à la connaissance des mourides lors de l'appel au financement. Les travaux de construction de l'université, qui est un projet du khalifat précédent, ont été poursuivis après que les ambitions furent revues à la baisse. En effet, à la place des locaux de l'université dont la construction est remise à plus tard, un collège d'enseignement de l'arabe a été achevé avec des salles de classe, les locaux de l'internat et de l'administration. L'ouverture du collège plusieurs fois annoncée, est sans cesse repoussée. Il est à craindre que, comme pour la bibliothèque, le symbolique supplante le fonctionnel et que les locaux se détériorent avec le temps. La réalisation d'un système d'évacuation des eaux pluviales stagnantes est aussi le fait du khalife actuel³². Elle a eu lieu entre

32. Cette infrastructure sommaire ne concerne que les 9 îlots les plus exposés aux inondations. Son plan d'exécution remonte à plusieurs années et n'est plus adapté aux besoins actuels. Le financement provient du khalife à hauteur de 92 % et le reste provient d'une contribution de l'AGETIP, organisme créé par la Banque mondiale pour financer des infrastructures et lutter contre le sous-emploi. Le maître d'ouvrage a changé au cours de l'année 1994. Désormais, c'est une grande entreprise sénégalaise (la CDE) qui a été choisie après le constat fait par la Direction de l'hydraulique et de l'assainissement (chargée du contrôle) que les travaux antérieurs n'avaient pas la qualité

1994 et 1995 mais semble ne pas avoir réglé tous les problèmes d'inondation et d'eaux stagnantes. Il s'est surtout agi de retarder le problème ou de le transférer dans une autre partie de la ville vers laquelle l'eau a été dirigée. La rénovation et l'embellissement du mausolée de Cheikh Ahmadou Bamba ont coûté plusieurs centaines de millions de francs CFA. Ils ont été réalisés par des Coréens du Nord sur le modèle d'un mausolée de Qôm (Iran). Or, nickel, alliages particuliers, cristaux, jeux de lumière et décorations remarquables renforcent son symbolisme et aiguïsent encore un peu plus la curiosité des visiteurs. Plusieurs autres projets ont été réalisés (dont celui de la rénovation de la mosquée). Mais le plus grand chantier de ce khalifat reste sans nul doute le programme de lotissement dont l'exécution vient d'être achevée. Il concerne un peu plus de 105 000 parcelles (en plus de l'existant) constituant une ceinture autour du bâti actuel de la ville. Le lotissement confirme en outre des *pentch* de villages maraboutiques rejoints ou crée ses propres *pentch* de villages. Sur chacun des 26 centres prévus, le khalifé est en train de construire, ou de faire construire, une mosquée et une « Maison de Serigne Touba ». Le coût de ce programme ambitieux est estimé à 1,5 milliard de francs CFA, financé en grande partie par le khalifé lui-même et par certaines grandes personnalités.

De manière générale, la logique de mobilisation financière semble avoir changé : le nouveau khalifé rompt avec le caractère spectaculaire des appels au financement des travaux³³ qui étaient érigés en politique ; les grosses quantités d'arachide qu'il fait cultiver dans les champs de sa trentaine de *daara*³⁴, l'argent reçu lors des visites des mourides, les dons pieux de toutes origines, l'argent déposé dans le mausolée de Cheikh Ahmadou Bamba par les visiteurs, lui permettent d'envisager des projets ambitieux tout en faisant preuve d'une certaine indépendance vis-à-vis de l'État et de certains groupes mourides comme celui des commerçants.

Le khalifat est ainsi une institution à géométrie variable qui a connu des permanences et des ruptures selon les besoins de construction et de gestion de la ville et selon la personnalité de celui qui l'incarne, son ambition, ses motivations. Le khalifé est le premier marabout urbanisant. L'étendue de ses fonctions permet d'imaginer la forte personnalité, la capacité de gestion, les

requis. Cet exemple constitue par ailleurs un des différents montages qui aboutissent à la construction d'équipements à Touba.

33. « Chaque fois qu'une mobilisation des *taalibe* pour la ville sera nécessaire, il le dira. S'il ne dit rien, il faut qu'ils sachent que ce qu'ils emmènent quotidiennement, suffit pour cela. » Serigne Moustapha Saliou (fils du khalifé actuel) *dixit*.
34. Les plus connus de ces *daara* sont Gott, Ndiouroul, Ndiappe-ndale, Khabane, Laghâne, Niarou, Nguédiane, sans compter ceux de Khelcom qui couvrent 45 000 ha. Dans chacun d'entre eux, il y a environ 500 *taalibe*, enfants ou adultes dont le khalifé prend en charge la nourriture, l'habillement, le suivi médical, l'éducation coranique et la formation à l'agriculture et à plusieurs autres métiers.

qualités intellectuelles et morales de chacun d'eux. Il a conduit la territorialisation de la confrérie autant dans sa phase extensive que lors de la concentration. La complexité de l'institution est une synthèse des héritages provenant de la tradition islamique et des innovations qui correspondent à des mécanismes d'adaptation aux mutations de la confrérie sur plusieurs générations.

Mais, au-delà du khalife, le reste du corps maraboutique s'approprie le projet de ville et son symbolisme. Les khalifes de quartiers constitués par les petits-fils représentent le deuxième échelon de l'encadrement maraboutique.

Les petits-fils et l'encadrement urbain : contrôle des quartiers et prosélytisme par l'espace

Le groupe des petits-fils correspond aux marabouts de troisième génération issus de mariages contractés par les fils de Cheikh Ahmadou Bamba. Ils constituent, après les fils, les dépositaires de la légitimité charismatique, symbolique et spirituelle qui suit ainsi les lignées descendantes verticales. L'arbitrage des conflits de succession qui ont secoué la confrérie à la mort de Cheikh Ahmadou Bamba et de son premier khalife a établi que le petit-fils le plus âgé doit hériter du pouvoir khalifal à la mort du dernier fils du fondateur. Cette sentence écarte par là même toute possibilité de détention de l'autorité suprême par le fils aîné du premier khalife au détriment de ses oncles. Mais du fait de leur âge avancé et de leur influence parfois plus importante que celle des fils du fondateur, les petits-fils ont toujours joué un rôle important dans la vie confrérique. En effet, ils ont constitué un pôle de contre-pouvoir à l'autorité khalifale, échappant à son contrôle et s'opposant à certaines de ses décisions ou orientations. Les fils aînés des deux premiers khalifes de la confrérie sont l'incarnation de la personnalité charismatique que représente le petit-fils. S'ils ont contesté le pouvoir de leurs oncles à un moment donné (au moment de la succession), ils n'en inscrivent pas moins leurs actions dans la pérennité. Ils ont ainsi hérité du quartier fondé ou contrôlé par leur père dans lequel ils ont accueilli et encadré leur clientèle. Mais Cheikh Ahmadou Bamba avait des dizaines d'autres enfants. Certains d'entre eux sont devenus khalifes tandis que d'autres, qui sont décédés avant leur tour, n'ont jamais eu ce privilège. La plupart d'entre eux ont fondé des villages devenus des quartiers de la ville. Les fils du fondateur ont, au terme de leur vie, laissé une nombreuse descendance qui fait de la ville un lieu de positionnement lignager ou individuel. Avec le malaise de l'institution khalifale, les petits-fils sont mis au devant de la scène et s'opposent ainsi de

plus en plus à d'autres acteurs pour son contrôle. Plusieurs initiatives démontrent une réelle prise de conscience de leurs forces et de leurs devoirs. Ils viennent ainsi de créer une Amicale pour la solidarité et la concertation de la famille mouride (ASCFM) lors d'une assemblée générale tenue à Darou Khoudoss le 27 décembre 1997. L'amicale s'applique à représenter la ville de Touba comme son bien à développer et à défendre. Les petits-fils les plus influents sont des chefs de lignages et matrilignages importants qui participent à la gestion urbaine. L'encadrement maraboutique à Touba s'étend ainsi sur plusieurs niveaux en dessous de l'institution khalifale. Les aînés des matrilignages issus de Cheikh Ahmadou Bamba ainsi que ceux de ses *cheikh* sont également les khalifes de quartiers qui s'appuient sur une légitimité historique et symbolique sans cesse valorisée pour le contrôle et la gestion décentralisée de ses quartiers.

Les khalifes de quartiers : ancrage dans le souvenir et initiatives locales modernisantes

Les khalifes de quartiers sont les chefs de lignages et matrilignages contrôlant un quartier de la ville. La gestion de cette subdivision spatiale à laquelle s'identifient la descendance d'un marabout fondateur ainsi que ses disciples, lui incombe. Les quartiers toubiens sont surtout vécus en termes de mémoire sacrée, d'attachements charismatiques et de représentations valorisantes. Ils parlent, gesticulent, se donnent à connaître, à voir, à aimer. Le volume des actions de chacun reflète souvent la hiérarchisation des lignages dans la société maraboutique. Les lignages maraboutiques représentent des communautés d'appartenance, cherchant une personnalité et nourrissant des ambitions autonomistes pour lesquelles marabouts et disciples investissent. Les stratégies d'auto-promotion s'appuient sur une mise en valeur permanente de son souvenir à travers l'organisation de *magal* (pèlerinages) ou d'autres manifestations, l'aménagement des *pentch*, la conservation, la gestion et la consolidation du patrimoine immobilier et foncier hérité.

Le pentch, une mémoire construite

Les *pentch* toubiens sont les espaces urbains auxquels les lignages s'identifient le plus. À l'image du centre principal de la ville, ils constituent dans une certaine mesure des rectangles sacrés par l'acte ou le mythe de la fondation, le charisme du fondateur, et ensuite seulement par son enterrement sur le lieu et la construction d'une mosquée-mausolée. Plusieurs d'entre eux ont été aménagés à grands frais avec le concours des *taalibe*

(disciples) du lignage. Des édifices parfois imposants sont construits au beau milieu de la place.

Comme pour le centre principal, les mausolées sont situés à l'avant de la mosquée. Les mosquées sont en général de taille relativement modeste. Certaines d'entre elles ont un ou deux minarets tandis que d'autres n'en ont pas du tout. La différence des investissements est liée aux moyens financiers de la descendance du fondateur local. Dans le cas où le fondateur a été enterré au cimetière de Touba et non sur le lieu même, on trouve une autre formule pour mettre en valeur son souvenir. Plusieurs pavillons ou bâtiments matérialisent des lieux où se sont déroulés des événements liés à la vie de Cheikh Ahmadou Bamba, du fondateur local, ou des deux à la fois. Ils sont construits en dur pour mieux résister au temps. La notion de conservation du patrimoine est ainsi bien particulière à Touba. Elle ne laisse pas le lieu à conserver tel quel. Les mosquées ou autres édifices en matériaux précaires sont reconstruits en dur sans souci de reproduction de l'architecture ou des formes antérieures. À Ndamé, la famille Lô a décidé de clôturer avec un mur en parpaings le site de l'ancienne école coranique où la plupart des fils et disciples de Cheikh Ahmadou Bamba ont reçu une partie de leur éducation. À Gouye Mbind, on a décidé d'effectuer la même opération sur le site de l'ancienne maison du fils de Cheikh Ahmadou Bamba qui a fondé le village. Le sacré, le symbolique et la mémoire se mesurent à l'aune de la monumentalité des constructions ayant pour but de les mettre en valeur. Tout un savoir-faire est mis en œuvre avec des choix architecturaux souvent reproduits d'un *pentch* à l'autre. Les dimensions de l'ouvrage et ses décorations sont primordiales pour attirer les autres disciples et les émerveiller. L'esthétique du *pentch* est bien soignée. Il est planté d'arbres et la propreté de son tapis de sable est toujours bien entretenue. L'ouvrage peut en outre être perçu comme une stratégie de commercialisation du souvenir, les visites étant très souvent accompagnées de dons pieux pour la réception desquels des caisses sont toujours posées ou aménagées. La visite d'un sanctuaire est une sorte de reconnaissance du lieu, et du marabout qui l'a sacralisé. Par ailleurs, les références à la mémoire sont essentiellement constituées du rappel des relations privilégiées entre le saint local et Cheikh Ahmadou Bamba. Les péripéties de leur rencontre et la considération du fondateur de la confrérie à son égard sont largement diffusées. Chaque lignage est convaincu d'avoir reçu plus de grâces que les autres, et tente de mettre en scène son charisme par la valeur de ses investissements. L'esprit de concurrence et d'émulation est ainsi omniprésent et favorise par accumulation la construction urbaine. À l'image du khalifat général, la concurrence est de mise entre les différents khalifes qui se succèdent et qui veulent laisser leur empreinte sur le *pentch*. Ceux-ci sont dans un sens des espaces publics mais également des espaces politiques, sociaux, religieux, architecturaux et

urbanistiques. Formes spatiales et formes socioreligieuses s'y rencontrent et y expriment leurs interactions.

La mobilisation des disciples pour les investissements dans les quartiers lignagers se fait souvent par les *dahira*, associations mourides de solidarité et de mobilisation des disciples implantés en ville. Chaque lignage en contrôle plusieurs. Ils sont fondés par l'un des marabouts du lignage, ou formés dans le souvenir du saint local par les disciples eux-mêmes. Contrairement à l'idée générale qui confine les *dahira* aux villes, certains d'entre eux sont implantés dans les zones de prédilection du lignage durant la conquête foncière agricole du début du siècle. Plusieurs d'entre eux cultivent encore souvent dans les *toolu alarba* (champ du mercredi) ou dans des villages implantés par le khalife du lignage. Avec l'exode vers les villes, cette clientèle rurale peut également avoir une implantation urbaine ou même étrangère avec l'émigration. Leurs contributions servent en partie dans les investissements conduits par le khalife de quartier qui décide des réalisations à effectuer, en relation avec l'envergure du lignage dans la confrérie et les moyens dont il dispose. La mobilisation de ces contributions nécessite des voyages incessants en ville et à l'étranger en plus de l'organisation des travaux champêtres pendant l'hivernage. Le khalife de quartier devient ainsi un véritable homme d'affaires travaillant à longueur d'année à la mobilisation des ressources provenant de sa clientèle.

Il apparaît de plus en plus que le charisme personnel du khalife de quartier et celui de son lignage sont renforcés avec la réussite de cette entreprise de promotion du quartier. Dans le même ordre d'idées, il constitue un interlocuteur crédible de l'État ou des agents politiques qui le courtisent pour gagner sa sympathie et son soutien. En retour, il reçoit des subventions, crédits et faveurs de toutes sortes qui contribuent à développer son charisme aux yeux de ses disciples. Par ailleurs, le khalife de quartier constitue un interlocuteur privilégié du khalife général qui le consulte pour toutes les affaires concernant son quartier, mais également la gestion de la ville.

La plupart des *pentch* sont visités pendant le grand *magal* de Touba. Mais ils accueillent également durant toute l'année des manifestations diverses célébrant le saint local.

Les petits *magal*, célébrations du souvenir des saints locaux

Le *magal* est une commémoration qui prend la forme d'un pèlerinage, acte global de captation de la puissance sacrée à travers les visites aux saints, aux morts et des lieux sacrés. Il s'agit tout d'abord pour le pèlerin de se dire sa propre identité et de montrer son attachement à la confrérie ou à une de ses composantes lignagères qui tente de s'exprimer par cette célébration. En général, la rencontre entre la manifestation et le pèlerin peut être incarnation

de transcendance, d'élevation ou encore de purification. Elle s'exprime à travers la présence sur les lieux de la manifestation, mais également des rites et pratiques dont les plus manifestes sont la circumambulation, l'attouchement, la consommation en vue d'imprégnation par le sacré. Le voyage, sa longueur et ses difficultés, les promesses de rédemption ou de purification, la foule et le nombre concourent à l'événement.

Le grand *magal* de Touba est une importante réjouissance, faite de prières, d'exaltation collective, de festins communiels et d'échanges commerciaux. Il imbrique le sacré historique, la mémoire et le merveilleux. Mais le *magal* n'est pas seulement le grand pèlerinage de Touba. Il est également la manifestation particulière au quartier ou au lignage qui le contrôle. Les petits *magal* rythment ainsi la vie toubienne, chaque lignage ayant choisi dans le calendrier lunaire un jour du souvenir célébrant l'anniversaire de la naissance du *cheikh*-fondateur, de sa mort ou d'un événement important de la vie confrérique dans lequel il a été partie prenante. Le jour en question est attendu toute l'année. Tout est fait pour la réussite de la manifestation qui constitue l'instrument de mesure du charisme que l'on détient au sein de la confrérie et l'emprise que l'on a sur sa clientèle. Si le *pentch* permet au lignage de se faire voir, le *magal* lui donne l'occasion de parler. On fait appel à tous les griots, véritables maîtres de cérémonie, connaissant les généalogies de la plupart des invités, du lignage organisateur, des liens de parenté qui les unissent, louant le charisme spirituel ou temporel des plus généreux. Mais les *magal* sont également aujourd'hui des manifestations ayant un sens politique national. C'est ainsi l'occasion pour le lignage d'afficher son soutien au parti politique de son choix, de justifier cette préférence, et de donner les *ndigël* (consignes) électoraux. C'est ainsi à une véritable « magal-omania » qu'on assiste avec l'instrumentalisation politique de ces manifestations. Même les dernières générations de marabouts organisent leur *magal* particulier pour promouvoir leur propre charisme et manifester leur couleur politique. Ces manifestations sont souvent couvertes par la télévision nationale qui leur donne ainsi une portée plus large. Là également, les *dahira* jouent un rôle primordial. Ils en sont les principaux animateurs à travers caravanes, chants religieux et visites pieuses à leurs marabouts lignagers. Les *magal* sont également pour les disciples l'occasion d'admirer les réalisations qu'ils ont contribué à financer, et qui constituent pour eux un motif de fierté. Certains *magal* organisés par des lignages ont une dimension qui touche toute la confrérie parce qu'ils célèbrent des fils de Cheikh Ahmadou Bamba qui ont été khalifes généraux. C'est le cas de *Kazzu Radiab* qui correspond à la fois à la date du voyage céleste du Prophète Mohamed et à celle de l'anniversaire de la naissance du second khalife de la confrérie. Des milliers de pèlerins affluent à cette occasion qui constitue la troisième grande manifestation de la ville après le grand *magal* et celui de Darou Khoudoss. Ce dernier représente

une autre approche : il célèbre l'anniversaire du deuil du fondateur de la confrérie. Je rappelle qu'entre 1927 et 1945, il ne faisait qu'un avec le grand *magal* dont la signification n'a été changée qu'avec l'avènement du deuxième successeur de Cheikh Ahmadou Bamba. Celui-ci a séparé les deux dates (19 *Moharram* et 18 *Safar* correspondant respectivement à la disparition du fondateur et à son départ en exil). Certains matrilignages mettent l'accent sur le souvenir de la mère du fondateur considérée également comme une sainte. C'est le cas de la famille de Darou Miname qui lui voue un culte particulier et organise le grand *magal* de Porokhane. C'est dans ce village – situé dans la région de Kaolack et où ont été accueillis les parents de Cheikh Ahmadou Bamba après la prise de Mbacké par le marabout guerrier Maba Diakhou – que disparut Mame Diarra Bouso. Ce pèlerinage est le seul dédié à une femme dans tout le paysage confrérique sénégalais. Il attire chaque année des centaines de milliers de disciples – dont une majorité de femmes – qui visitent son mausolée construit à l'image de ceux de Touba, et plusieurs autres lieux sanctifiés. Le khalife de cette famille qui est l'une des plus influentes de la confrérie s'inscrit ainsi dans une logique globalisante, dépassant les découpages en quartiers et le positionnement symbolique uniquement par Touba.

Khalifats de quartiers : des institutions d'encadrement et de gestion foncière

Les khalifes de quartiers sont les personnalités les plus importantes de la société urbaine après le khalife général. Comme ce dernier, ils sont les dépositaires du pouvoir charismatique lignager dont la seule référence est Cheikh Ahmadou Bamba. Aucune légitimité ne peut s'exprimer en dehors de cette référence. Le quartier toubien ne vaut que parce qu'il a été fondé par Cheikh Ahmadou Bamba ou sur sa recommandation, et l'un comme l'autre représentent une nomination du saint local qui perçoit cela comme la plus haute considération. C'est le lien du lignage avec le fondateur de la confrérie qui est en réalité valorisé à travers le quartier.

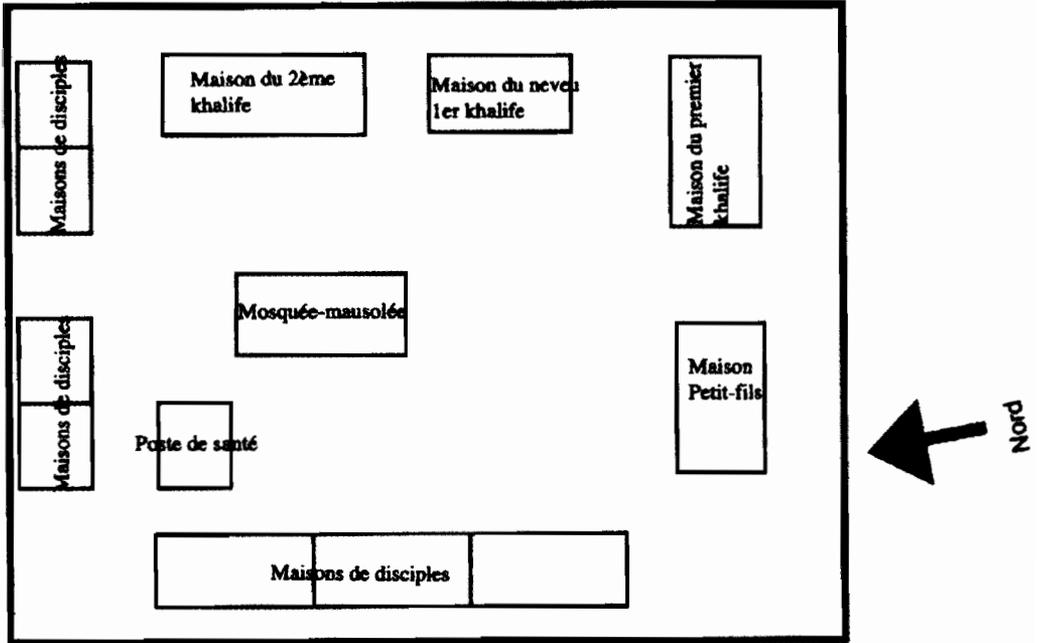
Les khalifes généraux qui incarnent le pouvoir charismatique du fondateur ont avec l'urbanisation redistribué le pouvoir foncier qui a toujours été l'apanage des khalifes de quartiers. Ces derniers avaient acquis une légitimité reconnue sur les terres que leurs ascendants avaient défrichées. L'urbanisation a sous ce rapport changé le sens de la propriété foncière qui ne s'applique plus sur des champs mais sur un certain nombre de parcelles attribuées par les khalifes généraux qui se sont succédé. Le contrôle de la clientèle se fait surtout par le sol urbain qui représente un autre instrument d'encadrement. Les lotissements et les réattributions qui les ont suivis ont instauré de nouvelles limites aux villages devenus quartiers et devant refléter, aux yeux des lignages qui les contrôlent, leur pouvoir politique et charis-

matique au sein de la confrérie. Ils ont également créé de nouvelles subdivisions. Comme le khalifat général, le khalifat de quartier est une véritable institution de gestion urbaine, même si sa vision territoriale est restreinte. Chaque *pentch*, lieu central, symbolique et fonctionnel du quartier, reflète le niveau de cohésion et de stabilité du lignage qui le contrôle. La disposition des membres du lignage sur l'espace du quartier n'est jamais fortuite. Tous les *pentch* ont à un moment donné fait l'objet d'un partage entre le souvenir du père-fondateur incarné par le khalife de quartier et les autres composantes du lignage. L'ancienne concession du fondateur est la plupart du temps occupée par le khalife de quartier tandis que le reste du *pentch* est distribué selon le lien de filiation. Chaque *Keourou Ndèye* (maison maternelle) a sa part qu'il distribue à ses membres. Si le partage entre les descendances des différentes épouses du fondateur est souvent égal, des exceptions existent. En effet, certains *cheikh*-fondateurs ont épousé des membres de la famille centrale des Mbacké, et cela donne aux fils issus de ces mariages fortement recherchés un pouvoir supérieur que leur confère leur double sainteté. Même leurs frères de même père leur vouent un respect particulier. Ils sont ainsi clairement privilégiés dans le partage autant par la position de leur maison que par sa taille. Cela est une particularité forte de la ville religieuse de Touba.

Les disciples sont également souvent pris en compte dans le partage. Ceux parmi eux dont la fidélité au père-fondateur depuis la création du village est reconnue, et qui habitaient sur le *pentch*, peuvent être confirmés dans leur implantation. Plusieurs maisons de *taalibe* biaisent ainsi les principes du partage qui valent au demeurant surtout pour les quartiers intérieurs à la rocade. La figure 10 qui représente le *pentch* de Keur Niang montre la présence de ces deux cas de figure.

Les *pentch* de l'extra-rocade correspondent souvent à des villages rejoints ou à des quartiers créés *ex nihilo*. Pour les premiers, l'organisation des quartiers de l'intra-rocade est reprise alors que les seconds sont plus diversement aménagés. Dianatoul Mahwa (ouest) a déjà deux *pentch* alors que c'est le quartier le plus récent de la ville. L'un correspond à la maison du khalife général dont c'est le quartier, alors que l'autre a été attribué en 1992 à un disciple influent devenu président de la Communauté rurale. Ce quartier constitue une sorte de laboratoire d'une nouvelle gestion foncière qui se met en place. Le khalife y reconduit une gestion foncière décentralisée en attribuant des groupes de parcelles aux lignages, marabouts, communautés immigrées, *dahira* ou personnalités influentes. La distribution se fait sur la base de listes confectionnées par ces divers acteurs et devant refléter leurs besoins respectifs. Les 26 *pentch* établis au sein des nouveaux lotissements et attribués par le khalife sont pour beaucoup de nouveaux acteurs, les repères spatiaux qui permettent d'acquérir une nouvelle identité dans la ville. Pour

Figure 10
Pentch de Keur Niang



les lignages qui contrôlent déjà un quartier de la ville ou un groupe limité de parcelles, le *pentch* au-delà de la rocade est un instrument de redéploiement autour duquel sont attribuées les parcelles. L'exemple de Serigne Mbacké Diop Kalsane est celui que j'ai observé de plus près. Sa grande concession se situe sur l'axe qui relie la mosquée à la rocade à moins d'un kilomètre de la grande mosquée. Il n'a pas de *pentch* malgré l'agglutination de ses disciples et de sa famille autour de sa concession. Seuls quelques îlots lui avaient été attribués. Devant l'extension spatiale de la ville, les anciens champs du marabout situés sur le même axe mais un kilomètre plus loin ont été découpés en parcelles et occupés par ses disciples. Une mosquée avec deux longs minarets y a été construite sur un *pentch*. Le redéploiement a été collectif mais limité dans un premier temps. Le nouveau quartier s'oriente vers l'acquisition d'une identité propre. La plupart des Toubiens ne font plus aucun lien entre ce lieu et l'origine de sa création. Ce redéploiement est souvent une conquête ou une donation de parcelles qui permet au lignage de perpétuer le contrôle des disciples par le foncier.

Dans le contexte d'urbanisation, le khalifat de quartier devient également une institution de gestion foncière. À la suite des vagues de lotissements

massifs du troisième et du cinquième khalifat, le souci de bonne gestion des parcelles mises à sa disposition et de satisfaction de sa clientèle sous-tend désormais son fonctionnement. La bonne gestion signifie avant tout à Touba la maîtrise correcte des attributions de parcelles, le principe de base étant que la parcelle ne peut être vendue. La relation entre le khalife général et le disciple mouride est indirecte, et le khalife de lignage est un des maillons intermédiaires de la chaîne charismatique qui les lie. Le khalife général s'appuie ainsi sur le khalife de quartier pour distribuer le sol urbain aux disciples venus répondre à son appel au peuplement. Les khalifes de quartiers ont donc depuis les années soixante-dix également pour fonction d'attribuer aux disciples les parcelles produites par le khalife général à Touba. Le khalife de quartier est en plus de ses propres disciples qu'il veut installer dans son quartier, submergé par les nombreuses demandes provenant d'autres disciples.

L'agglutination des disciples autour de leur marabout est battue en brèche par l'afflux massif et les nouvelles limites restrictives données aux quartiers. Les khalifes ne peuvent ainsi plus satisfaire la demande foncière provenant de leur clientèle. La complexification de la distribution des appartenances et des allégeances sur l'espace est partiellement liée à un renoncement aux légitimités foncières anciennes de la part des khalifes de quartiers. Cet abandon de légitimité donne droit après les lotissements, à une nouvelle dotation par le khalife général qui leur permet de disposer de terrains habitables, même si la totalité des terres ne leurs sont pas rendues. Mais les terres redistribuées sont de plus en plus éloignées des *pentch*, cœurs des communautés auxquelles on s'identifie. Cela pose le problème des limites. Les quartiers ne vont certainement pas conserver des frontières nettes et auront de plus en plus des exclaves, morceaux séparés du quartier tout en lui étant rattachés administrativement. C'est le cas de Touba Bagdad, village reconnu administrativement en 1969 et fondé autour d'un verger par Serigne Abdou Khadre, autre fils de Cheikh Ahmadou Bamba ayant occupé la fonction d'imam de la grande mosquée entre 1964 et 1990. Il est situé au nord de Touba et n'est pas encore intégré dans le bâti urbain continu. Mais à ce noyau villageois resté comme tel depuis lors, on a rattaché « administrativement » plusieurs groupes de parcelles issus des différents lotissements et attribués à des périodes différentes par le khalife général. Par ailleurs, des îlots peuvent appartenir administrativement à un quartier et avoir un lien clientéliste particulier avec un autre ou avec un marabout. Pour toutes ces raisons, il est difficile d'établir une carte des limites de quartiers à Touba. L'encadrement urbain par les khalifes de quartiers prend désormais en compte la dispersion de la clientèle sur l'espace. Les jeunes marabouts ainsi que certains notables importants s'installent de plus en plus en périphérie où leurs sont attribués des groupes de parcelles, leur permettant d'utiliser la

ressource foncière comme instrument de prosélytisme et d'appel à la clientèle. Le prosélytisme par l'espace touche ainsi tous les quartiers de Touba aux périphéries desquelles naissent des sous-quartiers parrainés par des marabouts appartenant ou non aux lignages qui les contrôlent. Cette nouvelle donne favorisée par la reprise en main des ressources foncières par le khalife général et exprimant les nouveaux enjeux que porte le sol urbain toubien pour les marabouts, définit de nouveaux rapports au sol et à l'encadrement maraboutique. Les Toubiens voient se mettre en place un encadrement à plusieurs têtes. Il s'appuie en concomitance sur les relations traditionnelles entre le disciple et son maître, mais également sur le lien créé par l'attribution d'une parcelle, ou encore celui de patronage, ou de voisinage³⁵.

Touba apparaît comme un territoire qui, bien qu'entretenant avec les mythes et les ancêtres un lien fort, se diversifie et met en confrontation des pouvoirs anciens et récents qui se recomposent sans cesse en utilisant l'espace comme levier. C'est également le cas des chefs de villages qui émergent comme des intermédiaires de taille et comme des acteurs importants de l'encadrement urbain.

Les « chefs de villages », prête-noms des khalifes de quartiers et piliers du système d'encadrement

L'encadrement confrérique est ancien et s'est adapté tour à tour au milieu rural, urbain et étranger. Le quartier toubien est un nouvel espace social mouride où s'invente le troisième type d'encadrement de la confrérie après le *daara* et le *dahira*. Les liens de dépendance qui modèlent le voisinage géographique dans les villages maraboutiques s'effacent rapidement dans le contexte d'urbanisation. Le quartier lignager est porteur d'une territorialité qui se conforme à la nouvelle relation entre le disciple, son marabout et la ville de Touba. Cette relation triangulaire appelle un encadrement urbain à trois dimensions mettant en rapport le disciple et le khalife du quartier qu'il habite, le disciple et le khalife de la ville, en plus de la relation marabout-disciple classique et fondamentale. Le khalife du quartier est encore souvent en même temps le marabout de l'habitant, mais ce cas de figure s'étiolé très rapidement à Touba avec l'épuisement des lots de parcelles attribués à chaque quartier entre 1975 et 1989, mais surtout avec les reventes de terres. Dans l'un comme dans l'autre cas, les khalifes de quartiers sont rarement en contact direct et quotidien avec leurs habitants et la gestion foncière. Leurs nombreuses charges et déplacements les en empêchent ainsi que le choix fait

35. La proximité avec un marabout implique pour le disciple un certain comportement à son égard, même s'il ne s'agit pas de son propre marabout. On lui doit du respect et de la considération pour ce qu'il représente dans la confrérie, et cela se traduit même parfois financièrement.

par certains d'entre eux de fuir les affaires toubiennes, en s'installant dans des résidences secondaires constituées de villages du territoire mouride. En outre, leurs propres disciples n'ont pas intérêt à les rencontrer trop souvent, les visites aux marabouts ayant toujours des implications financières que le disciple n'est pas toujours prêt à assumer. L'absentéisme des propriétaires toubiens explique également la rareté de contacts personnels entre le khalife de quartier et ses habitants. Les seuls moments de véritables retrouvailles sont le grand *magal* ou éventuellement celui du quartier. Le quartier toubien est un lieu où s'organise une vie sociale marquée par une relation idéologico-religieuse (marabout-disciple) et une relation nécessaire entre l'habitant et une autorité locale qui incarne le pouvoir temporel. Les khalifes de quartiers ont toujours joué ce rôle en s'appuyant en seconde main sur un intermédiaire qui constitue l'interlocuteur des habitants et s'occupe des tâches de gestion courante, le chef de village.

La notion de « chef de village »

Le chef de village est le pivot du système d'encadrement qui met face à face le Toubien et le sol urbain. Il est le délégué du pouvoir foncier du khalife de quartier qui se décharge sur lui pour les attributions de parcelles. Son charisme et sa légitimité découlent avant tout de sa désignation par le khalife de quartier. L'analyse de l'évolution de la fonction de chef de village permet de mesurer les enjeux du passage d'un fonctionnement villageois à celui d'un quartier urbain dans le cadre d'une ville religieuse. La fonction de chef de village est, semble-t-il, une invention coloniale pour combler le vide administratif qui caractérisait l'échelon inférieur que constituent les villages après le démantèlement des royaumes wolof. Comme celle de chef de quartier pour les premières villes, sa création est, semble-t-il, une « tentative de court-circuitage du pouvoir coutumier³⁶ » résiduel ou de son intégration dans le giron de l'autorité coloniale. Certains d'entre eux étaient issus de l'ancienne aristocratie et furent choisis pour leur loyauté, tandis que d'autres étaient choisis localement et « parachutés ». Le contenu de la fonction dans le cadre de l'exploitation coloniale a fait d'eux des maillons indispensables de la chaîne administrative. Ils étaient en dessous du chef de canton, les agents de contrôle et d'exécution les plus rapprochés des populations pour le compte de l'autorité coloniale, appliquant ses décisions les plus difficiles et les plus impopulaires. Ils ont ainsi aidé au recrutement de soldats pour l'effort de guerre, à la réquisition de travailleurs et de vivres, et effectuent encore grâce à leur connaissance du milieu les tâches annuelles de collecte de

36. S.M. Tall, *Les Mutations urbaines en Afrique noire. Logiques urbaines et gestion de l'espace*, Strasbourg, mémoire de DEA, 1992, p. 63.

l'impôt *per capita* et les recensements administratifs qui les préparent. Avec les Sociétés indigènes de prévoyance (SIP), organismes économiques mis en place au début du XX^e siècle par la puissance coloniale, ils ont souvent organisé la constitution d'un capital semencier et distribué les semences et les vivres lors des calamités. Cette double fonction policière ou bienfaitrice fonde la représentation populaire les concernant. Les populations rurales ne savent pas s'il faut gonfler les effectifs déclarés pour recevoir plus de vivres lors des distributions, ou au contraire les limiter pour ne pas payer trop d'impôts. Les chefs de villages ont également été les arbitres locaux des conflits fonciers et même des désordres familiaux. Ce rôle comme les autres leur ont donné selon les cas un prestige et un charisme traduits en pouvoir et fondant souvent l'hérédité de la fonction. Le chef de village qui peut également avoir la légitimité du premier occupant tient une place importante dans la paysage social des campagnes. Il est progressivement devenu une autorité coutumière qui, avec la conjugaison du temps et de l'hérédité fréquente de la fonction, est une sorte de garant de la stabilité qui peut avoir des positions politiques bénéfiques comme interlocuteur de l'administration. Son influence était souvent mise au service du Parti socialiste au pouvoir entre 1960 et 2000.

Dans les *daara*, villages-pionniers mourides par lesquels la territorialisation s'est faite, c'est le *diawrigne*, représentant du marabout absent ou exécutant principal du marabout présent, qui assurait le bon fonctionnement de la localité et l'organisation d'une vie sociale très marquée par la logique de dépendance maraboutique. C'est également lui qui appliquait les décisions maraboutiques pour les attributions foncières en faveur des nouveaux arrivants³⁷. Mais quand ces localités deviennent des villages aussi bien par la croissance démographique que par la diversification des types de rapports sociaux, la reconnaissance administrative donne la même importance au chef de village que dans les villages profanes. Dans les villages maraboutiques ou sous influence d'une autorité maraboutique, la fonction a souvent été réinterprétée ou détournée par les marabouts. Elle devient une délégation de son autorité temporelle confiée à un disciple ou à un proche parent. Elle est vécue par celui-ci comme une sorte de consécration, de reconnaissance de services rendus au marabout, et surtout de confiance de sa part pour une bonne gestion des affaires quotidiennes du village. Sa proximité avec le marabout ou son lien de parenté lui confèrent un charisme indéniable et un respect relativement important de la part des Toubiens, mais qui s'érodent vite avec l'irruption de nouvelles sociabilités. Dans le contexte d'urbanisation de Touba, le vocable de chef de village a été conservé pour tous les quartiers, ceux-ci ayant encore le statut administratif de village. Sous

37. J. Copans, *Stratification sociale et organisation du travail agricole...*, op. cit., p. 92.

ce rapport, le chef de village toubien est dans une certaine mesure l'équivalent du chef de quartier des villes sénégalaises³⁸, remplacé dans la terminologie officielle par délégué de quartier depuis 1986. Le chef de village toubien contrairement au délégué de quartier, qui est «à l'interface du pouvoir administratif dont il tire une reconnaissance officielle et des populations dont il tire son pouvoir symbolique», constitue avant tout un représentant du khalife de quartier dont il gère les ressources foncières en plus de ses fonctions traditionnelles. Il reçoit ainsi symboliquement la fameuse Procuration qui est perçue comme la preuve de sa reconnaissance officielle. C'est le pouvoir foncier qui singularise le chef de village toubien par rapport au chef de village classique et au délégué de quartier. Comme le chef de village, le délégué de quartier est selon Serigne Mansour Tall une création coloniale consolidée après l'indépendance par le décret 67-1249 du 15 novembre 1967³⁹. Mais, si le délégué de quartier peut être nommé par les autorités municipales et/ou élu par ses concitoyens, la désignation du chef de village toubien est, par contre, du ressort exclusif de l'aîné du lignage qui s'identifie au quartier et qui est en réalité la seule autorité reconnue par le ministère sénégalais de l'Intérieur. Les prérogatives foncières du chef de village toubien en font le pilier du système d'encadrement, mais outre la gestion foncière, les chefs de villages s'occupent de la collecte de la taxe rurale. Celle-ci est une fonction ancienne qui leur est dévolue. Avec l'urbanisation et le peuplement de Touba, les ristournes de 7 % dont ils bénéficient peuvent constituer des ressources assez importantes. Mais elles ne semblent plus les motiver suffisamment surtout avec toute l'énergie et le temps que nécessite la perception de l'impôt, les tensions qu'elle suscite, les résistances de plus en plus fortes et la tendance affichée par certains de payer l'impôt dans le quartier de leur marabout et non dans le quartier qu'ils habitent. Cette dernière réalité est symptomatique de la persistance de l'identification des Toubiens au quartier de leur lignage malgré l'effacement progressif d'une distribution lignagère des habitants sur l'espace. On est là face à une dépendance territoriale mais également sociale. La collecte de l'impôt est la fonction traditionnelle principale du chef de village partout au Sénégal. Elle se fait sur la base d'un recensement administratif annuel ou de mises à jour permettant de disposer de rôles fiables. Les chefs de villages n'ont plus depuis très longtemps les moyens humains et matériels pour effectuer les

38. Officiellement, le quartier est une subdivision spatiale de la commune reconnue par le ministère de l'Intérieur sur la base du décret 67-1249 du 15 novembre 1967.

39. S.M. Tall, 1997, *La décentralisation et le destin des délégués de quartier à Dakar* (Sénégal), communication au colloque sur les dimensions sociales et économiques du développement local et la décentralisation en Afrique au sud du Sahara, 20-21 novembre 1997, publiée dans le *Bulletin de l'APAD*, n° 16, p. 10, Louvain-La-Neuve (Belgique), pp. 107-118.

recensements dans le contexte d'émigration massive vers Touba⁴⁰. Mais c'est la collecte elle-même qui devient impossible du fait des moyens limités du chef de village mais également de réalités psychosociales ancrées, acceptant mal les impôts payés à l'État. Même la collecte qui prend en compte deux imposables par concession a du mal à être réalisée. En réalité, l'impôt *per capita* est devenu depuis plusieurs années une taxe par maison. Chaque maison toubienne habitée ou non doit payer annuellement 1 800 francs CFA représentant la taxe pour deux personnes. Les difficultés pour le chef de village d'effectuer un recensement acceptable et de percevoir l'impôt semblent être le signe de l'insuffisance de cette fonction et de son inadaptation face au développement des quartiers. Mais d'un autre côté, il semble incontournable dans certains domaines : le chef de village toubien jouait jusqu'en 1996 un rôle primordial dans la gestion des branchements hydrauliques dans la ville. C'est lui qui a toujours donné les autorisations de branchements et qui connaît le mieux la localisation des adductions d'eau et le détail de leur cheminement à travers son quartier (sans support cartographique). Il peut ainsi indiquer les canalisations où la pression est la plus forte, celles qui drainent de l'eau douce ou de l'eau salée, celles où les pénuries sont fréquentes, etc. Il gère ainsi souvent ces informations qui peuvent être déterminantes pour le bien-être d'une famille et consolide son influence⁴¹.

Mais les quartiers toubiens développent pour leur fonctionnement diverses combinaisons en relation avec les nouveaux enjeux qu'impliquent l'urbanisation ainsi que les besoins, les ambitions et les moyens du lignage. Une modélisation minimale laisse cependant apparaître des différences selon les quartiers, allant de tentatives de modernisation de la gestion au partage des rôles entre les chefs de villages et les conseillers ruraux, en passant par le mariage entre les deux fonctions.

Typologie des « chefs de villages »

Les chefs de villages de Same, Guédé Bousso, Touba-Guédé, Darou Marnane, Khaïra et Darou Khoudoss sont ceux qui correspondent le mieux au modèle toubien traditionnel qui, je le rappelle, s'appuie essentiellement

-
40. Le chef de village mettait à jour ses listes au fur et à mesure de l'accroissement démographique mais cela devient impossible dans un village de plusieurs milliers d'habitants dans lequel des migrants arrivent tous les jours.
41. Une après-midi, pendant une de mes nombreuses visites au chef de village de Keur Niang, un vieux arrive et lui parle affaire : il demande l'autorisation d'effectuer une adduction d'eau à partir d'une conduite bien fournie. S. Modou refuse prétextant une saturation de la conduite. Le vieux obtient gain de cause après avoir évoqué ses relations antérieures avec le père de S. Modou et son amitié avec lui, et après lui avoir proposé 5 000 francs CFA qu'il acceptera *in fine* après moult discussions.

sur trois variables fonctionnelles : être disciple du khalife de quartier, être percepteur de la taxe rurale, gérer les parcelles issues des lotissements.

Le chef de village de Guédé Bousso est un disciple d'un des fils du fondateur. Il a consacré toute sa vie à travailler dans ses *daara*. Sa nomination en 1966 est perçue par lui-même comme une mise à la retraite. Âgé de 71 ans aujourd'hui, il a été reconduit depuis lors malgré la mort en 1971 du marabout qui l'avait nommé. Le village n'étant intégré qu'à partir de 1987, il a encore des terres loties disponibles au-delà de la rocade et tient donc le rôle de distributeur de parcelles.

Comme celui de Guédé Bousso, les chefs de villages de Same et Touba-Guédé sont des retraités de *daara*. La nomination de celui de Same en 1988 est une récompense servie à un disciple exemplaire qui après avoir fait le tour des *daara* du lignage est revenu dans le village pour enseigner le Coran aux enfants. Il remplit un vide laissé par son prédécesseur au moment où le quartier commençait à attirer les Toubiens. Toutes ses parcelles ont été distribuées et devant l'afflux massif de ruraux, il a installé les nouveaux arrivants sur des terres non loties en leur promettant des parcelles dès l'achèvement des nouveaux lotissements. Same est le prototype du village récemment phagocyté par la ville. Il a intérêt à se peupler pour attirer des imposables, créer les conditions de la spéculation et en tirer profit. Le chef de village sous le couvert de « l'humanitaire » et du « social » organise la transformation du village en quartier.

Contrairement à Guédé Bousso et Same, le chef de village de Touba-Guédé est un fonctionnaire⁴² à la retraite qui joue surtout le rôle de percepteur d'impôts. Il n'a plus une seule parcelle à donner depuis plusieurs années, ce quartier n'ayant plus reçu de nouvelles parcelles depuis le premier lotissement de Touba qui lui avait donné naissance.

Les deux chefs de villages de Darou Marnane et Khaïra ont été choisis par les khalifes de quartiers parmi leurs disciples pour occuper cette fonction. Celui de Darou Marnane est là depuis 1985. Son quartier est une fondation de Cheikh Ahmadou Bamba et a un poids symbolique important. Le khalife du quartier a loti plusieurs fois parallèlement aux lotissements du khalife général. Mais comme le chef de village de Same, il a été obligé de faire face à l'afflux massif de migrants en les installant sur des terres non loties. Sékhawgui, le plus grand quartier irrégulier de Touba, a été créé par lui. Le chef de village de Khaïra, lui, vaut surtout par la personnalité qui l'a nommé. Le khalife de ce quartier était jusqu'en l'an 2000⁴³ le petit-fils le plus âgé de la confrérie, celui qui serait fait khalifat général s'il n'y avait plus de fils de

42. Il a servi pendant longtemps à la SODEVA (Société de développement et de vulgarisation agricole).

43. Il est décédé en janvier 2000.

Cheikh Ahmadou Bamba vivant. Il était en outre une grande personnalité politique nationale qui a constitué le principal soutien de l'État jusqu'en 1998⁴⁴. Il a financé tous les lotissements de son quartier excepté celui de 1982. Mais comme la plupart des chefs de villages, ses ressources foncières sont épuisées et il attend une éventuelle distribution de parcelles issues des nouveaux lotissements.

Ndame et Keur Niang : le chef de village est du lignage qui contrôle le quartier

Ndame est situé au sud-est de la ville à la limite de Touba et Mbacké tandis que Keur Niang est un quartier qui borde la gare vers le sud-est. Ils ont d'abord en commun d'être des anciens villages de *cheikh* rejoints par la ville. Toutefois, Ndame est considéré comme l'un des hauts lieux symboliques de la ville car ayant abrité l'école où tous les fils de Cheikh Ahmadou Bamba, du moins la plupart, ont reçu une partie de leur éducation. Dans les deux quartiers, le chef de village a été choisi dans la famille. Ce cas de figure résulte souvent d'un compromis interne trouvé dans la famille pour le partage du pouvoir. Pour Keur Niang, le chef de village n'a fait que succéder à son père mort en 1977. Ce dernier était un fils du fondateur du village dont le charisme était supérieur à celui de ses aînés du fait de l'appartenance de sa mère à la famille Mbacké⁴⁵. La fonction lui avait été confiée pour lui donner un pouvoir conforme à son rang malgré sa jeunesse. Le choix porté sur son fils âgé alors de 34 ans seulement pour le remplacer est une reconduction du compromis. C'est lui qui a conduit l'intégration du village à l'espace urbain. Il a également acquis un charisme personnel grâce à ses relations privilégiées avec le troisième khalife de la confrérie dont il était l'un des *beuk-nèkk*, puis en soutenant le Parti socialiste lors de toutes les élections. Il a par ailleurs hérité des disciples de son père qui cultivent ses champs dans des *daara* situés dans le Saloum. Il s'est également enrichi en vendant des parcelles ou en profitant des transactions immobilières. Ses cinq épouses, ses voitures, ses boubous richement brodés donnent l'impression qu'il est le véritable homme fort du quartier. Ce charisme et cette influence envahissante avaient fini par occulter celui du vieux khalife du lignage et exaspérer sa famille. Connu pour sa poigne mais soupçonné d'être corrompu par l'usure de vingt ans de pouvoir, il avait été « déposé » (1996) par le fils du khalife actuel du lignage. Celui-ci qui est moins âgé que lui a profité du règne de son père pour rompre

44. Depuis les élections de mai 1998, il s'était dit fatigué de la politique et proclamé neutre.

45. Sokhna Awa Balla a également été l'épouse de la deuxième ou de la troisième plus grande personnalité de la confrérie du temps de Cheikh Ahmadou Bamba. Il s'agit de son frère et homme de confiance Mame Thierno dont les fils aînés sont donc des frères de sang du premier chef de village de Keur Niang.

la règle qui donnait la fonction de chef de village au matrilineage doublement saint. Qu'en sera-t-il demain ?

Le chef de village de Ndamé n'a pas encore connu la même durée de règne. Il n'a été nommé qu'en 1991. Relativement jeune (48 ans), il a également été choisi par le khalife de quartier parce qu'il est le fils de son prédécesseur. Contrairement à Keur Niang, le choix du chef de village dans la famille est une nouvelle donne à Ndamé. Ce sont des disciples du lignage qui avaient toujours exercé cette fonction. De 1945 à 1991, Ndamé n'a eu que deux chefs de villages qui ont régné à vie. Quand le premier est décédé, on avait choisi son frère pour le remplacer⁴⁶. Ce mode de succession de frère à frère est plus fréquente pour la fonction de chef de village. En réalité, c'est surtout une question de commodité : dans le modèle traditionnel du chef de village toubien, l'âge est primordial dans le choix. Il reflète sa maturité qui est le critère le plus important en sus des nombreux services rendus au marabout et grâce auxquels il a gagné sa confiance. Mais en dehors du critère de l'âge qui avantage le frère au détriment éventuellement du fils, intervient un autre facteur : le frère est souvent celui qui a été assez longtemps avec le chef de village pour comprendre le fonctionnement. Comme son prédécesseur, il est également un témoin privilégié de la naissance du quartier ou de son intégration à la ville. Le choix du chef de village dans la même famille est une sorte de témoignage et de reconnaissance pour celle-ci. Ces familles correspondent toujours à celles de disciples de la première heure du fondateur.

La gestion foncière à Ndamé comme à Keur Niang repose sur la distribution des parcelles produites lors des lotissements. Dans ces deux quartiers contrôlés par des familles de *cheikh*, l'urbanisation s'est traduite par la transformation des anciens champs en parcelles d'habitation et en petites réserves foncières dont la destination était assez incertaine. Il est à noter que la prise en main de la fonction de chef de village par la famille correspond souvent au moment où le village fait l'objet de sollicitations foncières et présente de nouveaux enjeux liés à son intégration à la ville. Si, à Keur Niang, le chef de

46. « A la mort de ce dernier, on est resté une année sans chef de village. C'est dans cette période aussi que mon père est mort. Une année après, on a appelé une réunion pour choisir le chef de village. Les notables s'étaient mis d'accord sur le nom de Serigne Modou Makhtar Lô, mais celui-ci a décliné l'offre. Moi je n'étais pas au village mais à Touba. Je ne me sentais pas concerné mais ils m'ont choisi. Quand je suis revenu, on m'a appelé à la mosquée pour me signifier leur choix. Depuis qu'on m'a nommé, je rends grâce à Dieu et je fais le vœu de bien faire mon travail, je demande à tous de prier pour moi pour un bon déroulement du travail. J'espère que j'en tirerai une grande victoire au bout, ma volonté c'est de bien faire et dans le cadre du respect du *ndigël*. Depuis que je suis là, j'ai fait des choses que la plupart des autres n'ont pas faites. Et c'est Dieu qui m'aide tout le temps, j'ai déjà beaucoup fait pour le village. » Entretien avec le chef de village de Ndamé, le 31 janvier 1995.

village avait plus des allures de « chef de terre » par les libertés qu'il prenait dans l'attribution ou la vente de parcelles, celui de Ndamé a une légitimité moins forte sur les terres loties. Alors qu'à Keur Niang, le partage des terres entre les différents matrilignages s'est limité au *pentch* du village, la plupart des terres de Ndamé ont été partagées entre les petits-fils du fondateur du village. Ces petits-fils appartiennent le plus souvent de par leur père ou leur mère à d'autres familles de *cheikh* importants de la confrérie. Certains d'entre eux sont issus de mariages entre la famille de Ndamé et celle de Cheikh Ahmadou Bamba⁴⁷. Le partage des parcelles tient compte de l'inégalité des saintetés. Ainsi, une grande propriété (plusieurs hectares) située vers l'ouest à la frontière avec Mbacké appartient aux fils du premier khalife de la confrérie dont la mère est une fille du fondateur de Ndamé. Il en a lui-même financé le lotissement. Par ailleurs, d'autres groupes de parcelles sont la propriété de familles dont l'implantation a précédé la fondation du village. Il s'agit notamment de celles de Boubou Dia, le chasseur qui a découvert Cheikh Ahmadou Bamba pendant sa retraite spirituelle qui a précédé la fondation de Touba, ou encore de Bassirou Guèye, fils d'un disciple notable. Les anciennes terres de leurs hameaux leur ont été rendues. Le pouvoir foncier du chef de village de Ndamé est donc très restreint. Il n'a plus une seule parcelle à distribuer alors que l'impression de vide humain est très forte sur les terres de son village. Une autre différence entre les deux villages est leur localisation. La constitution de réserves foncières a été rendue difficile à Keur Niang par la proximité de la ville (moins de 2 km du centre) qui est à l'origine de la pression plus forte sur ses terres. Par contre, Ndamé, distant de 3 kilomètres environ, a été moins sollicité. La maîtrise de l'information sur le nombre d'imposables et sur les propriétaires est très médiocre. Le chef de village de Keur Niang ne tient aucune statistique tandis que celui de Ndamé a en plus d'un cahier, un petit ordinateur de poche pour conserver certaines informations. Le seul « titre de propriété » décerné à un attributaire par l'un ou l'autre est un petit mot griffonné en wolof écrit avec l'alphabet arabe et sur lequel est apposé le cachet du chef de village.

Le « chef de village » de Touba-Mosquée : une fonction à part

Le chef de village de Touba-Mosquée a toujours été l'un des acteurs les plus influents de la société urbaine. Sa légitimité prépondérante découle du fait qu'à partir de 1945, Touba-Mosquée constitue le quartier qui symbolise

47. « La mère de Serigne Mbacké Madina (fils du premier khalife) est la fille de Serigne Dame. Serigne Dame a également épousé deux filles de S. Touba : Sokhna Diop Mbacké d'abord, elle était muette, puis Sokhna Mousli Mbacké qui est la mère de Serigne Moustapha Lô dont je te parlais et Serigne Lamine Lô », explique le chef de village.

le pouvoir suprême du khalife général sur les autres lignages. Tous les khalifes généraux qui se sont succédé deviennent par leur accession au pouvoir les khalifes de ce quartier. La reconnaissance par l'administration de sa prééminence est un choix au détriment du quartier concurrent de Darou Khoudoss. Elle a abouti à la décision qui fait du chef de village de Touba-Mosquée, le président de la Communauté rurale du même nom. Six chefs de villages se sont succédé à la tête du quartier et ont ainsi joué chacun en son temps un rôle primordial dans la construction et la gestion urbaines. Je rappelle que le premier chef de village de Touba-Mosquée était un cousin maternel du khalife général. Il avait été choisi pour soutenir la compétition avec Darou Khoudoss et conduire le développement du nouveau quartier. Sa vocation était également dès le début d'organiser l'installation des ouvriers et disciples devant participer à la construction de la grande mosquée. Avec les lotissements de 1959, ce rôle se précise et se renforce en relation avec la disponibilité des nouvelles parcelles produites et la relative hausse de la demande foncière suivant l'achèvement des travaux de la grande mosquée. Le chef de village de Touba-Mosquée est toujours personnellement lié au khalife général dont il est l'homme de confiance et le bras exécutif. Au moment des successions entre deux khalifes généraux, il est l'un des acteurs les plus impliqués dans les conflits entre la famille du khalife défunt et le nouveau khalife, voire leurs instruments dans ces luttes. Entre 1968 et 1973, les chefs de villages reconduits par le nouveau khalife n'ont jamais voulu réellement exercer leur pouvoir, rejetant sa légitimité et montant toutes sortes d'obstructions au bon fonctionnement du khalifat général. Ce vide institutionnel ne s'est achevé que grâce à la réconciliation entre la famille du khalife défunt et le nouveau. Le choix porté sur un autre disciple du khalife défunt pour la fonction de chef de village a scellé le compromis et facilité le début de règne du nouveau khalife. Les restructurations et les lotissements d'extension n'ont d'ailleurs été possibles qu'à partir de ce moment-là, mais ils ont donné à la fonction de chef de village une envergure jamais égalée. Désormais, il est un interlocuteur direct des autorités administratives locales et des agents techniques de l'État qui interviennent dans la ville⁴⁸. Par

48. À l'occasion des lotissements par exemple ou d'autres hauts faits de la ville. Voilà ce que raconte le chef de village de Touba-Mosquée à propos de la destruction du marché *Ocass* en 1976 : « On y faisait tout et les jeunes de la ville commençaient à s'autodétruire. Les marchés étaient organisés et unis pour faire ce qu'ils faisaient. Serigne A. Ahad avaient des espions dans le marché, j'en connais beaucoup mais je ne donnerai pas de noms. Ceux-là lui ont fait savoir toutes les pratiques et il était bien conscient que tout cela devait disparaître et qu'il devait assainir. Il a dit au gouvernement qu'il voulait que fraude, drogues et tout ce qui rend la ville malsaine soient nettoyés. Après l'accord du gouvernement, ils se sont rassemblés à Mbacké Baol : des soldats, des douaniers, des policiers, des gendarmes, tout le monde. Quand on le lui a annoncé, il est venu à leur rencontre et leur a dit ce qu'il souhaitait faire. Il leur a également dit que tous

ailleurs, il devient un témoin privilégié des marchandages avec l'État et des affaires khalifales dont il connaît tous les dessous, notamment celles concernant les montages financiers pour la réalisation des projets de la ville. Il rencontre toutes les personnalités de la confrérie, arbitre les conflits fonciers, désigne l'emplacement des équipements et infrastructures, conduit parfois les travaux, rapporte au khalife général les réactions des Toubiens. Il est en quelque sorte la mémoire de son quartier et de la ville. Mais le chef de village de Touba-Mosquée est en réalité beaucoup plus qu'un chef de village classique d'un quartier toubien. Le couplage de la fonction avec celle de président de la collectivité locale appelée Communauté rurale est un véritable tournant qui rend ses pouvoirs exorbitants. Il gère légalement des ressources foncières très étendues ainsi que des sommes d'argent énormes représentant la taxe rurale perçue auprès de 74 villages. L'existence d'un Conseil rural avec des commissions en fait le responsable d'une véritable institution avec

les biens pris devaient être remis au gouvernement et à lui seul. Il m'a délégué pour que je dirige les opérations et a dit qu'aucun marché de Touba ne devait échapper au nettoyage. Juste après, Tidiane Ly, le préfet de Mbacké, m'appelle au téléphone et me dit qu'il a besoin de moi ; je prends ma voiture et je roule vers Mbacké. J'ai rencontré S.A. Ahad sur le rond-point de Mbacké et il m'a arrêté : je viens m'asseoir devant lui. Il me demande où est-ce que je vais, je lui réponds c'est le préfet de Mbacké qui m'a appelé. Il me dit "déjà" puis ajoute "Thierno, j'ai allumé un mortier là-bas, déshabille-toi et mets-toi dedans, que tout le monde te trouve dedans". Il n'a rien dit de plus, moi je n'avais pas compris grand-chose. Quand je suis arrivé à Mbacké, quand j'ai vu les tenues de combat, les grenades, les fusils, je me suis dit que c'était la fin du monde. Je me suis demandé si c'était la guerre, je ne pouvais même pas me garer, je suis allé très loin pour cela. J'ai marché jusqu'à la préfecture et j'ai vu le préfet avec des capitaines... des personnalités. Un peu après, Thierno Dieng puis Mor Seck et Mao Sall sont arrivés (chef de village de Darou Khoudoss, Darou Miname et Gouye Mbind) ; il m'a dit : "c'est toi que S.A. Ahad a délégué, donc tu iras devant vers ton marché, c'est là où va commencer l'opération mais c'est tous les marchés qui sont concernés". Quand on est arrivé, on a encerclé le marché, personne ne pouvait sortir. On prenait les gens et on les évacuait tout de suite à Mbacké ; on arrêtait tout le monde sans exception, parce que tout le marché était compromis, tout était fraude. En fin de compte et avec la nuit, les gens essayaient de creuser des trous dans leurs maisons pour y enterrer les marchandises frauduleuses. On les dénonçait et on venait les prendre. C'est Serigne A. Ahad lui-même qui m'appelait parfois pour me dire que dans telle maison, il ya des marchandises. Finalement, même des commerçants m'appelaient pour se dénoncer eux-mêmes. Tout cela s'est passé sur plusieurs jours jusqu'à la fin. Le gouvernement dit par la suite au khalife que tous les biens qu'ils ont saisis vont être réinvestis à Touba. Ils lui ont promis un nouveau marché construit pour abriter des activités légales. Ils ont dit qu'ils voulaient tout raser pour tout reconstruire, au risque de prendre sur leur budget pour compléter les moyens qu'ils avaient déjà en main. S.A. Ahad annonça qu'à telle date, tout le monde devra avoir quitté le marché et enlevé ses marchandises. Il m'a appelé pour me dire : "demain, tu entendas Serigne Modou Mamoune Niang dire à la radio que le marché sera rasé à telle date avec des bulldozers, voici le communiqué, fais-le traduire et annonce-le le plus largement possible". Certains ont rassemblé leurs bagages, d'autres non, croyant que c'était du bla-bla. C'est à partir de ce moment qu'on a interdit l'alcool et le tabac et par la suite la gendarmerie est venue pour "garder". » Entretien avec Thierno Diaw.

un mandat de cinq ans, un budget et des projets ambitieux. Il a ainsi payé une part non négligeable du coût des lotissements durant la période 1982-1989. Touba étant la Communauté rurale la plus importante du pays, il acquiert peu à peu une dimension nationale et renforce en retour son charisme dans la confrérie. L'importance de Touba dans l'espace politique et social sénégalais fait de la fonction de chef de village de Touba-Mosquée un tremplin pour aspirer à un rôle politique national⁴⁹. Le détenteur de cette fonction est très courtisé par les responsables politiques. Le chef de village de Touba-Mosquée a toujours été membre d'une famille maraboutique, soit du même matrilignage que le khalife, soit de lignages de *cheikh*. Charisme symbolique et charisme fonctionnel se conjuguent et en font un rôle très convoité dans la société urbaine. Dans le contexte de compétitions entre matrilignages, la pression est insupportable pour un chef de village qui n'est pas disciple ou parent de la famille du khalife régnant. Cette dernière a toujours repris en main la fonction en usant parfois de moyens peu moraux, notamment l'accusation de détournement de vivres ou de trafics d'alcool qui valent à leurs auteurs présumés avec la complicité de l'administration des peines d'emprisonnement. Le chef de village est une véritable institution et un démembrement de l'État détourné par l'autorité maraboutique qui en a fait l'un des principaux éléments de l'institution khalifale. L'étendue de ses pouvoirs nuit à son image et à son efficacité surtout lorsqu'il est analphabète et n'a reçu aucune formation de gestionnaire. Il devient alors la proie de l'administration et d'autres acteurs qui le manipulent à leur guise. L'exemple des 35 classes construites par l'administration sur financement de la Banque mondiale et sans l'accord du khalife général est le plus en vue⁵⁰. Il est loisible au khalife général d'arrêter un mandat à n'importe quel moment, d'augmenter ou de diminuer ses pouvoirs. L'urbanisation accélérée et la complexification de la société urbaine ont récemment (lors du khalifat de Serigne Saliou) nécessité le découplage de la fonction de chef de village de Touba-Mosquée et celle de président de la Communauté rurale. Le fonctionnement du quartier le plus étendu, le plus peuplé et qui cristallise la plupart des symboles de la ville religieuse se voit ainsi allégé et simplifié. Son chef de village se conforme de nouveau au modèle du chef de village toubien qui contrôle un quartier de la ville en distribuant les parcelles d'habitation, collecte l'impôt et tire profit des nouveaux enjeux qu'offre la forte demande foncière.

49. Lors des élections législatives du 24 mai 1998, le chef de village-président de la Communauté rurale de Touba entre 1982 et 1996 est devenu député sur la liste du Parti démocratique sénégalais (PDS).

50. Il a coûté son poste à Serigne Méoundou Diakhaté, président de la Communauté rurale entre 1982 et 1996.

Madiyana ou la vision avant-gardiste de la gestion foncière maraboutique

Madiyana est un quartier de Touba situé le long de la rocade vers l'Ouest. Il a été créé *ex nihilo* à partir d'un premier lotissement de 2 550 parcelles financé par le khalife général en 1978. Deux autres lotissements ont étendu le quartier vers le Nord : 1 437 parcelles en 1984 et 1 718 parcelles en 1989. Le khalife général souhaitait ainsi donner à son frère Serigne Souhaibou connu pour son désintéressement une part dans la gestion foncière. Madiyana se distingue par l'approche moderniste, voire avant-gardiste, de sa gestion foncière. En 1991, suite au décès du khalife du quartier, son fils aîné et successeur décide d'innover. Il met en place une équipe chargée d'effectuer un recensement de l'habitat et de faire le bilan de la gestion foncière précédente. Le recensement avait pour but de constituer une base de données fiable, gérée par l'outil informatique, afin de pouvoir exercer « un contrôle plus efficace en ce qui concerne le recouvrement de la taxe rurale... et prohiber toute forme de spéculation de terrains à des fins lucratives ». « De riches commerçants commençaient à soudoyer les chefs de villages pour obtenir plusieurs parcelles qu'ils revendaient par la suite », explique le responsable de la base de données. Le recensement a permis d'en identifier un certain nombre et de les déposséder. À l'instar des autres quartiers de la ville, Madiyana est découpé en plusieurs morceaux pour des nécessités de bonne gestion et de contrôle rapproché. Les deux grandes zones qui en sont issues sont confiées à des responsables appelés « chefs de zone » et chaque zone est divisée en trois « quartiers » gérés par des « délégués ». Toute cette organisation inventée localement est coiffée par un « secrétaire général » chargé à la fois de conduire la distribution des parcelles et d'arbitrer les conflits fonciers. Il coordonne également la collecte de la taxe rurale et gère les finances du comité de santé (organisme de gestion autonome du poste de santé du quartier). La gestion foncière en relation avec les chefs de zone également appelés chefs de villages et les chefs de quartiers consiste, entre autres, à l'enregistrement par tous des nouvelles attributions de parcelles effectuées par le secrétaire général. Des réunions sont tenues le premier dimanche de chaque mois pour faire le point. Le khalife de quartier n'intervient pas directement à ce stade. Par ailleurs, les chefs de quartiers et les chefs de zone sont surtout des percepteurs d'impôts. Comme les autres chefs de villages de Touba et d'ailleurs, une ristourne de 7 % leur est accordée sur la somme collectée. Quant aux relations entre le khalife de quartier et le secrétaire général, elles sont constantes et très proches. Le marabout donne des parcelles et des directives au jour le jour et c'est le secrétaire général qui est chargé de l'application de ses décisions. Ce dernier est également assisté dans sa tâche par trois collaborateurs : un statisticien

ayant eu une expérience de onze ans à la Direction de la prévision et de la statistique et qui a intégré l'équipe, organisé le recensement, saisi et exploité les données sur ordinateur ; un géomètre qui a départagé des conflits de mitoyenneté et corrigé des erreurs de découpage ou des irrégularités identifiées par le recensement ; si ces deux personnes ont été choisies par le khalife de quartier lui-même, le troisième a été coopté par le secrétaire général pour surveiller l'évolution des informations du terrain et les mettre à jour. Leurs services et interventions semblent cependant être ponctuels. Même si l'approche de cette équipe s'appuie au fond sur le même type de légitimité que celui des autres chefs de villages toubiens, elle est fortement innovante et est complètement tournée vers l'efficacité de la gestion. Le caractère collectif et réglementé de son mode de fonctionnement, l'outil informatique sur lequel s'appuie la gestion, la jeunesse de ses animateurs (entre 30 et 40 ans) alors que les chefs de villages sont tous au moins cinquantenaires, constituent des signes d'une évolution considérable des modes de gestion foncière à travers ce quartier. L'innovation semble liée à la personnalité des khalifes de quartiers et à la qualité des personnes qui les entourent. Serigne Cheikh Saye, khalife de quartier qui a perçu la nécessité de concevoir une telle équipe est un homme très pénétré des idées modernistes du fait de ses relations privilégiées avec les hautes sphères de l'État et de ses nombreux voyages en Europe et aux États-Unis. Il apprécie beaucoup les intellectuels qui sont plutôt en nombre dans le groupe de ses disciples. Son fort penchant innovant et gestionnaire peut s'expliquer également par un double héritage : il est le fils aîné de Serigne Souhaibou fils de Cheikh Ahmadou Bamba considéré comme la figure emblématique de l'orthodoxie et de la science religieuse dans la confrérie, mais il avait également sous le règne du troisième khalife des responsabilités importantes pour la gestion des *daara* khalifaux. On peut penser qu'avec l'avènement des petits-fils qui sont souvent de la même trempe que Serigne Cheikh Saye, il est possible que l'exemple soit reproduit.

Dans un cadre plus général, la fonction de « secrétaire général » suggère l'irruption dans la gestion foncière de nouveaux acteurs, plus jeunes, plus dynamiques et instruits. Et plus qu'une autorité de quartier, il s'occupe de la plupart des affaires du marabout, l'accompagne dans ses déplacements, rencontre des gens pour lui. En cela, il prend une autre dimension qui n'a rien à voir avec celui du simple exécutant que constitue le chef de village toubien. Mais, d'un autre côté, il ne constitue pas comme le chef de village une figure historique du quartier et n'a pas son charisme. En outre, il n'est pas le témoin oculaire de l'occupation spatiale et celui qui connaît les liens de parenté et l'origine de la plupart de ses habitants. Il n'a pas la même maîtrise de l'histoire du quartier et de la ville.

Darou Khoudoss : le « chef de village » est un disciple de la famille

Le chef de village de Darou Khoudoss est un disciple de la famille qui contrôle le quartier. Darou Khoudoss est le village originel et a été pendant longtemps le premier quartier de la ville, autant par le symbolisme que par l'importance démographique et spatiale. Ses chefs de villages ont souvent été les boucs émissaires de la famille pendant le conflit de succession et dans la concurrence avec Touba-Mosquée. Le village n'en a connu que quatre malgré son ancienneté et les deux premiers ont beaucoup peiné pendant les périodes chaudes du conflit. La fonction a une forte connotation symbolique et est perçue comme une nomination à vie. Le chef de village actuel avait été nommé depuis le 15 novembre 1985. Il est aujourd'hui âgé de 92 ans. L'âge est là aussi un déterminant important de l'efficacité de la fonction. Pourtant, la plupart des chefs de villages toubiens ont plus de 60 ans. L'encadrement maraboutique en subit un sérieux coup. Les personnes désignées par le chef de village pour l'assister dans son travail prennent ainsi de plus en plus leurs aises et traitent des affaires à son insu. Mais les acteurs qui profitent le plus de ses insuffisances sont les conseillers ruraux. Ils ont réussi à Darou Khoudoss à s'imposer comme les garants des transactions immobilières et ceux qui collectent l'impôt. Le vieux chef de village se résigne ainsi à occuper une fonction désormais sans contenu réel.

Les « chefs de villages »-conseillers

Certains khalifes de quartiers, pour empêcher la confusion des rôles entre le chef de village et les conseillers désignés par la même autorité, ont fusionné les deux fonctions. C'est le cas pour Darou Miname, Gouye Mbind, Touba Bagdad et Dianatoul Mahwa⁵¹. À l'exception de celui de Dianatoul Mahwa, ces chefs de villages représentent l'ancienne génération qui a encadré l'urbanisation dans les quartiers depuis les années soixante-dix. Ils ont été reconduits parce que la distinction entre les deux fonctions n'a jamais été clairement établie à Touba. Comme le chef de village, le conseiller est désigné. Et c'est seulement après que les élections organisées partout au Sénégal le confirment (il est impensable que les personnes désignées ne soient pas les élus). Il n'y a jamais eu lors d'élections locales une autre liste que celle du khalife général. Les élections municipales et rurales sont les seules dans lesquelles le khalife s'implique directement en proposant une liste composée des personnes désignées par les principaux lignages maraboutiques. Darou Miname est un quartier ancien. Sa concession originelle date

51. Keur Niang en faisait partie, mais il vient d'abandonner la formule après la fronde du fils du khalife de quartier contre le chef de village-conseiller.

des premières années de la fondation de Touba et c'est le troisième fils de Cheikh Ahmadou Bamba qui s'y est installé en 1936 et en a fait un village. Son chef de village actuel occupe la fonction depuis 1970. Il a remplacé son frère (« même père, même mère » précise-t-il) décédé. Agé de 61 ans, il habite le quartier depuis 1955. Depuis l'application de la réforme instituant la Communauté rurale, il est devenu également le représentant de son village au Conseil rural. Les deux fonctions sont perçues comme très proches et on ne voyait pas à l'époque des raisons de les séparer. C'est le même choix qui a été fait pour Gouye Mbind. Sa concession originelle est très ancienne mais sa reconnaissance date seulement de 1970 et depuis lors, il n'a eu que deux chefs de village. L'actuel chef de village a été reconduit par tous les khalifes qui se sont succédé dans le quartier. Comme celui de Darou Miname, sa fonction se confond avec celle de conseiller rural. Quant à Touba Bagdad, c'est un quartier à part. Son chef de village contrôle le noyau villageois et les parcelles dispersées dans des espaces situés parfois à l'opposé les uns des autres : sur la route de Belel au nord, à Ndamâtou et sur la route de Dahra vers l'est. Il ne réside pas dans son quartier mais est reconnu partout comme celui qui incarne l'unité de ces groupes de parcelles. Dianatoul Mahwa est le quartier le plus récent de la ville. Il est sous l'autorité du khalife général qui en délègue la gestion à un chef de village-conseiller. Ce quartier a été agrandi avec les premières parcelles issues du programme qui en compte 105 000. La partie rajoutée a été confiée à un de ses disciples devenu depuis lors président du Conseil rural. Celui-ci s'y est fait aménager un grand *pentch*, y distribue les parcelles et y collecte l'impôt. Mais avant même ces nouveaux lotissements, la gestion foncière y était confiée à la seconde personnalité de l'ancien Conseil rural (celui d'avant 1996).

Conclusion

Les études précédentes ont souvent décrit un système d'encadrement général de la confrérie, qui s'appuie principalement sur trois piliers : un khalife, chef suprême de la communauté, le marabout auquel on s'est affilié, et deux structures, l'une qui fut l'instrument de la territorialisation, le *daara*, et l'autre le *dahira*, qui a permis à l'origine aux mourides de traduire leur sens de la solidarité pendant les étapes urbaines ou étrangères de la dissémination⁵². Cette approche me paraît trop générale. En plus, elle ne prend pas

52. C'est le cheminement emprunté, entre autres par, Christian Coulon (1981, pp. 115-136), Momar Coumba Diop (1980) et Jean Copans bien que cela soit moins nette du fait de

en compte de manière distincte la ville de Touba et son fonctionnement quotidien, qui pourtant à un moment donné, a largement fait irruption dans les affaires khalifales. Par ailleurs, chacune de ses études n'a considéré l'institution khalifale que dans la forme qu'elle a prise avec le khalife de l'époque. Ceci apporte énormément à l'analyse mais ne permet pas de percevoir le khalifat comme une institution dynamique et en mutation. Son rôle est primordial dans la gestion urbaine, le contrôle territorial et la réalisation du projet de ville. Mais il n'est pas le seul. Depuis plusieurs années, le groupe des petits-fils, descendants directs de Cheikh Ahmadou Bamba, s'est formé et consolidé, profitant du relâchement de l'autorité khalifale et mesurant les enjeux de l'urbanisation toubienne. Ce groupe plus ou moins frustré par le règne continu des fils se cristallise face à l'irruption sur la scène politico-sociale toubienne de nouveaux acteurs bousculant de plus en plus les fondements de la légitimité et du charisme maraboutique. Les petits-fils se positionnent ainsi en valorisant leur légitimité historique et celle de leur lignage, par la promotion des quartiers qu'ils contrôlent dans l'espace urbain. La maîtrise d'un territoire donne leurs poids aux lignages et aux marabouts. À travers les khalifes de quartiers, aînés des lignages et contrôlant chacun une portion de l'espace urbain, ils deviennent également comme le khalife général des institutions de gestion foncière.

La structure charismatico-administrative qu'ils constituent avec le khalifat invente de nouvelles structures d'encadrement qui s'adaptent sans cesse à la complexification de la nouvelle société urbaine toubienne.

leur intérêt particulier pour les *daara* ou les *dahira* ; c'est aussi celui de Cheikh Tidiane Sy (1969, p. 190). Paul Pélissier, lui, parle de « structure pyramidale » qui va du khalife aux disciples en passant par une hiérarchie de « grands marabouts, parents ou fidèles de la première heure du fondateur », et d'un « grand nombre [...] de marabouts qui constituent l'encadrement direct du mouvement », p. 326.

5

La société urbaine change

Émergence de nouveaux acteurs, recomposition et reclassement des pouvoirs

L'organisation de la confrérie mouride basée sur le rapport de domination du corps maraboutique sur la masse des disciples est trop manichéenne et ne correspond plus tout à fait à la réalité. Cette confrérie présentée comme rurale semble changer pour réaliser son rêve de ville et parce que son projet urbain s'est réalisé. Le rêve n'est pas le même pour tous les acteurs, les moyens de le réaliser aussi. La relation marabout-disciple qui fonde le mouridisme apparaît plus complexe avec l'urbanisation. L'encadrement du disciple devenu habitant ou propriétaire à Touba est assuré par une hiérarchie d'institutions qui s'interpénètrent et s'entremêlent, avec des légitimités anciennes ou nouvelles, conquises, voire usurpées, exercées ou déléguées. Ces institutions de gestion urbaine s'échelonnent du khalife général aux chefs de villages en passant par les khalifes de quartiers et de multiples acteurs qui gravitent autour. De plus en plus, la nouvelle société urbaine confronte d'un côté le corps maraboutique traditionnel, gardien de la mémoire symbolique qui constitue sa source principale de légitimité, et de l'autre, des forces réfractaires accolées à l'institution khalifale en mal d'autorité et quelque peu dépassée par l'urbanisation. Ainsi, à l'approche de la fin du règne des fils (il en reste deux), les petits-fils qui se positionnent pour la succession s'opposent à l'émergence dans les affaires khalifales des exclus de la mémoire, constitués de ces divers acteurs qui tentent de s'imposer surtout par leur activisme et leurs capacités de mobilisation financière au service de la construction urbaine. L'urbanisation toubienne et la société qui en est issue représentent une forme de sécularisation d'une confrérie musulmane qui a conçu un encadrement adapté au milieu rural, et

qui désormais se heurte à une société urbaine complexe, dans laquelle jouent des acteurs aux intérêts divergents.

Parmi les nouveaux acteurs, le Conseil rural, organe de direction de la collectivité locale que Touba est devenu. L'action du Conseil et de son président marque, par ailleurs, l'intrusion de logiques étatiques d'encadrement dans lesquelles cependant, l'autorité maraboutique tente de se reclasser. Mais la participation de l'État à l'encadrement de la ville est l'aboutissement de stratégies élaborées avec ruse et appliquées progressivement pour intégrer Touba à l'espace national, ou pour ne pas en perdre entièrement le contrôle. En outre, la capitale des mourides est l'un des domaines d'application du « contrat social » qui a toujours sous-tendu les relations entre la confrérie et l'État. Ces relations s'émiettent de plus en plus en rapport avec l'affaiblissement du pouvoir khalifal et la fragmentation du corps maraboutique et de l'État.

Par ailleurs, l'État ne peut exister qu'à travers des interactions avec la société. Et dans cette perspective, les mourides sont au Sénégal les éléments prédominants d'une société civile dont l'autonomie se mesure à l'aune de la dynamique urbaine toubienne.

Une complexification progressive de l'encadrement liée à la gestion urbaine

Si les pouvoirs symbolique, spirituel et temporel sont incarnés par la seule personne du khalife, ils font cependant l'objet de plusieurs délégations dont les formes et les mécanismes de fonctionnement sont très divers selon les khalifes, leur époque, leur personnalité. Pour cette raison, il est difficile de parler d'« organigramme de l'institution khalifale¹ », qui serait alors une structure figée, reproduite par chaque khalife. Mais le khalife est traditionnellement² assisté par toute une cour de *beuk-nèkk*³, dont on a souvent sous-estimé le rôle, de son entourage familial ou matrilignager, de *diawrigne* (représentants) dans les *daara*, les grandes villes et à l'étranger, de person-

-
1. El-Hadj Ndiaye, *Le Système d'organisation sociale...*, op. cit., p. 65. Selon lui, cet organigramme repose essentiellement sur deux structures : le service du protocole et le secrétariat général. Il fait également cas d'un « secrétaire chargé des affaires religieuses », d'un « secrétaire financier (qui) assure la gestion du budget de l'institution ».
 2. Surtout à partir du second khalifat.
 3. Le terme exprime littéralement l'intimité, la proximité des chambres du maître et de son *beuk-nèkk*.

nalités ou disciples de la confrérie à qui il confie des fonctions importantes⁴, et plus indirectement des présidents de *dahira*⁵. Mais l'institution khalifale a connu une complexification progressive pour faire face à celle de la confrérie mouride et surtout à l'encadrement urbain. Chaque khalife a été confronté aux besoins de son époque et a marqué la confrérie de son empreinte. La personnalité de chaque khalife déteint sur l'institution, la confrérie et la ville. Les khalifats se sont déroulés dans des contextes extérieurs et intérieurs divers, et correspondent à des périodes différentes de l'évolution de la confrérie. Si les deux premiers khalifats se sont moins préoccupés de la gestion foncière, le troisième et le cinquième en cours ont été confrontés à l'évolution accélérée, au fractionnement de la nouvelle société citadine toubienne et de son rapport au sol urbain⁶.

La gestion urbaine en invention : l'autorité de l'institution khalifale se relâche

Le premier khalifat (1927-1945) est le moins connu. Mis à part les problèmes liés à la succession⁷ et son rôle dans la relance de la conquête foncière⁸, son fonctionnement n'a nullement été analysé dans la littérature sur la confrérie. Cela s'explique par le nombre limité d'études scientifiques sur cette période de la confrérie. Et pourtant, c'est le khalifat qui a vu la relance de la territorialisation, l'obtention de la concession foncière de Touba, l'institutionnalisation du *magal* (pèlerinage), les débuts de la construction de la mosquée, etc.

L'institution khalifale a toujours été dans une certaine mesure une affaire familiale, voire matrilignagère. Pendant le premier khalifat, Serigne Mouhamadou Moustapha (1887-1945) était surtout entouré de son fils Cheikh Mbacké, et ponctuellement de son frère et cousin maternel, Serigne

4. Le « secrétariat général » est « considéré comme le «cerveau de l'institution khalifale» ». «Il est essentiellement composé du point de vue humain de quelques secrétaires-conseillers chacun s'occupant d'une tâche précise : le secrétariat assure les correspondances du khalife général et veille à l'application et au suivi des décisions khalifales ». El-Hadj Ndiaye, *Le Système d'organisation sociale...*, *op. cit.*, p. 66.

5. L'organisation du grand *magal* est également l'une des fonctions les plus importantes de l'institution khalifale.

6. J'ai sauté le quatrième parce que son règne a été trop court pour être vraiment marquant.

7. Cf. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, *op. cit.*

8. Cf. Péliissier, *Les Paysans du Sénégal...*, *op. cit.*

Bassirou Mbacké⁹. Il n'y avait cependant aucune fonction particulière qui leur était dévolue. L'image de héros du khalife et le grand prestige de son fils sont sans doute les faits marquants de l'institution khalifale pendant cette période. Pour ce qui concerne Touba qui n'était alors qu'un village-mosquée de quelques centaines d'habitants constitué par Darou Khoudoss, seule la fonction de chef de village existait. Cette fonction qui a été créée ou reprise par les autorités coloniales pour la collecte de l'impôt *per capita*, les nécessités de la distribution ou de la réquisition de vivres, le recrutement forcé de travailleurs ou de soldats, a pris un sens particulier dans le village maraboutique. Elle dispose désormais d'un pouvoir foncier délégué par le marabout. Avec le peuplement de la ville, son rôle semblait à l'époque appelé à se développer. Le fait que la fonction ait été confiée à un cousin maternel du khalife souligne l'importance du lien matrilinéaire dans la société maraboutique.

C'est durant le règne de Falilou Mbacké (1945-1968) que l'institution se dote de « rôles » et d'instances de gestion véritables. La dénomination de ces instances relève de références organisationnelles modernisantes adaptées de sphères et de réalités extérieures à la confrérie. C'est le cas notamment du « secrétaire général », du « secrétaire chargé des affaires religieuses » et du « secrétaire financier » dont font état El-Hadji Ndiaye et plusieurs autres chercheurs. La fonction de « secrétaire » (général, particulier ou attaché à un poste) n'est cependant pas une structure figée et reproduite par tous les khalifes. Les secrétaires n'ont pas eu le même pouvoir pendant tous les règnes, et ils ne peuvent donc être considérés comme ayant toujours été les « cerveaux de l'institution khalifale¹⁰ ». Ils géraient les relations avec l'État et avec les mourides disséminés dans les villes et regroupés dans les *dahira*. C'est également eux qui s'occupaient de ce qu'on pourrait appeler « l'entreprise khalifale », touchant à toutes les activités productives, autant agricoles que commerciales, et bénéficiant de larges faveurs étatiques. Une autre fonction importante des secrétaires était l'organisation du *magal* de Touba dont la préparation requiert de la méthode et des moyens. En outre, l'arrivée dans la direction confrérique d'intellectuels ou de personnalités instruites est une tendance qui a commencé pendant le règne de Serigne Falilou. Si cette période correspond à une phase de dissémination de la confrérie dans les villes, l'invention du *dahira* comme structure reproduisant le lien de solidarité en ville est peut-être un des signes de l'ouverture urbaine de la confrérie et de sa « modernisation ». Ce khalifat correspond également à la naissance d'une vraie conscience de ville. Les premiers lotissements et

9. Frère par leur père et cousin par leurs mères. C'est lui qui a supervisé les travaux de construction du tronçon de rail Diourbel-Touba en 1931.

10. El-Hadj Ndiaye, *Le Système d'organisation sociale...*, op. cit., p. 65.

infrastructures urbaines datent de cette époque. La fonction qui « colle » à cette mutation est principalement celle de chef de village qui se confirme comme étant le pilier de la gestion foncière urbaine naissante. Les nombreuses parcelles produites lors du lotissement de Serigne Cheikh à partir de 1959, et les appétits qu'elles suscitent, propulsent le chef de village de Touba-Mosquée au devant de la scène, et en font l'un des dépositaires du pouvoir khalifal.

Mais la gestion urbaine en invention confirme également la primauté du lien matrilineaire dans le choix des hommes. C'est souvent un cousin maternel du khalife qui est fait chef de village. Le choix de la famille maternelle pour le contrôle spatial est une donnée commune au deuxième et au troisième khalifat. Il est lié au fait que le khalife est le chef d'un matrilignage qui contrôle un quartier de la ville, avant même d'être l'autorité suprême de la confrérie. En cela, il est le détenteur d'une double vision territoriale, à la fois globalisante et restreinte au quartier. C'est cette dernière qu'il a confiée pour mieux se conformer à la première. On peut imaginer qu'un khalife n'ait jamais eu à contrôler un quartier de la ville avant son règne. Il épouserait tout de même cette double vision territoriale en exerçant comme tout khalife une autorité spécifique sur Touba-Mosquée. Mais le khalife sera toujours le chef d'un matrilignage, l'âge étant le seul critère donnant droit au pouvoir autant au sein du lignage que dans la confrérie. À moins qu'un arbitrage différent soit un jour imaginé et appliqué, ce qui me semble en l'état actuel improbable.

Au total, avec le khalifat de Serigne Falilou, l'institution se transforme progressivement intégrant, d'une part, les besoins de la construction et de l'encadrement de la ville de Touba et, d'autre part, la gestion des ressources économiques ainsi que de la clientèle politique et religieuse.

Avec Serigne Abdoul Ahad, troisième khalife de la confrérie (1968-1989), l'institution khalifale et son mode de fonctionnement ont connu plusieurs innovations dont l'une des plus importantes est sans doute le choix d'un « porte-parole » au sein du corps maraboutique et dans un matrilignage autre que le sien. La désignation de Serigne Moustapha Bassirou à cet autre poste de l'institution khalifale peut être vue comme l'association volontaire d'un khalife en mal de légitimité (parce que peu connu) avec un des marabouts les plus influents de la confrérie. La nomination de Serigne Moustapha Bassirou peut représenter également une sorte de compensation pour un matrilignage dont le chef devait être le troisième khalife selon l'ordre de succession, s'il n'était pas mort trois ans avant¹¹. Les deux raisons

11. Serigne Moustapha Bassirou est l'héritier de Serigne Bassirou, troisième fils de Cheikh Ahmadou Bamba, et devant donc succéder à Serigne Falilou. Mais il est mort en 1966, trois ans avant lui.

ont sans doute motivé le choix. Et cela n'est peut-être qu'un élément d'une stratégie plus globale qui consiste à associer les autres lignages pour asseoir son pouvoir¹². Plusieurs fonctions leur avaient en tout cas été confiées. Parmi elles, le poste stratégique de chef de village de Touba-Mosquée et le secrétariat aux affaires religieuses. Mais ce khalifat n'a rompu ni le soutien du *keurou ndèye* (maison maternelle) ni le choix pour la fonction importante de « secrétaire particulier », de disciples hommes d'affaires ou intellectuels¹³ n'appartenant pas à la famille maraboutique.

Par ailleurs, le khalifat de Serigne Abdoul Ahad, par rapport au précédent, a moins distingué l'encadrement de la confrérie et celui concernant strictement la ville de Touba. Celle-ci était le principal instrument de mobilisation citadine. La gestion des finances confrériques se confondait largement aux investissements khalifaux en ville. C'est là le signe que la confrérie est désormais toute tournée vers la construction de la ville devenue son point de mire.

Mais le pouvoir foncier khalifal s'exerce de manière indirecte et décentralisée avec une sorte de légitimité secondaire des descendants de *cheikh* et fondateurs de villages-satellites. Il ne s'applique réellement et quotidiennement que sur le quartier de Touba-Mosquée par sa délégation au chef de village qui va prendre au sein de l'institution une importance capitale. Les terres qu'il contrôle décuplent avec les nombreux lotissements qu'il supervise et dont les plans lui sont remis à terme. Il codifie ensuite les règles qui doivent sous-tendre son rôle de distributeur des parcelles.

Après un court intermède, Serigne Saliou est depuis 1990 le nouveau khalife de la confrérie. Ce khalifat constitue de par sa structuration interne, une sorte de retour en arrière. En effet, le mode de fonctionnement a des similitudes importantes avec celui du premier khalifat qui avait vu « le père et son fils » gérer les affaires de la confrérie. De même, un esprit d'autonomisme plus fort par rapport à l'État peut être observé pendant les deux khalifats. Mais la comparaison s'arrête là. Les contextes ne sont pas les mêmes. La confrérie a désormais projeté toutes ses composantes à Touba. Et celles-ci s'approprient le fait urbain, chacune avec ses aspirations particulières et ses pratiques pour les atteindre. L'encadrement khalifal est donc

12. Les exemples de Serigne Moustapha Saliou, Modou Mamoune Niang, Modou Awa Balla Niang, Thierno Diaw vont dans ce sens. Le premier est issu d'un matrilignage qui n'est pas encore au khalifat, et les trois autres de lignages de *cheikh* non Mbacké-Mbacké. Leur choix par Serigne Abdoul Ahad a conforté en retour la position de leur lignage dans la ville, et sur un plan purement personnel, ils ont tissé depuis lors un réseau de relations dont ils tirent des avantages.

13. C'est Dame Dramé qui fut le secrétaire particulier de Serigne Falilou. Abdou Karim Fall, député (il fut vice-président de l'Assemblée nationale) et homme d'affaires, a détenu cette fonction pendant le khalifat de Serigne Abdoul Ahad, suivi de maître Lô, avocat à la cour, durant le court khalifat de Serigne Abdou Khadre.

appelé à se complexifier s'il ne veut pas échapper à tout contrôle. Et une ou deux grandes figures ne peuvent plus dominer les jeux politiques sans contestation. Les personnalités également sont différentes. Celle de Serigne Cheikh Mbacké, fils du premier khalife et petit-fils le plus âgé de Cheikh Ahmadou Bamba n'est en rien comparable à celle de Serigne Moustapha Saliou (fils du khalife actuel), plus jeune, moins charismatique, mais possédant des qualités certaines pour la gestion moderne. En outre, une différence importante par rapport au montage institutionnel du premier khalifat réside dans le fait que Moustapha Saliou n'est pas l'aîné de son père. Cela est une innovation et une entorse au droit d'aînesse qui est pourtant une loi qui régit largement la détention du pouvoir dans la confrérie et à Touba.

D'un autre côté, si *a priori*, le symbolisme khalifal est le même pour tous les khalifes, le premier successeur du fondateur a acquis dans le contexte particulièrement difficile qui est celui de son règne une image presque héroïque, et un prestige immense que porte encore sa famille. Le khalife actuel semble quant à lui dépassé par la complexité de la société urbaine qui produit des hommes et des comportements plus divers. Son attitude semble en effet être plus conforme au temps « rural » de la confrérie pendant lequel l'encadrement khalifal à Touba se réduisait au contrôle d'un groupe restreint de disciples dévoués, dans un village de taille modeste. La dichotomie « rural-urbain » n'est pas évidente dans la vie de la confrérie. En jouant un rôle primordial dans la production arachidière, les mourides ont construit la grande mosquée de Touba et plusieurs infrastructures de la ville. Le « rural » a été au service de la construction urbaine.

L'âge et l'état de santé du khalife sont également des paramètres importants pour l'efficacité de l'institution. Et le « temps urbain » correspond également à une évolution de l'âge des khalifes. Plus la confrérie se sécularise, plus l'âge du khalife à l'accession est élevé. Le premier khalife avait 40 ans en accédant à la tête de la confrérie, le second 58, le troisième 56, le quatrième et le cinquième, 76. Mais c'est surtout l'âge à la mort du khalife qui influe sur la santé de l'institution. Les quatre derniers khalifes sont tous morts autour de 80 ans. Excepté pour le troisième khalife (Serigne Abdoul Ahad), les fins de règne correspondent à des relâchements dont les révélateurs les plus importants sont l'absence d'investissement pour la ville et l'autorité de l'institution.

Le dispositif institutionnel est complexe et difficile à cerner dans le khalifat actuel. Dès le début, le khalife avait décidé de ne confier aucune fonction précise à qui que ce soit. Des missions ponctuelles devaient être dévolues aux personnes choisies. Complètement détaché des choses de la confrérie globale et de celles de Touba dans lequel il ne séjournait pas beaucoup, il ne pouvait appréhender du jour au lendemain toute sa complexité. Il n'a donc pas eu l'embaras du choix pour ses hommes de confiance. Il n'a

pris que ceux qu'il connaissait, quelles que fussent leurs compétences. Parmi ceux-ci, son fils Serigne Moustapha Saliou qui s'est imposé depuis 1991 comme la clé de voûte du dispositif de gestion de la confrérie. Porte-parole du khalife à plusieurs occasions, chef du protocole lors des cérémonies religieuses et surtout officielles, maître d'œuvre des grands chantiers de la confrérie (restauration de la grande mosquée et du mausolée de Cheikh Ahmadou Bamba, installation de canalisations pour l'assainissement), il représente la confrérie dans les grandes rencontres internationales auxquelles elle est conviée (Conférence Habitat II des Nations unies, Istanbul). Pour avoir accumulé autant de prérogatives, il fait parfois l'objet de vives critiques de la part de plusieurs groupes ou individus évoluant autour de l'institution khalifale. Souvent décrit comme un personnage très intelligent, ouvert au monde moderne, parlant couramment l'arabe, il s'était fait des ennemis en se constituant comme l'interlocuteur de l'État, ne laissant que rarement son père au contact direct des politiciens locaux ou nationaux¹⁴ qui veulent le manipuler pour leurs intérêts.

Mais la gestion urbaine continue d'occuper une place primordiale dans l'encadrement khalifal. L'essentiel de l'institution lui est désormais consacré. Autant les composantes traditionnelles de l'institution khalifale que les nouveaux acteurs interviennent directement ou indirectement, selon les opportunités ou par trafic subtil d'influence dans l'encadrement khalifal à Touba. Cet encadrement se conforme aux nouveaux besoins de gestion foncière liés aux nouvelles parcelles produites entre 1994 et 1997, à la nécessité de la construction urbaine, au fonctionnement de la ville, à son entretien. L'étendue de ces domaines d'action et leur diversité ont sans doute pour conséquence des mutations et des innovations incessantes, fulgurantes, étourdissantes, qui bouleversent l'institution et la fragilisent, intègrent de nouveaux acteurs ou imposent aux anciens de nouveaux comportements.

Le cadre théorique le plus pertinent pour analyser les logiques et les comportements des acteurs est sans doute celui qui oppose, d'un côté, les tenants de la mémoire, c'est-à-dire ceux qui se réclament de l'héritage de Cheikh Ahmadou Bamba par sa filiation biologique directe ou indirecte, et, de l'autre, les forces réfractaires qui bousculent cette mémoire et tentent d'acquérir des parcelles de pouvoir. Ces nouveaux acteurs de la société

14. La dernière fois que les politiciens ont eu accès à lui, mis à part les délégations officielles et autres regroupements de partis en vue d'un but ponctuel, on le disait en disgrâce auprès de son père. Ousmane Tanor Dieng, chef du Parti socialiste au pouvoir avait été reçu pour la première fois par le khalife. En outre, certains politiciens de l'entourage du khalife ont réussi à faire inviter le couple présidentiel pendant tout un week-end. Plus récemment, à la veille des élections législatives de mai 1998, tous les grands chefs de partis se sont succédé chez lui pour afficher leurs prétendues bonnes relations, qui sont parfois comprises par les mourides comme un soutien électoral. Et on se demande où est passé son ange gardien.

urbaine que j'appelle les « exclus de la mémoire » ont, avec la concentration toubienne et la proximité, voire le voisinage, découvert la réalité de l'autorité maraboutique. Leur intégration dans l'institution khalifale dont ils connaissent désormais la plupart des secrets leur donne l'opportunité de s'affirmer avec d'autres formes de légitimité. Leurs principaux instruments sont la construction et la gestion urbaines.

Les nouveaux acteurs se positionnent face aux « petits-fils » : Touba, champ de confrontation

Parmi ces nouveaux acteurs qui s'appuient sur la légitimité khalifale pour conquérir des parcelles de pouvoir, figurent les *dahira*. Ces structures venues des villes sénégalaises et de plus en plus de l'étranger s'approprient le rêve de ville et s'imposent par leur zèle, bousculant ainsi dans une certaine mesure les fondements de l'autorité dans la ville de Touba.

Par ailleurs, si certaines fonctions (les « secrétaires » et autres « porte-parole ») relèvent de codes culturels extérieurs à la confrérie, d'autres suggèrent un vocabulaire propre reflétant mieux le fonctionnement interne et l'imaginaire liés à l'institution khalifale. C'est le cas du *beuk-nèkk* qui semble être un élément de continuité pendant les cinq khalifats qu'a comptés la confrérie mouride depuis la mort de son fondateur.

Les beuk-nèkk : malaise dans la maison khalifale

Le *beuk-nèkk* était une sorte de valet de chambre auprès des souverains des royaumes wolof. Son rôle dans les cours royales était fondamental. Il assurait le bon fonctionnement du palais et servait de tampon entre le souverain, ses épouses, ses enfants, ses courtisans. C'est lui qui détenait toutes les clés de la maison et gérait la nourriture. Il connaissait tous les secrets, ceux concernant les rapports entre le souverain et son royaume, sa vie familiale, ses faiblesses, ses souffrances. Du fait de ce rôle central dans la maison du roi, le personnage du *beuk-nèkk*, selon sa loyauté ou ses ambitions, pouvait être bénéfique ou dangereux pour le pouvoir¹⁵.

La fonction de *beuk-nèkk* a donc une signification ancienne liée aux pouvoirs wolof. Elle a été reprise par le pouvoir maraboutique, qui, dans une certaine mesure, fonctionne comme les anciennes cours royales. Le *beuk*

15. Les termes de *bokk-nèkk* (« partager une chambre ») et *bouki nèkk* (« hyène de la chambre ») sont des déformations ironiques de *beuk-nèkk* qui expriment la perception que l'on a de la personne qui occupe la fonction. Le *bokk-nèkk* est un *beuk-nèkk* qui concurrence le roi ou le marabout, tandis que le *bouki-nèkk* est un parasite qui profite de sa fonction. (Informations fournies oralement par Lamane Mbaye le 25-09-1997.)

nèkk est une personne choisie par le marabout pour être son aide personnel, sa garde rapprochée, son service du protocole, l'intendant de la concession. Il n'est pas tout cela à la fois, mais il peut combiner certains rôles selon la position du marabout à l'échelle socio-politico-religieuse, et selon ses besoins. Tous les marabouts mourides en ont un. Il est souvent de condition sociale modeste. Il s'agit en général d'un garçon d'âge adulte, confié par un disciple au marabout, éduqué par celui-ci depuis son jeune âge. Il est souvent son homonyme et est surtout choisi pour sa discrétion, sa loyauté et sa politesse. Dans les maisons maraboutiques, il doit en outre libérer le marabout de certaines contingences matérielles pour lui permettre de s'occuper de choses spirituelles : toujours préparer la voiture, faire le thé ou le *café-Touba*¹⁶ du marabout, régler les tours des épouses¹⁷, gérer les dépenses quotidiennes, etc. Dans le contexte maraboutique, sa soumission doit être irréprochable, parce qu'il est d'abord un disciple qui espère la reconnaissance du marabout, synonyme pour lui de paradis assuré. Au bout d'un certain nombre d'années (cinq à quinze), le marabout lui prépare sa « sortie », en lui trouvant une épouse à ses frais et du travail. Plusieurs *beuk-nèkk* ont obtenu de leur marabout, le financement de leur installation à l'étranger, ou de leurs commerces dans les villes sénégalaises. Ainsi, si les cours royales wolof sont à l'origine de la fonction, les marabouts mourides l'ont bien intégré dans leur dispositif d'encadrement.

Les khalifes généraux sont entourés à Touba de plusieurs *beuk-nèkk*. La distribution de leur rôle dans l'institution khalifale n'est pas toujours précise ni figée. Leur action est surtout liée au protocole ou à des tâches ponctuelles. Mais avec l'encadrement urbain, leurs attributions se diversifient et sortent du cadre traditionnel que constituent la concession khalifale et ses besoins de fonctionnement. Ils sont ainsi de plus en plus appelés à gérer les biens fonciers. C'est un *beuk-nèkk-toureundoo*¹⁸ qui avait été chargé de la gestion des parcelles issues du nouveau lotissement et situées vers l'ouest (à hauteur de Dianatoul Mahwa). L'étendue de son pouvoir et la considération que le khalife avait pour lui ont été révélées lors d'un conflit foncier qui a éclaté en novembre 1996, et qui l'a opposé au fils même du khalife, Serigne Moustapha Saliou. Le *beuk-nèkk*, après avoir du jour au lendemain conquis des pouvoirs exorbitants, a été courtisé par toute la ville pour le contrôle qu'il exerce sur les nouvelles ressources foncières. L'autre protagoniste est

16. Le café-Touba désigne une préparation assez particulière du café qui lui donne un goût et un parfum différents de ceux qu'on consomme ailleurs. On peut souvent en boire au petit déjeuner et à l'occasion des cérémonies familiales ou religieuses.

17. Le marabout en a très souvent plusieurs. Quatre est la norme islamique qu'on ne peut dépasser, mais certains marabouts en ont beaucoup plus. Les épouses ont chacune droit à un « tour » avec le marabout, et c'est le *beuk-nèkk* qui est chargé de tout organiser.

18. *toureundoo* est le terme wolof qui désigne le filleul portant le même prénom que son parrain.

soupçonné de vouloir accaparer tous les pouvoirs, plaçant des fidèles aux postes stratégiques, contrôlant les appels téléphoniques, les demandes d'audience, participant même au montage des images du pèlerinage annuel par la télévision nationale. Les fondements biologiques du charisme et de l'autorité maraboutiques montrent ainsi leurs limites face à la montée d'acteurs dont l'émergence a été rendue possible par leurs ambitions propres mais également par l'action du khalife. En effet, celui-ci tient à travers le pays des centaines de *daara* peuplés d'enfants et d'adolescents dont certains ont grandi à ses pieds et lui sont très attachés. Lui-même le leur rend bien en les considérant comme ses fils¹⁹. Ses propres enfants sont souvent confiés à d'autres. La plupart des *beuk-nèkk* sont issus de ces *daara*. Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient autant d'influence sur lui. Certains d'entre eux constituent les meilleurs alliés des particuliers pour l'acquisition de parcelles dans les nouveaux lotissements. Ce nouveau type de courtisans a ainsi trouvé dans la gestion urbaine l'occasion de se déployer en dehors de la maison maraboutique et de s'approprier des parcelles de pouvoir dans la ville.

Le conflit entre le *beuk-nèkk* et le fils du khalife a également révélé l'existence d'une conscience collective chez les autres petits-fils de Cheikh Ahmadou Bamba qui se sont sentis menacés dans leurs privilèges et le respect qu'on leur doit. C'est le plus âgé d'entre eux qui a alors pris les devants pour concilier les positions des uns et des autres, convainquant Serigne Moustapha Saliou de renoncer à son exil vers Dakar. Le retour de celui-ci a coïncidé avec le départ du *beuk-nèkk*²⁰, et constitue la fin de l'épisode appelé de « la disgrâce » de Serigne Moustapha Saliou. Mais le malaise khalifal n'en est pas apaisé pour autant. Des conflits plus graves ont par la suite révélé des lignes de rupture plus profondes entre les petits-fils et plusieurs types d'acteurs dont le khalife a fait ses instruments pour l'encadrement et la construction urbaines, leur donnant ainsi de nouvelles formes de légitimité qui excluent le recours à la mémoire.

Les nouveaux *dahira* face à l'urbanisation de Touba : appropriation du projet et des pouvoirs

Le *dahira* est la structure par laquelle l'émigration massive et l'implantation des mourides vers les villes à partir de la seconde guerre mondiale ont

-
19. Il est de notoriété publique qu'on n'a pas le droit de crier sur un enfant ou de le punir chez ou devant le khalife. Ils sont sacrés pour lui. Certains pensent que c'est parce qu'ils n'ont pas encore de péchés contrairement aux adultes. Cela témoigne de la grande piété et du détachement du khalife actuel.
 20. Sur ce départ, deux versions circulent : l'une veut que le *beuk-nèkk* soit parti de son propre chef après avoir constaté que son protagoniste a été réhabilité ; selon l'autre version, c'est le khalife qui lui a demandé de quitter après l'intervention de certaines personnalités qui lui reprochaient son caractère hautain et autoritaire.

été encadrées. Ses fonctions, analysées par Momar Coumba Diop²¹, sont multiples. Pour les disciples venus du milieu rural, il s'agissait avant tout d'un cadre de solidarité et de cohésion nécessaire devant la dispersion, l'anonymat et l'hostilité induits par le milieu urbain. Il permettait ainsi de se retrouver à intervalle régulier pour chanter ou réciter les poèmes du fondateur de la voie, discuter entre disciples pour s'encourager et renouveler la foi, recevoir les ordres et recommandations du corps maraboutique. Le *dahira* jouait également un rôle de prosélytisme avec l'organisation de manifestations pour vulgariser la pensée de Cheikh Ahmadou Bamba et raconter ses « miracles ». Les années quatre-vingt ont vu ces manifestations prendre une grande ampleur au point de tenir en haleine toute une partie de la ville de Dakar à certaines dates. Pour le corps maraboutique, le *dahira* est surtout un instrument de mobilisation financière et politique. Il constitue la preuve de la capacité d'adaptation du mouridisme. Le charisme maraboutique et la relation marabout-disciple dont il est l'un des fondements s'accommodent ainsi de la distance alors que l'on croyait que comme dans le *daara*, cette relation ne peut fonctionner qu'avec une certaine proximité pour un contrôle direct de la clientèle et sa mise au travail. Les premiers *dahira* ont permis dans les années cinquante de relancer le chantier de la grande mosquée de Touba et contribué à l'organisation du grand *magal* (pèlerinage) de Touba. Le nombre et la diversité des *dahira* contrôlés par un marabout sont un des signes de son charisme et reflètent son poids politique et économique²². Ils sont de plusieurs types selon la logique qui a sous-tendu le regroupement de ses membres²³ : *dahira* de quartier, *dahira* créé par un marabout ou attaché particulièrement à son charisme ou à son souvenir, *dahira* d'entreprise, *dahira* professionnel, *dahira* de marché, *dahira* à l'étranger, *dahira* de ressortissants, *dahira* attaché à une manifestation particulière de la confrérie, regroupements nationaux ou internationaux de *dahira* ont encadré la sortie des mourides de leur espace vital, de leur territoire. Ils ont souvent une organisation « calquée sur celle des organisations profanes, en l'occurrence celle des administrations de type occidental²⁴ ». Un bureau est élu et est en principe régulièrement renouvelé. Leur toponymie rend souvent compte de

-
21. Une thèse de doctorat a été consacrée à ces *dahira* depuis 1980. Il s'agit de celle de M. C. Diop, sociologue à l'IFAN. Elle s'intitule *La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine, op. cit.*
 22. « Dans la logique du système mouride et du système politique sénégalais, le contrôle par un marabout d'un grand nombre de fidèles présente un double avantage. D'une part, il permet de bénéficier, chaque année, de ressources monétaires dont l'importance varie en fonction du nombre des adeptes. D'autre part, l'importance numérique des adeptes contrôlés permet de négocier avec l'État, c'est elle qui ouvre l'accès au crédit (rarement remboursé et toujours renouvelé) », *ibid.*, p. 184.
 23. Un disciple mouridé peut être membre de plusieurs *dahira* à la fois.
 24. *Ibid.*, p. 138.

l'activité de leurs membres, du milieu qui les a vu naître, du marabout qui les encadre, etc.

Avec l'urbanisation toubienne, les *dahira* continuent comme à Dakar et ailleurs à jouer leur rôle d'encadrement en milieu urbain. Mais la nouvelle tendance est à la constitution de mouvements d'envergure comptant plusieurs milliers de membres et portant un véritable projet de société. Ces mouvements développent une logique autonomiste qui a pour ambition de prendre en charge tous les besoins du disciple. Dans cette optique, Touba devient le lieu idéal qui peut et doit abriter cette société souhaitée. Les nouveaux *dahira* s'approprient de plus en plus le projet de ville et participent à la construction urbaine en investissant des fonds considérables, orientés vers l'organisation du grand pèlerinage qu'abrite la ville annuellement, la création de quartiers, les secteurs de la santé, de l'assainissement, des réseaux urbains. Désormais, la ville et ses besoins deviennent des instruments de mobilisation pour les *dahira* qui inscrivent leurs initiatives dans le cadre de l'appui à l'action du khalife. Les stratégies de mobilisation des moyens évoluent rapidement vers le captage de la manne financière de la diaspora mouride établie dans les pays d'Europe occidentale, aux États-Unis et en Afrique. L'étude des cas de *Hizbut Tarqiyya* et de *Matlaboul Fawzaiini* est révélatrice des mutations de ces structures d'encadrement, eu égard aux nouveaux enjeux qu'induit l'urbanisation accélérée de la capitale des mourides.

Hizbut Tarqiyya, un *dahira* pour le pèlerinage de Touba

Fondements idéologiques : élitisme et zèle légitimiste

C'est le *dahira* des étudiants mourides de Dakar (DEM) qui est devenu le *Daara Hizbut Tarqiyya*. Le processus de changement commence en 1978 avec la suppression de la ségrégation étudiants-sympathisants, et le début de théorisation des fondements idéologiques du mouvement. Ainsi, d'après Momar Coumba Diop, la volonté d'orthodoxie qui sous-tend les manifestations culturelles et les autres activités du *dahira* met en valeur un modèle archétypal, celui du lettré arabe : « Seuls ceux qui savent lire et écrire l'arabe sont susceptibles d'exercer le pouvoir. » Mais comment ce modèle s'est-il superposé à la référence scolaire et universitaire occidentale et française (ou au moins francophone) à laquelle le *dahira* ne peut échapper ? Pourtant cette référence est également constante, revendiquée comme un outil pour mieux domestiquer les valeurs occidentales, puis les dépasser et enfin les combattre. La superposition des modèles ou leur combinaison implique ainsi que les détenteurs du pouvoir soient ceux qui entrent le mieux dans les deux moules. Le fonctionnement du DEM ne pouvait être assuré que par ce type de

membre, à la fois outillé et conscient. Le bureau n'était ainsi composé que d'étudiants et d'anciens étudiants. Il n'était pas encore question à la fin des années soixante-dix que les sympathisants illettrés en français soient du bureau. Le *dahira* avait une image à défendre, sa propre image et celle de Cheikh Ahmadou Bamba. Il « décide de ne pas s'orienter vers la reprise des grands thèmes populaires mourides²⁵ » et de se consacrer à l'édition et à la traduction en français des écrits du fondateur, notamment de ses œuvres qui clarifient sa pensée soufie et son penchant orthodoxe : « les clés du paradis », « le viatique des jeunes » entre autres. Se considérant comme la crème et la vitrine du mouridisme, les étudiants mourides voulaient se différencier de la masse mal vue en ville et dans le milieu intellectuel, francisant comme arabisant. Dans cette optique, ils choisirent également de participer collectivement au *magal*, pèlerinage annuel pendant lequel tous les fastes sont déployés pour mettre en scène l'image de la foi, du nombre, de la puissance et de la pérennité de l'œuvre du fondateur. Progressivement, ils en feront leur sacerdoce et leur raison d'être. Complètement tombé sous le charme des étudiants et transférant à tout le *dahira* la profonde affection qu'il a toujours vouée à Atou Diagne, le khalife général accède à toutes leurs sollicitations. Le DEM bénéficie ainsi désormais de toutes les attentions et de tous les égards de la part de l'institution khalifale. Ses membres sont associés aux travaux d'impression des œuvres de Cheikh Ahmadou Bamba que la bibliothèque abrite, et mieux, on leur confie les travaux d'aménagement et de décoration du « puits de la miséricorde » (*Aïnou Rahmati*). Une stèle portant les écrits du *cheikh* concernant le puits et leur traduction en français et en anglais est imaginée et réalisée, ainsi que d'autres petits aménagements. Ces travaux ont définitivement raffermi les relations entre le *dahira* et le khalife, le premier étant considéré par le second comme une sorte d'instrument modernisant et de vitrine. Les membres du *dahira* se sentaient ainsi parrainés et protégés par l'autorité suprême de la confrérie qui se déplaçait personnellement chaque jour pour venir s'assurer du bon déroulement des travaux. En outre, la qualité des travaux a amplifié l'admiration des autres mourides pour le *dahira* qui voit le nombre de ses membres monter en flèche. Dans cette même période, le khalife les met en relation avec plusieurs personnalités importantes pour que ceux-ci puissent partager son admiration pour eux.

La carte de visite du *dahira* s'est ainsi beaucoup enrichie en quelques années. Et plus qu'un *dahira*, on voit naître un mouvement d'envergure assez importante qui touche à tout, diversifie ses ressources en diversifiant son recrutement, étend ses actions dans plusieurs domaines. Dans cette optique, le DEM réfléchit sur ses orientations idéologiques. Il choisit tout

25. M. C. Diop, *La Confrérie mouride...*, op. cit., p. 178.

d'abord de s'inscrire en dehors des logiques laïques d'encadrement en ne se déclarant pas au ministère de l'Intérieur comme une association. Son projet repose en théorie sur la volonté de servir la cause de l'islam à travers le fondateur du mouridisme dont ils pensent constituer les « élus²⁶ ». Nonobstant la part non négligeable des non-étudiants, il se définit comme une organisation d'intellectuels qui, imbus de l'instruction de l'ancienne puissance, défend malgré tout des valeurs de civilisation ancrées dans la confrérie mouride. Il se présente ainsi comme la manifestation de la victoire de Cheikh Ahmadou Bamba sur l'assimilation culturelle qui était au demeurant la nouvelle arme de domination de la puissance coloniale (la France²⁷). L'image de résistant du marabout, qui a servi le nationalisme sénégalais des indépendances, est donc reprise par le *dahira* dans ses fondements idéologiques : « Nous, nous sommes ceux qui veulent marcher comme ceci : nous maîtriserons tout ce que l'école française apprend, mais partout où on nous verra, il apparaîtra que c'est Serigne Bamba (autre nom donné au Cheikh) notre référence²⁸. »

Mais le pilier idéologique le plus important est une autre dimension du *Djebèlu*, l'acte fondamental par lequel le disciple mouride fait allégeance à son marabout et sur lequel beaucoup d'études ont été menées, notamment dans ses implications politiques, économiques et sociales. Il s'agit du *diayanté*, pacte ou engagement sacerdotal, don complet de sa personne et de ses biens pour la cause exclusive de Cheikh Ahmadou Bamba. Il est constamment rappelé, renouvelé par évocation des exemples des compagnons du prophète Mohamed qui, pour le développement de l'islam et lors de la bataille de Badar (Bedr²⁹), se sont engagés à mourir pour la nouvelle religion

-
26. « D'ici peu, ils vont apprendre leurs écritures en pattes d'araignée et leurs paroles d'oiseaux aux noirs. En ce moment-là, je les prendrai à revers et j'en choisirai une poignée qui sera plus engagée à mes côtés que les disciples qui sont dans ma propre cour aujourd'hui », aurait dit Cheikh Ahmadou Bamba à l'un de ses proches, d'après Atou Diagne.
27. « Une mise en valeur du pays, un attachement raisonné de l'indigène à notre œuvre, tel est donc l'objet de la nouvelle conquête, conquête moins rapide et brillante que la première, mais aussi féconde et méritoire, et dont l'instrument ne peut être que l'école », ou encore « C'est de la formation intellectuelle et morale de nos indigènes que dépend en majeure partie l'avenir de notre œuvre coloniale », sont les principales citations sorties par le président du *dahira* des Archives nationales du Sénégal pour convaincre ses membres de la portée de leur action.
28. Allocution introductive de Atou Diagne lors de l'assemblée générale du *dahira* le 11 mai 1996.
29. Le développement de l'islam s'est fait malgré l'hostilité des tribus arabes les plus puissantes qui voulaient rester animistes. L'évocation de la bataille de Bedr est pour les musulmans à la fois une exaltation du courage des compagnons du Prophète et un rappel d'un des miracles les plus manifestes de Dieu à leur égard. En effet, elle s'est déroulée selon la tradition islamique pendant le mois de ramadan entre 313 musulmans, presque sans armes et sans chevaux, et un millier de mécréants armés jusqu'aux dents et montés sur plus de 700 chevaux.

en échange des plus hautes grâces du paradis³⁰. Les actions zélées de Cheikh Ibra Fall, lieutenant de Cheikh Ahmadou Bamba et considéré comme l'archétype du disciple parfait, sont également souvent rappelées pour étayer les messages d'exhortation à l'attention des membres. Le principe du « faire ce qu'on ne peut pas » et du « rien n'est trop difficile » doit ainsi sous-tendre toutes les actions du *daara* dont les membres se représentent en soldats au service de Cheikh Ahmadou Bamba. L'émulation et la compétition entre les membres sont recherchées et ceux qui rechignent à la tâche ou contestent les choix sont minorisés, disqualifiés, voire bannis. Dans le même ordre d'idées, le *Daara Hizbut Tarqiyya* n'accepte pas que ses membres se définissent comme de simples mourides. Il se considère comme l'élite qui se différencie par son action zélée mesurée par le volume et la qualité des services. Il se pose ainsi par opposition au commun des mourides qui ressentent cela comme un rejet et comme de l'ostracisme. Cette opposition qui a pour objectif de créer l'image élitiste et différente du *daara* a trouvé sa manifestation extérieure avec les *baay laa*t, tenues vestimentaires qui leur sont propres. Celles-ci sont constituées de longues tuniques aux manches larges, avec une ouverture brodée au cou. Le *baay laa*t porte le nom du khalife qui leur a donné toute leur légitimité dans la confrérie et dans la ville, et son adoption est une marque d'affection et de reconnaissance à son égard³¹. Plusieurs accessoires lui sont associés, notamment le *makhtoum*, sorte de pochette en cuir de taille variable qui pend du cou jusqu'à hauteur du bas-ventre ou des cuisses, les babouches et le *kaala*, longue écharpe qui sert également à se ceindre la taille au travail. Le crâne rasé, la petite barbe et les pieds nus à Touba³² pour signifier le caractère saint de la ville font également partie de cette image. Mais depuis quelques années, *Hizbut Tarqiyya* s'est complètement identifié au pèlerinage de Touba.

Le magal, instrument de positionnement de Hizbut Tarqiyya à Touba

Le *magal*, pèlerinage de Touba se tient à la date du 18 *Safar*, deuxième mois lunaire du calendrier musulman qui correspond à l'anniversaire du départ en exil de Cheikh Ahmadou Bamba et également d'après Atou

-
30. « Verser du sang est révolu et Serigne Touba ne l'a demandé à personne. Mais nous lui donnons nos vies dans le cadre du respect des recommandations et interdits divins, et l'enracinement dans le travail qu'il a accompli pour le prophète », martèle le président de séance lors de l'assemblée générale du 11 mai 1996.
31. Son adoption est peut-être également le fait du hasard. C'est le khalife qui avait donné à Atou Diagne plusieurs *baay laa*t qu'il ne portait plus, et cette tenue portée par le chef s'est progressivement imposée comme la tenue de référence, devenue presque obligatoire.
32. Les membres de *Hizbut Tarqiyya* signifient leur respect pour la ville sainte, pour son sol, pour ses lieux sacrés en ne portant jamais de chaussures à Touba.

Diagne, responsable du *Daara Hizbut Tarqiyya*, à la fin des épreuves du *Cheikh*. Avec cette commémoration, Cheikh Ahmadou Bamba prend à revers l'idée coloniale d'« exil ». Celui-ci et les assignations en résidence surveillée sont représentés par lui-même comme des épreuves qui lui permettent d'accéder aux grâces les plus élevées. Le *magal* est donc une commémoration festive faite de chants religieux, de récitations du saint Coran, de visites aux lieux sacrés et aux marabouts. C'est aussi le « moment de se remémorer et de vivre intensément la victoire culturelle éclatante remportée par le Grand Cheikh dans son combat contre toutes les entreprises d'assimilation et d'aliénation de nos propres valeurs³³ », selon Atou Diagne qui lui donne ainsi un sens symbolique à couleur nationaliste. Il mobilise près de deux millions de disciples venus à Touba de toutes les régions du pays et de la diaspora établie à l'étranger. La ville s'est largement construite en tenant compte de cette fonction, et la vie s'y organise à son rythme. Depuis la création du *dahira*, des caravanes étaient organisées avec les cotisations des membres. Cette manière d'organiser le voyage n'était pas propre aux étudiants. Il s'agissait pour les membres des *dahira* en général de partager les vicissitudes du voyage vers Touba, de partager le même lieu d'hébergement, les mêmes visites aux lieux saints, les mêmes repas. C'est un jour en vue pendant toute l'année et tout est fait pour le préparer. Le DEM organisait une grande caravane et élisait domicile pendant les trois jours dans une concession située à l'est en face de l'esplanade de la grande mosquée. Cette maison prêtée par un marabout de la famille centrale (Serigne Abdou Aziz Bara) a ainsi abrité pendant plusieurs années, à l'occasion du *magal*, une exposition sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba, réalisée à partir du patrimoine de la bibliothèque et des supports pédagogiques utilisés lors de conférences à Dakar. Cette exposition était surtout interne mais constituait une démarche nouvelle qui devait exprimer la spécificité du *dahira* par rapport au reste de la confrérie. Elle s'adressait également aux intellectuels à qui elle voulait montrer que la culture mouride pouvait s'exprimer dans un cadre moderne. L'exposition se faisait à la belle étoile avec des panneaux sur lesquels on affichait des photographies commentées et des écrits retraçant l'histoire des relations entre la confrérie et les autorités coloniales. La signification du *magal* tenait également une bonne place dans les commentaires. Cette démarche innovante est allée en se renforçant. Sortant d'abord de la concession où le *dahira* était hébergé, l'exposition s'est ensuite donnée à voir dans des espaces publics, notamment celui réservé à la prière de la fin du ramadan et la grande bibliothèque de Touba, ou encore sur les grandes radiales surplombées de banderoles sur lesquelles on pouvait lire

33. Entretien de Atou Diagne publié dans *Sud Quotidien*, n° 928, du samedi 11 mai 1996.

tous les slogans et grands termes de prosélytisme de la confrérie³⁴. Cette occupation d'espaces publics est significative d'une nouvelle dimension prise par le *dahira* dans la ville de Touba, à travers son pèlerinage. Sa participation dans son animation n'a cessé de s'amplifier. Si, de l'intérieur, « c'était la croix et la bannière pour mettre en place l'exposition³⁵ » et satisfaire tous les besoins du *dahira* pendant cette grande manifestation, cette contribution des étudiants considérés par certains mourides comme des intellectuels suffisants, hautains et surtout issus de l'école de l'ancien colonisateur, était hautement appréciée. Elle était vue comme une raison de fierté du fait de sa touche intellectuelle et modernisante, et était brandie pour proclamer la puissance de l'œuvre du fondateur. Celui-ci avait, dit-on, fini par « conquérir tous les cœurs », même les plus résistants, ceux des intellectuels. L'extension progressive de l'animation culturelle est le fait de Serigne Abdoul Ahad, khalife de la confrérie entre 1968 et 1989.

Les travaux du « puits de la miséricorde » ont parallèlement constitué un tournant pour le *dahira* et sa relation avec le *magal*. Pour préparer le pèlerinage de l'année 1986, les étudiants mourides reçoivent du khalife, un peu en guise de récompense, une somme assez importante et chargée pour eux de symbole mystique, ainsi que certaines denrées alimentaires. L'abondance vécue pendant la manifestation de cette année-là ainsi que les prédictions optimistes du khalife sur le *dahira* (« cela ira chaque année en se développant », aurait-il dit à leur propos) sont le déterminant et le point de départ d'un *diayanté* (engagement) à toujours faire plus et mieux pour la réussite de la plus grande manifestation de la confrérie mouride et de la ville de Touba. Tous les sacrifices étaient possibles, se disaient-ils pour ne pas faire moins que cette année charnière. Ce pacte a été progressivement théorisé, étendu et est devenu la principale raison d'être de *Hizbut Tarqiyya*, ainsi que son instrument de positionnement dans l'espace confrérique et toubien. Cette commémoration a été le tremplin par lequel évoluent ses fondements idéologiques et son fonctionnement. Elle est l'occasion d'une démonstration de force perpétuelle du *dahira*, et est perçue comme le moment de mesure de son engagement déterminé et de sa fidélité. Ce principe porte aux extrêmes la recommandation de Cheikh Ahmadou Bamba de rendre grâce à Dieu par tous les moyens en ce jour.

L'assemblée générale du 11 mai 1996 a révélé le niveau d'organisation et les techniques de mobilisation et d'exhortation utilisées par le *dahira* en vue du *magal*. L'objectif d'une telle rencontre n'est pas d'effectuer le renouvellement du bureau, toute l'organisation étant désormais à la charge du

34. Tous ces privilèges étaient donnés par le khalife général qui était complètement tombé sous le charme de ces étudiants.

35. Je cite mon informateur.

diawrigne qui choisit ses hommes de confiance, et met en place des structures de pilotage. À l'intérieur du *dahira*, l'information est étroitement surveillée, retenue, distillée. Seuls les responsables peuvent et doivent informer. L'informatisation du fichier des membres et une administration pointilleuse sont les principaux éléments du contrôle serré des hommes. La mobilisation et la motivation des membres passent également par une politique de communication interne qui met en exergue les réalisations, les donne à voir à l'aide principalement d'une dynamique commission audiovisuelle, donnant ainsi l'impression d'appartenir à un mouvement d'avant-garde et de grande portée. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication sont constamment instrumentalisées pour moderniser le fonctionnement et conformer l'image du *dahira* à celle de Cheikh Ahmadou Bamba. Le rôle de pionnier de *Hizbut Tarqiyya* est confirmé par la création d'un site web dont le contenu est révélateur du projet universaliste de la Mouridiyya et d'une volonté affichée de promouvoir le message de Serigne Touba à travers Internet. Les mourides se positionnent ainsi dans la bataille du contenu et des savoirs qui est la seule qui vaille dans le contexte de la mondialisation.

Toute l'organisation est désormais tournée vers le *magal*. La décision de préparer le prochain au lendemain du précédent est l'instrument théorique de ce choix. L'analyse du bilan financier et patrimonial d'une année entière permet d'appréhender les systèmes de mobilisation et le volume des fonds consacrés aux investissements.

Trois objectifs majeurs étaient assignés au *dahira* dès le mois de juillet 1995 pour la préparation du *magal* 1996. Le premier était de préparer les lieux d'accueil et d'hébergement ainsi que les loges et les abris pour qu'ils soient fin prêts à accueillir les centaines de milliers de membres et autres pèlerins. Tous les travaux réalisés dans le cadre de la construction d'un immense centre culturel du *dahira* et d'un quartier en construction autour de lui sont intégrés dans ce registre, de même que les constructions réalisées dans la concession du khalife général. Cette préparation progressive s'étendant sur onze mois comprend également certaines dépenses de fonctionnement ou celles liées à d'autres manifestations de la confrérie. Entre septembre et novembre 1995, les préparatifs des lieux d'accueil ont mobilisé la somme de 60 373 880 francs CFA. Entre novembre 1995 et janvier 1996 : 72 750 125 francs CFA. Entre janvier et mars 1996 : 77 460 245 francs CFA. Entre mars et mai 1996 : 112 155 545 francs CFA. Au total, jusqu'à l'assemblée générale, 322 740 000 francs CFA ont été dépensés pour ce registre.

Le second objectif est de constituer une importante quantité de biens servant le jour du *magal* à la nourriture des membres du *dahira* et de certains pèlerins. Dans cette optique, une opération dite « Patrimoine » est solennellement lancée, en concomitance avec le premier objectif. Des bœufs, des

moutons, du riz, du mil, de l'huile et du sucre pour une valeur de 35 305 860 francs CFA ont été rassemblés entre septembre et novembre 1995. Le bimestre suivant a permis de collecter pour une valeur de 28 530 840 francs CFA, des condiments aussi divers que la tomate, la moutarde, les olives, le poivre, la farine, le vinaigre, etc. Les troisième et quatrième bimestres consacrés à l'hygiène, à l'approvisionnement en eau, aux médicaments, entre autres, ont mobilisé la somme de 35 683 570 francs CFA. Une opération « un membre-un mouton » est lancée et a permis de collecter la somme de 41 750 405 francs CFA. Enfin, un besoin de 11 000 poulets est identifié et la somme de 8 millions de francs CFA mobilisée en quatre mois.

Le troisième objectif est une contribution que le *dahira* alloue à la mosquée, chantier permanent des mourides, à la suite d'un appel lancé par le khalife à toute la confrérie pour sa rénovation. Trente-trois millions de francs CFA ont été remis dans ce cadre.

Une partie de ses ressources provient de contributions des membres qui rivalisent de générosité. La précision des informations que le *dahira* détient sur chacun d'eux lui permet d'identifier les plus volontaires et leurs possibilités pécuniaires respectives. Les cotisations régulières et obligatoires de chaque membre mises à part, des « sas » (contributions fixées d'autorité par la *dahira*) modulés selon les moyens de chaque membre sont déterminés en relation avec les plans d'action et les projets qui sont présentés comme des formes de préparation du *magal*.

Outre ces ressources provenant des membres, le *dahira* tient d'innombrables autres sources de financement à travers des « télécentres », des boutiques, un centre commercial, une station d'essence et surtout des périmètres irrigués dans la vallée du fleuve Sénégal : il s'agit de ceux de Ross Béthio et de Keur Momar Sarr qui s'étendent sur plusieurs centaines d'hectares et qui bénéficient des techniques d'irrigation les plus pointues. Pour la maintenance des motopompes, les travaux de plomberie, les semences et les intrants, 30 205 905 francs CFA ont été dépensés en 1996.

Les ressources financières du *dahira* sont impressionnantes au regard de la misère ambiante et de l'impécuniosité qui touche la majorité des Sénégalais. En 1996, à deux mois du *magal*, 652 907 620 francs CFA avaient déjà été investis pour sa préparation. Mais ces ressources ne traduisent en dernière analyse que la qualité des ressources humaines et leur niveau d'engagement. Celles-ci sont incalculables. Le *dahira* développe un esprit d'indépendance et d'autonomie qui est nécessaire dans son montage idéologique pour faire valoir le fonds et « les valeurs culturelles que charrie le mouridisme. C'est cette ligne directrice autour de laquelle s'ordonne tout

le système d'éducation de *Hisbut Tarqiyya*³⁶ ». Les chimistes, physiciens, ingénieurs, aménagistes, spécialistes en communication, membres du *dahira* sont imbus de cette culture d'autonomie.

Atou Diagne est placé à la tête de la Direction générale qui compte des dépendances comme le secrétariat permanent et le secrétariat de direction. Il coordonne toutes les cellules nationales et internationales du mouvement. La Direction générale est chargée de la mobilisation et de l'exhortation des membres à travers un discours théorique sur l'engagement du mouvement et des plans d'action et d'investissement. Elle centralise également les finances. L'origine des ressources et les méandres de l'organisation sont considérés comme faisant partie de leurs « mystères³⁷ », de même que le nombre de membres ou de cellules.

Hisbut Tarqiyya crée son quartier

Si *Hisbut Tarqiyya* a fait du *magal* son instrument de positionnement dans la confrérie, le siège de sa cellule-capitale est la traduction spatiale de ce choix à Touba. Si la première cellule a été celle de Dakar, elle a été supplantée par celle de Touba qui depuis 1992 s'est développée de manière fulgurante, symbolisant l'appropriation par le mouvement du rêve devenu projet de ville. Plus qu'un siège, c'est tout un quartier que construit *Hisbut Tarqiyya*. Une grande concession avec un mur d'enceinte en constitue le centre névralgique. Une grande entrée débouche sur un espace vert qui scinde en deux le domaine. Vers l'est et au premier plan, se dressent les bureaux et salles réservés à la cellule de Touba ainsi que les locaux abritant une cuisine industrielle. Sur le coin nord-est, un espace clos est réservé aux femmes du mouvement qui tiennent une place importante durant le *magal*. Le flanc ouest abrite les bureaux de la Direction générale, une infirmerie, de même que deux immenses salles de conférences richement décorées et meublées. Ces infrastructures d'un luxe impressionnant sont réalisées pour accueillir les milliers de membres du mouvement pendant le pèlerinage. Mais l'ensemble fonctionne toute l'année et donne l'impression d'un camp retranché dans lequel les « agents », imperturbables, vaquent à leurs occupations. En dehors du mur d'enceinte, des ateliers de menuiserie (métallique et bois) bien équipés construisent à longueur d'année les abris du *magal*, tandis qu'un centre commercial tourné vers les besoins du *dahira* devient de plus en plus actif. En face du grand portail où se tient un gardien, une station d'essence est gérée par les « agents » du *dahira*. Ce domaine établi à partir de 1992 a été la première étape de l'implantation d'un quartier

36. Entretien de Atou Diagne publié dans *Sud Quotidien*, n° 928, du samedi 11 mai 1996.

37. *Dixit* Atou Diagne. Entretien avril 1998.

de *Hizbut Tarqiyya* à Touba. Cette implantation se poursuit encore aujourd'hui par la construction d'une mosquée dédiée au khalife, mais surtout par l'acquisition de centaines de parcelles autour du siège. Ces parcelles sont pour l'essentiel issues de dons par le chef de village de Guédé Bouso (une centaine), et de faveurs faites par le *beuk-nèkk* du khalife général. Ces attributions collectives mises à part, des membres tentent également d'acquérir des parcelles individuellement, à proximité du quartier en constitution. L'embryon d'une vie pérenne organisée autour du siège et des fonctions tournées vers les besoins des membres se met progressivement en place. La création d'un quartier à Touba est l'objectif du *dahira* depuis 1992. Ce choix est lié à une prise de conscience du mouvement sur les nouveaux enjeux que porte la ville. Il traduit leurs nouveaux rapports avec le khalifat dont ils ont été de plus en plus proches depuis 1992. Le quartier que les étudiants mourides construisent représente une composante de leur stratégie plus globale d'affirmation dans la confrérie, par sa ville. Il leur permet de s'approcher des affaires de l'institution khalifale dans laquelle le mouvement a pris goût de plus en plus. Ses membres jouent ainsi un rôle grandissant dans le fonctionnement de la concession du khalife et dans son protocole. Le *dahira* exclut toute autre légitimité que celle conférée par le khalife général, et traduit cette règle en acte. Le groupe des petits-fils ressent cette attitude comme de la défiance et du mépris. La constitution d'un quartier par *Hizbut Tarqiyya* à la périphérie est également vue dans une certaine mesure comme une traduction spatiale de leur marginalisation. Le site choisi en 1992 était à l'époque sans grand intérêt.

Dakar reste néanmoins une cellule stratégique qui démontre l'attachement du *dahira* à ses racines universitaires et son grand intérêt pour le pôle économique et politique qu'il représente. Les autres villes importantes du pays ainsi que des zones particulièrement dynamiques dans le mouvement ont également leurs cellules. Depuis quelques années, en relation avec la forte dynamique migratoire des Sénégalais en général et des mourides en particulier vers l'étranger, le *dahira* a réussi une rapide implantation extérieure à travers des cellules formées dans certaines grandes villes africaines, européennes et américaines, notamment, New York, Washington, Bergamo (Italie), Paris, Madrid, Tenerife, Las Palmas, Abidjan, etc.

En dernière analyse, *Hizbut Tarqiyya* est un mouvement qui a connu une identité et une évolution particulière traduites dans ses orientations et dans son fonctionnement. Dans une ville où le gigantisme et le zèle inscrits sur l'espace ou dans les consciences sont des moyens de promotion, il a fini par s'approprier le rêve urbain et conquérir des parcelles de pouvoir, jusqu'au point de faire trembler les fondements de l'autorité.

Cet événement offre l'opportunité d'analyser les contradictions qui sous-tendent les jeux politiques internes dans la nouvelle société urbaine de

Touba. Les acteurs, l'étendue de leur légitimité, les alliances circonstanciées ou durables sont ainsi mis à nu. Si Atou Diagne représente les « exclus de la mémoire » dans ce conflit, il n'est cependant pas le seul. Les *beuk-nèkk* ont connu une promotion très rapide liée aux rôles qui leur ont été confiés avec l'urbanisation. Ce sont les alliés objectifs de *Hizbut Tarqiyya* contre l'adversaire commun qu'est Serigne Moustapha Saliou.

Mais tous les acteurs ne s'inscrivent pas dans une logique de confrontation, même s'ils sont appelés à acquérir des parcelles de pouvoir liées à leurs ambitions pour la ville. Plusieurs autres *dahira* se positionnent dans la nouvelle société urbaine en réalisant des infrastructures ou en prenant en charge des besoins de la ville.

Matlaboul Fawzaïni : pour la construction d'un grand hôpital dans la capitale des mourides

Matlaboul Fawzaïni signifie en arabe, « la recherche des deux bonheurs³⁸ ». C'est le nom d'un *dahira* fondé en 1990 autour du projet de construction d'un grand hôpital à Touba et qui compte aujourd'hui plus de 60 000 membres. Cette dénomination a été reprise du poème du fondateur considéré comme l'acte de naissance de la ville et contenant des prières et prédictions relatives à son développement. Ces prières et prédictions qui peuvent faire parler valablement de rêve urbain sont devenues un carnet de projets dont la réalisation constitue pour les fils de Cheikh Ahmadou Bamba une manière de perpétuer son souvenir et d'entrer eux-mêmes dans l'histoire de la confrérie. Si *Hizbut Tarqiyya* se caractérise par sa forte connotation intellectuelle due à son origine universitaire qui influe sur sa doctrine et son fonctionnement, *Matlaboul Fawzaïni*, par contre, se singularise par sa naissance à l'étranger et autour d'un seul grand projet.

L'histoire du *dahira* et du projet d'hôpital autour duquel il a vu le jour et pour lequel ses structures ont fonctionné exclusivement est d'abord liée au cheminement et à l'initiative débordante d'un homme. Il s'agit de Dame Ndiaye, actuel président du *dahira* et coordonnateur du projet d'hôpital. Depuis 1974, cet homme a connu une trajectoire migratoire très complexe qui l'a mené du Ndiambour (Sénégal) à l'Espagne en passant par plusieurs pays africains (Mali, Côte d'Ivoire, Niger, Nigeria, Cameroun, Tchad, Libye, Égypte, Maroc), européens (France, Allemagne, Belgique, Italie) et américains. Le *dahira*, association qui a servi à encadrer l'implantation mouride dans les villes sénégalaises, a également joué un rôle primordial dans l'organisation d'une vie confrérique à l'étranger. Il a toujours été l'instrument principal par lequel Dame Ndiaye s'est inséré dans les pays

38. Sous-entendu le bonheur ici-bas et dans l'au-delà.

d'accueil. C'est à partir de 1984 qu'il s'installe définitivement en Espagne au détour d'une décision des autorités espagnoles (en 1985) de régulariser certaines catégories d'immigrants. Cette installation a cependant été précédée trois ans auparavant, d'un séjour au Sénégal pendant lequel il dit « avoir pris conscience de la place de Touba dans l'espace confrérique et commencé à y construire sa maison ». La régularisation de son statut lui donne l'opportunité d'adopter d'autres types d'activités commerciales, notamment des allers-retours entre le Maroc et l'Espagne, puis entre les USA et l'Espagne *via* la France, et de consolider ainsi ses réseaux transnationaux. Son ancrage en Espagne où il est le premier Sénégalais à avoir établi une boutique lui permet également de devenir progressivement incontournable pour la vie de la confrérie dans ce pays. Il est ainsi le président du *dahira* mouride de Madrid dont les objectifs correspondent à ceux des *dahira* d'« émigrés » en général : vie solidaire, rapatriement des corps, soins aux malades et accidentés, accueil et financement du séjour des marabouts de passage, collecte de fonds pour le khalife général de la confrérie, etc. Tous ces objectifs sont assurés grâce aux cotisations (1 000 pesetas par mois pour ce cas-ci) et aux contributions volontaires des disciples. La part du khalife général est annuellement convoyée par un des membres qui, arrivé au Sénégal, prend rendez-vous avec les autres, présents au pays à cette période. Lors de la visite au khalife, celui-ci leur remet une lettre de bénédiction qui est montrée au retour à tous les membres. Ce mode de fonctionnement qui est celui de la plupart des *dahira* d'émigrés instaure la confiance et une certaine proximité de la confrérie et des disciples émigrés malgré la distance. La direction de ce *dahira* par Dame Ndiaye lui donne une certaine dose d'expérience et renforce son aura en Espagne. Mais c'est surtout la création de l'association des émigrés sénégalais en Espagne qui fait de lui la personnalité la plus charismatique parmi les émigrés dans ce pays. Il saisit en 1985 l'opportunité de la régularisation pour lancer l'idée d'une association qui regrouperait tous les émigrés sénégalais en Espagne. Sa création a été rendue possible par l'existence antérieure des structures de solidarité que sont les *dahira* implantés dans toute l'Espagne, et par l'influence de Dame Ndiaye sur celles-ci. Mais elle ne pouvait naturellement pas avoir une connotation religieuse déclarée et transcende les appartenances confrériques et autres. Au terme des consultations menées dans le cadre des *dahira* de chaque ville, l'association est mise sur les fonts baptismaux avec à sa tête un bureau composé d'un président (en l'occurrence Dame Ndiaye), d'un vice-président, d'un secrétaire général, d'un trésorier, etc. Le charisme de Dame Ndiaye, acquis à travers un itinéraire migratoire marqué par un activisme important dans les *dahira* d'« émigrés » mourides, et la création de l'association des émigrés sénégalais d'Espagne sont dans une certaine mesure des tremplins pour la naissance de *Matlaboul Fawzaïni*.

En 1990, profitant de la venue en Espagne de l'une des plus grandes personnalités de la confrérie³⁹, et des visites des *dahira* des autres villes espagnoles à cette occasion, Dame Ndiaye lance l'idée de la réalisation en commun d'un projet à Touba. Devant l'enthousiasme des mourides d'Espagne, il prit l'initiative d'y associer les *dahira* organisés en France. Mais « c'était juste une idée. Elle ne devient projet qu'après le *ndigël* (ordre, sentence) du khalife général » survenu à l'occasion d'une visite de Dame Ndiaye à Touba. De retour en Espagne en 1991, celui-ci informe tous les *dahira* impliqués dans un premier temps et demande à chacun d'eux de mandater des membres pour discuter ensemble de la faisabilité. C'est ainsi que fut créée une Association des émigrés sénégalais au service de Cheikh Ahmadou Bamba qui se met immédiatement au travail récoltant très rapidement au nom du projet d'hôpital la somme de 5 300 000 francs CFA. Le khalife leur attribue alors un terrain et Dame Ndiaye engage un architecte qui établit les plans et estime, en association avec la Direction infrastructures équipements et maintenance (DIEM) du ministère sénégalais de la Santé, le coût total à la somme de 6 milliards de francs CFA⁴⁰. Malgré tout cela, l'enthousiasme des disciples retombe l'année suivante : 1 500 000 francs CFA seulement ont été collectés. Défalqués les frais d'établissement des plans de l'hôpital, il ne restait à l'association que la somme de 6 000 000 francs CFA. Sur le *ndigël* de l'autorité suprême de la ville qu'est le khalife, l'association décide de convoquer à Touba une grande réunion dans un lieu hautement symbolique, le palais dédié au fondateur. Cette réunion avait pour objectif de vulgariser le projet et de l'expliquer. Environ un millier de mourides y ont participé, parmi lesquels beaucoup de migrants internationaux. Elle a été le cadre de la véritable naissance du *dahira Matlaboul Fawzaïni*.

Matlaboul Fawzaïni : principes et mode de fonctionnement

Le fonctionnement des *dahira* d'« émigrés » en général ne peut s'analyser en dehors de la référence au fondateur de la confrérie mouride, apparu à la fin du XIX^e siècle comme le « héros » autour duquel la société wolof, déstructurée par plusieurs siècles d'esclavage et de colonisation, tente de se reconstruire. Touba représente le versant urbain d'une grande entreprise de territorialisation menée par cette confrérie sous la direction de son fondateur puis de ses fils qui lui ont succédé. Les mourides qui ont développé la culture de l'arachide au Sénégal aux XIX^e et XX^e siècles, et conquis l'espace commercial des villes sénégalaises depuis la seconde guerre mondiale, constituent une bonne part des migrants internationaux sénégalais

39. En l'occurrence, Serigne Modou Bousso Dieng Mbacké.

40. Cette somme comprend les frais de construction des locaux et l'équipement.

implantés dans les grandes villes européennes, américaines et africaines depuis une vingtaine d'années. Ils poursuivent ainsi une dissémination qui a donné naissance à une véritable diaspora entretenant avec sa ville des relations à distance à travers les marabouts, les investissements immobiliers résidentiels, les familles installées à Touba, le pèlerinage annuel, etc. Ces relations à distance, à la fois individuelles et collectives, reflètent l'attachement des mourides à la ville qui doit refléter à leurs yeux, la force mystique des prédictions du fondateur et l'éclatant succès de son entreprise. L'appel des successeurs de Cheikh Ahmadou Bamba à peupler la ville et à la construire a ainsi créé à côté de la relation marabout-disciple, qui fonde le mouridisme, une nouvelle relation fondamentale disciple-Touba qui se traduit par des investissements massifs et un esprit d'autonomie. Il semble que plus la distance est importante par rapport à la ville, plus la nostalgie et le rêve de retour sont forts. Ce principe et les capacités de mobilisation financière plus importantes des migrants internationaux sont les déterminants du véritable *boom* de la construction dont ils sont les acteurs les plus en vue. Dans les pays d'accueil, les *dahira* sont les espaces de solidarité, d'entraide, de mobilisation financière en faveur de la confrérie et de sa ville.

Matlaboul Fawzaïni s'inscrit avant tout dans une logique d'appui au grand marabout de Touba à qui revient la charge de la construction et de la gestion de la ville. Cette logique légitimiste s'appuie également sur une vision globale de la ville dont le khalife est le tenant. Mais *Matlaboul Fawzaïni*, comme *Hizbut Tarqiyya*, s'adosse sur une mystique de l'action zélée qui prend en charge les nécessités d'une construction autonome de la ville. Si la politique du troisième khalife de la confrérie était de mobiliser lui-même les fonds et de choisir les domaines d'investissement, le khalife actuel donne l'exemple en investissant ses propres fonds, mais semble dépassé par les besoins créés par l'urbanisation rapide.

Le malaise khalifal qui laisse apparaître un relâchement institutionnel donne la possibilité à d'autres acteurs de se positionner en inscrivant leur action dans le symbole le plus fort de la confrérie, la ville de Touba. Mais la mobilisation des mourides passe également par leur propre vécu de la ville. Ils en ressentent les contraintes à travers leur propre personne ou celles de leur famille. Cela a sans doute été déterminant dans le choix d'un hôpital comme premier domaine d'investissement de *Matlaboul Fawzaïni*. En outre, l'urbanisation toubienne secrète une société urbaine sous-tendue par une gestion patrimonialiste de l'espace. C'est ainsi le khalife qui par une politique de lotissements massifs et anticipatifs détermine les zones habitables, les réserves foncières, et attribue les parcelles aux pouvoirs décentralisés des autorités de quartiers et aux mourides qui veulent s'installer. L'espace public n'est pas à Touba celui où s'exerce l'autorité de l'État. Cette notion d'espace public est ainsi des plus floues dans le contexte toubien qui

voit ainsi naître des mouvements qui se positionnent en investissant utilement et avec zèle. Les concepts de « services destinés au public » ou de « services universels » sont plus conformes, indiquant que les pouvoirs publics n'en ont plus l'exclusivité. *Matlaboul Fawzaini* considère son action comme une forme de gratitude au khalife pour sa volonté de partager sa ville avec eux. D'un autre côté, ces investissements doivent être faits au regard des besoins de bien-être des Toubiens. Chaque membre a une famille, des parents souvent assez âgés, des femmes et des enfants à protéger, à nourrir, à entretenir. La construction d'un hôpital donne ainsi au migrant international mouride la possibilité de prendre en charge les questions de santé touchant directement toutes les personnes dépendantes de lui. Dans cette perspective, le besoin est criard à Touba. La ville est une zone endémique de paludisme, le choléra y fait des ravages assez souvent⁴¹, et les accouchements sont à haut risque. Cela conjugué au déficit de structures de santé rend la situation sanitaire parfois catastrophique malgré les améliorations de ces dix dernières années obtenues grâce à la construction par la Communauté rurale d'une dizaine de postes de santé. Ces postes répartis dans les quartiers constituent avec le centre de santé financé par la Communauté économique européenne et géré par le seul médecin de la ville, tout le dispositif sanitaire de la ville. Son insuffisance fait foisonner les cabinets médicaux de fortune ainsi que des dépôts de médicaments en dehors de tout contrôle officiel.

Par ailleurs, le service au marabout qui s'exprime à travers l'espace urbain est souvent concurrentiel. L'absentéisme des migrants internationaux mourides les place toujours en position de faiblesse par rapport aux mourides restés au pays qui participent quotidiennement aux travaux collectifs du mouvement. Pour compenser ce retard, les migrants se croient obligés de faire toujours plus pour la confrérie pendant leur présence au Sénégal. *Matlaboul Fawzaini* leur permet d'agir à distance toute l'année pour s'associer à la construction de la capitale des mourides.

D'un autre côté, les habitants de Touba sont souvent constitués de populations rurales, véritables réfugiés économiques fuyant la sécheresse et la crise agricole. Les migrants internationaux dont les investissements dans la ville sont relativement récents apparaissent comme une catégorie de nouveaux riches. Leurs grandes bâtisses fleurissent dans tous les quartiers dont les espaces sont partout marqués par la cohabitation presque indécente entre des maisons à étages richement décorées et un habitat rural misérable. Ils ont souvent les moyens d'évacuer leurs malades à Diourbel, Kaolack, Thiès, Dakar, voire à l'étranger. L'hôpital de *Matlaboul Fawzaini* a dans

41. En février 1996, une épidémie de choléra s'est installée dans la ville de Touba et s'est même étendue à Mbacké : 207 morts et 4 350 cas déclarés ont été enregistrés. Le camp de choléra de l'ONG Médecins sans frontières recevait 20 à 30 personnes par jour.

cette optique, un sens humanitaire, les migrants internationaux ressentant un devoir de solidarité pour les couches défavorisées de la société urbaine.

Du projet au chantier ou quand Matlaboul Fawzaïni se structure

C'est en 1994, au cours d'une grande réunion à Touba, qu'un bureau de 33 membres est formé. Il comprenait des représentants locaux et des mandataires en France, en Italie, en Espagne et aux États-Unis. Il est également décidé par la même occasion de recruter des membres par la vente de cartes dans des bureaux établis dans chacun de ces pays. Chaque bureau doit ouvrir un compte bancaire où sont versées toutes les cotisations. L'argent est acheminé par virement dans un compte unique ouvert pour l'ensemble du *dahira* à Touba. Par la suite, le *dahira* épouse les contours du découpage administratif des pays d'accueil, avec des cellules correspondant aux régions, des sections aux départements, et des sous-sections à des niveaux administratifs plus bas. Les sous-sections sont regroupées en sections et les sections en cellules. Chaque fin de trimestre, les sections des capitales régionales se réunissent en assemblée au siège de la cellule et font le bilan. L'argent collecté est alors versé dans le compte de *Matlaboul Fawzaïni* au niveau du pays en question. C'est seulement à la fin de l'année que les virements se font vers le compte de Touba, siège de la cellule mère.

Les membres étant disséminés en Italie, en France, au Sénégal, en Espagne, au Portugal, aux USA, en Allemagne, en Guinée-Bissau, au Gabon, en Afrique du Sud, les conditions d'adhésion et les cotisations sont établies et modulées selon le continent. Les Sénégalais résidents achètent leur carte à 1 000 francs CFA et cotisent annuellement pour 2 500 francs CFA. Les Sénégalais émigrés en Europe, en Amérique et en Asie adhèrent dix fois plus cher et cotisent annuellement pour 40 000 francs CFA. Les droits d'adhésion pour les Sénégalais émigrés dans d'autres pays africains s'élèvent à 2 500 francs CFA tandis que leurs cotisations représentent quatre fois moins que ceux des autres continents. Les cotisations des femmes représentent la moitié de celles des hommes. Par ailleurs, des cartes de soutien sont disponibles et permettent de faire plus si on le souhaite.

Les structures de fonctionnement sont constituées par une assemblée générale, qui se réunit chaque année le premier dimanche du mois de mars, un comité exécutif, un comité directeur et les cellules décentralisées dans les régions du Sénégal et à l'étranger. L'assemblée générale est chargée de faire le bilan financier et de fixer de nouveaux objectifs en relation avec l'état d'avancement des travaux de l'hôpital.

Une règle fondamentale est également adoptée sur cette lancée, celle de toujours commencer les projets avec l'argent disponible (ne pas attendre que tout le financement soit acquis) et surtout celle de réaliser des parties du

projet pouvant servir avant la fin de l'ensemble. Cette règle est associée à une politique de communication efficace qui s'appuie sur des approches personnalisées ou de proximité, mais également sur une médiatisation massive. La politique de communication s'adresse aux autorités religieuses et à leurs représentants, ainsi qu'aux structures de gestion des centres et postes de santé de la ville, aux autorités administratives (gouverneur, préfet, sous-préfet), aux associations de commerçants, à la population de Touba, aux représentants du khalife général des mourides dans les différentes régions du Sénégal, aux autres *dahira*, aux cellules du mouvement qui constituent les relais, au ministère de la Santé et de l'Action sociale, aux organisations non gouvernementales. Elle est le ressort d'une plus forte mobilisation des membres disséminés, qui de retour à Touba lors de l'assemblée générale ou à travers le bouche-à-oreille, appréhendent les progrès réalisés grâce à leurs efforts. Un autre facteur de motivation pour le disciple mouride membre du *dahira* est la fierté ressentie à l'énoncé du coût global prévu de l'ouvrage : 6 milliards de francs CFA. Depuis le début, aucun discours d'exhortation n'occulte ce coût qui a toujours exprimé l'immensité du projet pour les membres ne pouvant pas l'apprécier visuellement.

Matlaboul Fawzaïni change en prenant en charge la gestion de l'hôpital

L'ouvrage de Cheikh Ahmadou Bamba qui a donné son nom à *Matlaboul Fawzaïni* est considéré par la confrérie comme un recueil de projets urbains que le *dahira* s'approprie. Les interventions du *dahira* doivent ainsi tourner autour de l'éducation, de la santé, de l'alimentation en eau, de l'environnement, de la sécurité des biens et des personnes, etc. Chaque programme tiré de l'ouvrage est ensuite soumis à l'approbation du khalife. « Sous ce rapport, l'hôpital de Touba n'est qu'un chantier parmi d'autres. » Le *dahira Matlaboul Fawzaïni*, né pour la construction d'un hôpital à Touba, a progressivement regardé plus loin, notamment vers la gestion et le fonctionnement de l'ouvrage. Celui-ci aura un statut privé non lucratif avec un système de partenariat engageant l'État et ses démembrements, notamment le Conseil rural et le Conseil régional, collectivités locales décentralisées. Un projet de convention dans lequel il est demandé à l'État de prendre en charge une partie du personnel, de l'équipement et du fonctionnement a été élaboré. Il tente dans une certaine mesure d'intégrer cet hôpital dans le dispositif sanitaire officiel. Dans cette optique, *Matlaboul Fawzaïni* se singularise par rapport à *Hizbut Tarqiyya* par le fait d'être reconnu par l'État comme une ONG, association régie par la loi de 1901, malgré sa connotation religieuse

clairement affichée⁴². Il entre ainsi d'une manière ou d'une autre dans la logique d'encadrement de l'État contrairement aux *dahira* en général. Cette entorse à la volonté d'autonomie du *dahira* est liée au nécessaire partenariat avec l'État et avec d'autres intervenants éventuels. Mais le *dahira* se soustrait d'un autre côté à la gestion nationale habituelle d'une structure sanitaire de cette importance. C'est ainsi qu'un conseil d'administration composé de membres de *Matlaboul Fawzaïni* est chargé de la gestion, tandis que le comité de suivi nommé par l'État n'aura qu'une voix consultative. Le *dahira* ouvre également des possibilités de partenariat avec des organismes privés.

Par ailleurs, la limite des moyens face à l'ampleur des tâches a poussé le *dahira* à élaborer des projets rentables capables de générer des fonds substantiels permettant un autofinancement des projets. C'est ainsi qu'il a constitué une entreprise de bâtiments et travaux publics avec un capital de 20 000 000 francs CFA et une centaine d'employés.

Dans le même ordre d'idées, *Matlaboul Fawzaïni* tente d'élargir son champ d'action en réfléchissant d'ores et déjà sur ses prochaines cibles, notamment l'assainissement de la ville et surtout l'adduction d'eau pour lequel un grand programme est à l'étude au sein du *dahira*. En effet, les programmes d'urbanisme qui ont toujours été appliqués à Touba ont complètement occulté les réseaux d'assainissement et hydrauliques dont l'embryon actuel a été réalisé *a posteriori*.

Si *Hizbut Tarqiyya* a choisi le *magal* pour participer à la construction urbaine, *Matlaboul Fawzaïni* inaugure une tendance généralisée pour des *dahira* et des mouvements mourides à appuyer la réalisation du rêve urbain du fondateur. Ainsi, sur décision du khalife, tous ces nouveaux *dahira* qui fondent leur existence dans la réalisation de projets en faveur de la ville doivent porter le nom révélateur et symbolique de *Matlaboul Fawzaïni*. Un autre *Matlaboul Fawzaïni* a de ce fait pris en charge depuis quatre ans le ramassage des ordures. Pour cela, il s'est doté d'une flotte de six camions à benne et loue les services d'une trentaine d'employés. Ses membres sont surtout des commerçants du grand marché *Ocass* de Touba. Par ailleurs, un mouvement d'intellectuels et de cadres mourides soutenu par certains jeunes marabouts affairistes s'inscrit également dans cette dynamique. Le RAMOU (Rassemblement des mourides) rebaptisé *Tawfikhoul Hadÿ* (« Vœu exaucé de celui qui éveille les consciences ») est né à Dakar le 16 juin 1994. Il s'est donné comme credo d'appuyer les actions khalifales de construction urbaine⁴³. Son action de renforcement du dispositif sanitaire pendant le

42. Il est reconnu sous le numéro 8795 / MINT-DAGAS / DEL / AS du 28 juin 1996 par le ministre de l'Intérieur.

43. Selon les propres termes du président du comité exécutif, « le but du RAMOU est d'emboîter le pas à Serigne Saliou, dans sa tâche de faire de Touba une ville à la

magal a débuté en 1995 et se poursuit. Mais à la mobilisation de ses membres médecins à chaque *magal*, se sont ajoutées des actions d'amélioration du suivi médical des Toubiens. Dans ce cadre, il a réhabilité le centre de santé de Touba complètement dépassé par les besoins de la ville⁴⁴. Il a fini en outre de construire l'enceinte en béton armé d'un énorme palais initié par le khalife à la périphérie de la ville pour un coût estimé à 120 millions de francs CFA. Mais son ambition est de réaliser un réseau routier digne de la grande agglomération que Touba est devenu ou tout autre projet désigné par le khalife. Le mouvement est doté d'un comité exécutif composé de neuf commissions : orientation générale, évaluation technique et projets, économie, santé et affaires sociales, relations extérieures, promotion et affaires juridiques, administration, finances, et la commission chargée de l'organisation. Parmi les présidents de commission, figurent des universitaires, des avocats, des opérateurs économiques et des marabouts-intellectuels. En outre, plusieurs dizaines de cellules ont été installées dans toutes les régions du Sénégal, en Italie, en Espagne, en Allemagne, en France, etc. Il reprend ainsi dans une certaine mesure l'objectif et le mode d'organisation de *Matlaboul Fawzaïni*. Mais *Tawfikoul Hady* ne cache pas ses ambitions de conquérir des parcelles de pouvoir au plan national. En effet, ses commissions politiques et économiques énoncent clairement sa volonté de constituer un lobby mouride organisé et prenant en charge les revendications de la confrérie (même si le *dahira* se proclame apolitique). Ainsi, elles se promettent de mener des actions d'éducation et de conscientisation des disciples sur la force politique de la confrérie et projettent la création d'une banque mouride. La dimension intellectuelle de ses membres ainsi que leur engagement politique connu laissent cependant penser que leur intérêt pour Touba pourrait n'être qu'un tremplin pour s'affirmer dans la confrérie et mieux l'utiliser à leurs fins. La création par ses membres les plus influents d'un mouvement de soutien au président Abdoulaye Wade confirme qu'il y a un risque de manipulation du khalife et de la confrérie tout entière. *Tawfikoul Hady* demeure un mouvement peu populaire. Même la création d'une cellule à Touba n'avait pas déplacé la grande foule qui semble ne pas se reconnaître en masse dans ce type de mouvement.

dimension de son fondateur, Serigne Bamba ». Quotidien *Le Soleil*, 3 et 4 décembre 1994.

44. Le mouvement a remis en état en 1997 l'aile gauche du centre de santé en réparant ou en remplaçant les sanitaires, les portes et fenêtres et l'équipement électrique, puis construit une morgue. Il a en outre fait au centre un don de plus de 60 millions de francs CFA représentant deux ambulances, cinquante lits, cinquante matelas, une grande machine à laver hospitalière (1 000 pièces par jour), des chaises roulantes, des béquilles, du matériel de bureau, des produits d'entretien, huit couveuses autonomes pour bébés prématurés et un important lot de médicaments.

Les *Matlaboul Fawzaïni* comme *Hizbut Tarqiyya* et *Tawfikhoul Hady* représentent une rupture par rapport aux *dahira* traditionnels étudiés par Momar Coumba Diop. La genèse universitaire de *Hizbut Tarqiyya*, sa mutation interne, son incrustation progressive dans l'institution khalifale, les événements qu'il a provoqués et la disgrâce qui a suivi sont des révélateurs pertinents des nouveaux enjeux de pouvoir qui sous-tendent le fonctionnement de la nouvelle société urbaine, ainsi que des limites aux ambitions des « exclus de la mémoire ». Le caractère récent des autres mouvements ne permet pas de les juger dans le temps. Mais deux constantes sont observées et permettent de parler de nouveaux *dahira* : il s'agit, d'une part, de la transnationalité de leur implantation qui leur permet de mobiliser la manne financière provenant de la diaspora mouride établie à l'étranger et, d'autre part, de leur stratégie commune faisant de la ville de Touba leur lieu de positionnement par des actions zélées et novatrices. La dévaluation du franc CFA qui les a encore plus enrichis, a eu également pour conséquence de surévaluer leur rôle dans la société urbaine. Ils sont en dernière analyse les nouveaux instruments de la construction urbaine. L'institution khalifale a toujours associé les disciples dans la réalisation du projet de ville mais selon des modalités qui la met elle-même au centre de l'action. Cependant, face aux besoins croissants de la ville et pour lesquels l'action du khalife est devenue largement insuffisante, des mouvements ayant une autonomie organisationnelle s'appuient sur la légitimité de l'institution et participent à la fabrication de la ville.

Le président du Conseil rural et ses conseillers : des acteurs aux logiques hybrides

La Communauté rurale est la dénomination des 320 collectivités locales qui se partagent les terres rurales du Domaine national. Instituée par la loi 72-25 de février 1972, elle constitue une structure de gestion décentralisée ayant une autonomie financière et une personnalité juridique propre. Elle est par définition « constituée par un certain nombre de villages appartenant au même terroir, unis par une solidarité résultant notamment du voisinage, possédant des intérêts communs et capables ensemble de trouver les ressources nécessaires à leur développement⁴⁵ ». Le Conseil rural est l'organe de direction de la Communauté rurale. Il est composé de 32 membres tous désormais élus au suffrage universel. Il a à sa tête un président qui est « l'organe exécutif de la Communauté rurale⁴⁶ », d'après l'article 209 du

45. Ministère de l'Intérieur (R. du Sénégal), non daté : *Textes de loi de la décentralisation*, article 192 de la loi n° 96-06 portant code des collectivités locales, Dakar, p. 56.

46. *Ibid.*, p. 62.

Code des collectivités locales. C'est lui qui « accomplit tous actes au nom de l'État » précise même l'article 210. La Communauté rurale est ainsi un démembrement de l'État. Son président est sous la tutelle administrative du sous-préfet de l'arrondissement. Il est officier de l'état civil, prépare et propose le budget, ordonne les dépenses et gère les revenus de la Communauté rurale. Par ailleurs, le Conseil rural doit délibérer sur le droit d'usage et sur les projets d'aménagement, de lotissement et d'équipement des périmètres affectés à l'habitation dans les villages qui la composent. Il est avant tout un organe autonome de gestion foncière qui détient seul *a priori* le droit d'affecter les terres rurales appartenant au Domaine national. Ces compétences ne sont pas les seules mais elles suffisent à démontrer l'importance de cette institution dans les milieux ruraux où la réforme a été appliquée. En fait d'application, il semble que la réforme ait été subie par un milieu rural surpris, mal préparé à recevoir et à appliquer un changement de cette envergure et de cette profondeur. Le Conseil rural est un des cadres de redéploiement de l'élite politique locale, plus qu'un instrument de démocratisation par la base. Malgré la responsabilisation accrue du président de la Communauté rurale, l'application de la réforme semble avoir été difficile partout dans le pays. Elle a voulu rompre de manière trop brusque avec des pratiques et un mode de fonctionnement ancrés depuis des siècles au sein de groupes ethniques, claniques et lignagers.

À Touba, cette fonction étatique a été réinterprétée par l'autorité maraboutique qui en a fait un de ses instruments de gestion urbaine, même si elle appartient à une logique externe à la confrérie. Cheikh Tidiane Sy avait prévu plusieurs années avant son application ce détournement de l'institution et les problèmes de représentation démocratique : « l'instinct de contrôle des marabouts va certainement se traduire par des comportements incompatibles avec les objectifs de la réforme », écrivait-il telle une prophétie⁴⁷. La réforme n'a été appliquée qu'en 1976 à Touba en même temps que dans toute la région de Diourbel. Depuis lors, les hommes qui incarnent ce pouvoir étatique sont également des disciples et délégués du khalife général et des khalifes de quartiers. Ils sont devenus des acteurs prépondérants de la gestion urbaine et s'approprient eux aussi le projet de ville. Le président et les conseillers ruraux sont désignés par le khalife général et les khalifes de lignage. Les élections rurales ne sont organisées à Touba que pour donner un cadre légal et conforme au Conseil rural et entériner les choix des marabouts. Il est complètement exclu que l'on vote en faveur d'une autre liste que celle déposée par le khalife général. Les personnes désignées et élues sont, dans un sens, des représentants de l'administration et, dans l'autre, une reproduction de l'autorité maraboutique de la ville. Elles sont d'un côté sous la tutelle du

47. C.T. Sy, *La Confrérie sénégalaise des mourides...*, op. cit., p. 262.

sous-préfet de l'arrondissement qui doit exercer un contrôle *a posteriori* sur la gestion des ressources foncières et financières, et de l'autre sous l'autorité du khalife général. La Communauté rurale est un lieu de reclassement et de consolidation du pouvoir maraboutique sur la ville. Certains des conseillers désignés sont apparentés à la famille centrale, tandis que les autres ne sont que des représentants des lignages importants de la ville. Plusieurs conseillers sont également chefs de villages.

Les attributions du président de la Communauté rurale en font un personnage incontournable et l'importance de la fonction s'est accentuée avec l'urbanisation toubienne. Le mandat du premier président de la Communauté rurale qui a régné entre 1976 et 1982 a été marqué par une certaine confusion due au manque d'information et à la non-maîtrise du contenu de la fonction. Par ailleurs, dans un contexte de conciliation entre les deux grands quartiers de la ville, le khalife général avait confié ce nouveau rôle au chef de village de Darou Khoudoss qui n'était pas réellement sous son autorité et qui n'avait pas une légitimité étendue à toute la ville. Aucune action véritable n'a été engagée par celui-ci, la distinction avec la fonction de chef de village n'étant pas encore de surcroît clairement établie et l'administration de son village lui suffisant largement. 1976 fut en réalité un faux départ. La transition est marquée par l'irruption sur la scène toubienne d'un membre de la famille maternelle du khalife qui va bousculer tout sur son passage et s'imposer à la fois comme chef de village de Touba-Mosquée et président de la Communauté rurale : il s'agit de Serigne Méoundou Diakhaté. Quittant Touba Belel, résidence secondaire du khalife général où il dirigeait la coopérative des producteurs d'arachide, il s'installe à Touba vers 1976 et s'appuie sur ses affinités avec le marabout pour acquérir une certaine influence dans la ville et se faire nombre d'alliés. Cette influence grandissante finit par pousser vers la sortie le chef de village de Touba-Mosquée. Il est alors désigné par le khalife pour le remplacer et poursuit ainsi son ascension. C'est en 1982 qu'il est fait président de la Communauté rurale en remplacement du chef de village de Darou Khoudoss accusé de détention d'alcool dans la ville sainte. Cette accession à la tête du Conseil rural coïncide avec une forte relance de la politique de lotissement, notamment pour les extensions au-delà de la rocade. En effet, avec le président de la Communauté rurale désigné et élu⁴⁸, le khalifat détient désormais une institution et un personnage qui exercent une autorité clairement légitimée sur les terres de 74 villages dans et autour de Touba et qui incarnent ainsi tout le pouvoir foncier conforme aux besoins de la ville. Ce choix confirme la primauté de Touba-Mosquée sur tous les autres « villages » de la ville. Son

48. En fait d'élection, c'est le khalife qui le nomme et l'élection au suffrage universel qui concerne tout le territoire national ne fait que confirmer son choix à Touba.

chef de village devient ainsi le chef de l'instance de gestion décentralisée du Domaine national en plus de la délégation du pouvoir foncier maraboutique qu'il exerce déjà. Serigne Méoundou Diakhaté, du fait de ses liens de sang avec le khalife général, a beaucoup contribué à faire de la Communauté rurale un autre instrument de gestion urbaine aux mains de l'institution khalifale. L'apparition à Touba d'un homme proche du khalife depuis sa jeunesse correspond au terme d'une phase de transition pendant laquelle Serigne Abdoul Ahad s'est appuyé sur la légitimité des deux petits-fils les plus âgés de la confrérie et sur le prestige des deux matrilignages qui ont déjà été au khalifat entre 1927 et 1968. La phase de lotissement qui a suivi en est la traduction. C'est avec Serigne Méoundou qu'un fonctionnement normal du Conseil rural a commencé, avec des délibérations régulières, la confection de budgets et des investissements dans la ville.

Les nouveaux acteurs de la société urbaine veulent entrer dans l'histoire par leurs actions en faveur de la ville. Chacun d'entre eux fait ainsi des comptes pour mesurer l'étendue de ses actions et les porter à la connaissance de tous. Les budgets de la Communauté rurale entre 1983 et 1989 sont pour Serigne Méoundou Diakhaté la preuve de son efficacité et de son engagement pour participer à l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba. Il espère en brandissant ce bilan gagner la reconnaissance des mourides et la rétribution par Cheikh Ahmadou Bamba sous forme de grâces.

Tableau 3
Budget de la Communauté rurale entre 1983 et 1989
Unité : franc CFA

| Années | Recettes | Dépenses |
|-------------|-------------|-------------|
| 1983 – 1984 | 47 396 416 | 38 963 911 |
| 1984 – 1985 | 89 636 600 | 28 689 115 |
| 1985 – 1986 | 130 939 566 | 24 845 437 |
| 1986 – 1987 | 105 596 460 | 54 561 961 |
| 1987 – 1988 | 135 922 772 | 34 202 119 |
| 1988 – 1989 | 178 996 560 | 113 377 546 |
| Totaux | 688 788 398 | 294 630 089 |

Source : Communauté rurale de Touba-Mosquée.

Les budgets de la Communauté rurale reflètent largement les nouvelles ambitions de cette institution. L'évolution positive des recettes prévisionnelles dans cette période se justifie par la croissance démographique exceptionnelle qui augmente le nombre d'imposables. Mais elle correspond surtout à la transformation de fait de la taxe rurale⁴⁹ (payée partout dans le Sénégal) en une sorte d'impôt foncier. La forte demande foncière et les nombreuses attributions permises par les nouveaux lotissements devaient ainsi stimuler le paiement plus régulier de ce qui constitue la principale recette de la Communauté rurale. Mais la collecte est rendue difficile par le manque de moyens matériels et humains devant l'étalement spatial, le développement progressif d'une société urbaine mouride de plus en plus réfractaire à tout ce qui relève d'une logique étatique, et la persistance d'une image de ville idéale et de zone franche dans laquelle on ne paye pas de taxes⁵⁰. La corruption et le népotisme de certains chefs de villages récompensés par une faible ristourne de 7 %, ainsi que la pauvreté de beaucoup de Toubiens, empêchent également un recouvrement correcte de la taxe rurale. En termes de gestion urbaine, le contraste est fantastique entre les faibles taux de recouvrement des taxes et les énormes contributions volontaires des mourides. L'inadéquation entre les ressources prévisionnelles et les dépenses effectuées démontre le dysfonctionnement et l'inefficacité de l'institution dans cette période. C'est principalement la mise en place d'adductions d'eau et les actions ponctuelles de collecte des ordures ménagères qui sont les postes de dépenses les plus importants entre 1983 et 1989 avec 60 % de l'ensemble. La prise en charge de ces deux domaines pour lesquels la ville connaît des carences dramatiques constitue cependant un indicateur important de son évolution et de la prise de conscience de la nécessité d'une gestion « moderne » de la ville. Dans cette mouvance, la situation s'est beaucoup améliorée depuis quelques années avec l'avènement du nouveau khalife. Celui-ci avait joué la continuité en reconduisant Serigne Méoundou Diakhaté qui est également du même matrilignage que lui sans cependant lui être très proche. Mais il prend également des précautions en amenant ses propres hommes dans le Conseil rural. Un de ses plus proches disciples qu'il avait nommé à la tête de Dianatoul Mahwa devient l'adjoint de Serigne Méoundou, s'occupe de la distribution des terres nouvellement loties et contrôle les dessous de l'institution. Cette décision génère une situation conflictuelle latente au sein du Conseil rural entre 1992 et 1996. Elle oppose les anciens conseillers qui ont donné vie à l'institution depuis plusieurs années et les hommes de Serigne Saliou dont l'influence est

49. Elle correspond à un impôt *per capita*.

50. Plusieurs chansons populaires exaltent cette qualité de la ville depuis des dizaines d'années.

grandissante. Minée par la corruption et le trafic d'influence liés à la spéculation foncière à grande échelle⁵¹ ainsi que par les luttes de positionnement, l'institution perd de son prestige et de son autorité auprès de la population toubienne et du corps maraboutique. Son rôle dans la gestion urbaine s'atomise et se délite. En définitive, le fonctionnement de la structure est dominé durant le règne de Serigne Méoundou par les anciens conseillers, largement majoritaires et surtout ayant une plus longue pratique de la ville et une grande implantation dans les quartiers⁵². Tout opposant à Serigne Méoundou et à ses alliés est vite marginalisé. On ne le convoque même plus aux réunions et son village est toujours défavorisé dans les arbitrages.

La moyenne des dépenses est passée d'une trentaine de millions à plus de 100 millions en une dizaine d'années. Le levier de ces progrès n'est pas la taxe rurale ni une meilleure gestion, mais la diversification des sources de recettes, notamment la perception de la patente dans les marchés, d'amendes forfaitaires, de taxes sur le stationnement des véhicules dans les gares routières nouvellement reconstruites, de redevances des stations d'essence et de la CBAO (Compagnie bancaire de l'Afrique de l'Ouest) installée dans le marché *Ocass*. Si la loi prévoit la possibilité d'élargir l'assiette fiscale pour les Communautés rurales⁵³, peu d'entre elles ont une vie économique assez importante pour pouvoir tirer profit réellement de toutes leurs ressources potentielles. Touba, constituant une grande agglomération, est l'un des rares cas. Plusieurs investissements importants ont été réalisés entre 1991 et 1996

-
51. La fonction de conseiller n'étant pas rémunérée, les membres du Conseil s'enrichissent en vendant les parcelles ou en autorisant des occupations irrégulières dans les marchés.
52. Plusieurs d'entre eux sont des chefs de villages.
53. C'est l'article 251 du Code des collectivités locales qui précise les recettes de fonctionnement de la Communauté rurale. Elles comprennent principalement « le produit des impôts, contributions et taxes ci-dessous recouvrés sur le territoire de la communauté rurale », « le produit des taxes indirectes », « les produits de l'exploitation du domaine et des services », « des revenus divers » et « les contributions du fonds de dotation ». Parmi les impôts directs, « la taxe rurale, l'impôt du minimum fiscal et taxe représentative de l'impôt du minimum fiscal, la contribution des licences, la contribution des patentes, la contribution foncière des propriétés bâties et la contribution foncière des propriétés non bâties ». Les taxes indirectes sont constituées par la « taxe d'abattage », la « taxe sur les distributeurs d'essence, de gasoil ou de tous autres carburants ». Les produits de l'exploitation du domaine et des services sont issus des « droits de place perçus dans les halles, marchés, foires, abattoirs et parcs à bestiaux de la communauté rurale », « des permis de stationnement et d'occupation de la voie publique », « de la location des souks, loges et stalles de boucherie, restaurants, gargotes, cantines », « des droits de voirie », « des droits de fourrière ». Parmi les revenus divers, « 60 % du produit des amendes forfaitaires et des amendes prononcées par les juridictions répressives de droit commun pour les infractions commises sur le territoire de la communauté rurale », les « produits des expéditions des actes administratifs et des actes de l'état civil », « les droits de légalisation ». À tout cela s'ajoutent « les produits des centimes additionnels ». Voir article 251 du Code des collectivités locales. Ministère de l'Intérieur (R. du Sénégal), non daté, *op. cit.*, pp. 74-76.

grâce à la hausse des moyens financiers de la Communauté rurale. C'est le cas dans le domaine de l'éclairage et de l'assainissement avec, d'une part, les lampadaires qui longent certaines radiales et, d'autre part, l'achat de trois tracteurs et deux camions-citernes d'une capacité de 6 000 litres pour la vidange des nombreuses fosses septiques que compte la ville du fait de l'inexistence d'un réseau d'égouts. Par ailleurs, une dizaine de postes de santé ont été construits et ont beaucoup amélioré une situation sanitaire dramatique. Les besoins énormes de la ville en matière d'investissement ne peuvent être satisfaits par le Conseil rural même si celui de Touba est de loin le plus riche du pays⁵⁴. Certains n'hésitent plus d'ailleurs à demander que le statut de commune soit accordé à Touba pour qu'il acquière le droit de diversifier un peu plus son assiette fiscale et de bénéficier des subventions de l'État. En effet, la commune est parmi les collectivités locales sénégalaises, celle qui « pompe » le plus ses administrés. La contradiction entre le statut administratif et la réalité urbaine s'exprime ainsi à travers les carences du Conseil rural dans la gestion urbaine.

Cependant, l'analyse du fonctionnement de cette structure, porteuse d'une logique d'encadrement étatique mais lieu de reclassement du pouvoir maraboutique, trouve un intérêt encore plus important. En effet, l'influent président et dans une moindre mesure ses conseillers font partie intégrante du groupe des « exclus de la mémoire », qui s'appuient sur de nouvelles légitimités pour s'approprier à leur tour le rêve de ville et la gestion urbaine. Leur affirmation dans le jeu des pouvoirs au sein de la société urbaine participe d'une sédimentation des logiques d'encadrement qui constitue une autre ligne de rupture importante. La crise violente qui a secoué l'institution khalifale en juillet 1997 a également révélé le fossé qui existe entre le président de la Communauté rurale et les petits-fils, détenteurs de la mémoire. Ce fossé s'est agrandi en réalité entre 1996 et 1997. En effet, durant le règne de Serigne Méoundou Diakhaté déjà, l'approche des élections municipales et locales qui devaient installer une nouvelle équipe pendant cinq années avait engendré une certaine tension entre le camp des anciens conseillers et celui des hommes de Serigne Saliou. En outre, comme avec la plupart des membres de l'entourage du khalife général, ses relations avec Serigne Moustapha Saliou (fils du khalife général) n'étaient pas très bonnes. Ses déclarations politiques tonitruantes en faveur du parti au pouvoir contrastaient face à la neutralité des choix politiques du khalife et de son fils. L'incertitude était à son comble sur le choix par le khalife général de la personne qui devait diriger le Conseil rural pour un nouveau mandat de cinq

54. Le budget de la plupart des Communautés rurales n'excède pas une dizaine de millions de francs CFA. Celui de Touba est même plus important que ceux de beaucoup de communes.

ans. Devant les nombreuses supputations, il tranche pour la reconduction de Serigne Méoundou. Mais en novembre 1996, quatre jours seulement après avoir été élu, celui-ci est poussé à la démission. L'intérêt de cette crise et de son règlement réside également dans le fait que c'est le fils aîné du troisième khalife qui a joué le médiateur lors de la démission. Il se présentait un peu comme le parrain du président de la Communauté rurale que son père avait choisi⁵⁵. Cet exemple révèle que les reconductions successives de Serigne Méoundou s'expliquent surtout par un certain respect témoigné à la mémoire de Serigne Abdoul Ahad qui venait de disparaître. Il est ainsi rare de voir dans la gestion ou la construction urbaines le choix d'un khalife remis en cause ouvertement par son successeur. Une telle logique a toujours été un instrument de régulation des tensions durant les difficiles successions que la confrérie a connues.

Si le remplacement de Serigne Méoundou par un proche du marabout semble avoir été accidentel, il a permis aux conseillers proches du khalife général d'étendre leur influence sur le Conseil rural. Béthio Thioune, le président actuel, est celui qui incarne cette nouvelle préséance, de même que la logique du pouvoir à double visage qui caractérise la Communauté rurale à Touba.

Ce haut fonctionnaire de l'administration sénégalaise a été à l'école en 1947. Après son cursus primaire et secondaire, il devient instituteur, puis animateur avant de suivre une formation professionnelle à l'École nationale d'économie appliquée (ENEA) de Dakar. Il a ensuite servi comme inspecteur d'animation dans le département de Tivaouane, puis comme inspecteur régional du ministère de la Jeunesse et des Sports à Dakar. Son ambition le pousse par la suite à entrer à l'École nationale d'administration et de magistrature (ENAM) pour devenir administrateur civil. C'est fort de ce titre qu'il a été nommé tout d'abord administrateur municipal de la commune de Diourbel, puis administrateur de la commune de Kaolack, secrétaire général de la commune de Pikine et enfin secrétaire général de la communauté urbaine de Dakar. Ce cheminement dans les rouages de l'État aura duré 38 ans et faisait déjà de lui un candidat potentiel à la présidence de la Communauté rurale. Lui-même est convaincu d'avoir été le bon choix : « Je fais partie des fonctionnaires sénégalais les mieux habitués à la gestion d'une collectivité locale, car toute ma carrière de haut fonctionnaire, je l'ai passée dans les collectivités locales⁵⁶... » Après avoir pris sa retraite en janvier 1996, il déménage dans la capitale des mourides et s'installe à Dianatoul Mahwa où le khalife général lui accorde une grande concession foncière. Il fonde

55. On raconte qu'il lui a donné une voiture pour le consoler.

56. Émission « Objection », Sud FM, 18 janvier 1998.

ainsi son propre quartier⁵⁷ et participe à la gestion urbaine en distribuant des parcelles nouvellement loties et en constituant sa propre clientèle dans l'espace toubien. Il confirme ainsi que l'espace sert le prosélytisme et la volonté d'affirmation de la plupart des entrepreneurs politiques. Mais l'arrivée de Béthio Thioune à Touba coïncide avec les préparatifs des élections municipales et rurales de novembre 1996. Le khalife général le met en troisième position sur sa liste (scrutin majoritaire) derrière une autre personnalité proche de lui et Serigne Méoundou le sortant. Mais devant la disgrâce de ce dernier, il est porté à la tête de la communauté rurale. L'examen de l'itinéraire de Béthio Thioune suggère des convergences avec d'autres acteurs qui ont émergé dans les jeux de pouvoir de la nouvelle société urbaine. En effet, comme je l'ai souligné avec l'exemple des *Hizbut Tarqiyya*, le « malaise khalifal » a favorisé l'arrivée d'acteurs porteurs de logiques extérieures à la confrérie, notamment des intellectuels et des anciens fonctionnaires de l'État. Le conseil rural comporte à partir de 1996, outre Béthio Thioune, un chercheur et un instituteur qui fut sous-préfet de l'arrondissement auquel Touba appartient. Cette nouvelle tendance est liée aux exigences du type de gestion dont le conseil rural est l'incarnation⁵⁸. La modernisation des moyens de gestion et l'évolution de la qualité intellectuelle des hommes impliqués sont un mouvement général dans lequel toute la société urbaine toubienne semble s'être engagée. Mais comment d'anciens fonctionnaires de l'État ont-ils été amenés à prendre part à l'encadrement urbain de la capitale des mourides ? L'exemple de Serigne Béthio révèle la dualité des positions qui constitue le déterminant de cette sorte de reconversion. En effet, celui-ci entretient avec le khalife général de la confrérie une relation très forte et selon lui très ancienne. C'est le 17 avril 1946 que le jeune Béthio, âgé alors de 8 ans, rencontre celui qui sera par la suite son marabout pendant plusieurs décennies. Lui-même raconte fièrement :

« J'étais dans le champ de mon père, accompagné de mon frère aîné quand Serigne Saliou empruntait sur une voiture hippomobile, une route tangente à notre champ à Tassette dans le département de Thiès. Au moment où il passait, j'ai couru pour m'accrocher à son véhicule... Après une certaine distance, il a demandé au cocher de s'arrêter et il m'a invité à le saluer. C'est de là qu'est partie mon histoire avec Serigne Saliou⁵⁹. »

-
57. Le *pentch* qui s'étend en face de sa grande concession est, semble-t-il, le plus grand de toute la ville.
58. En dehors des fonctionnaires et autres intellectuels, le conseil rural est composé de 11 cultivateurs, 7 commerçants et 9 chefs religieux.
59. *Promotion*, hebdomadaire sénégalais, n° 527, 19 janvier 1998, p. 2.

Lui vouant une vénération sans limites, voire extravagante, il s'affirme déjà à l'intérieur de la confrérie en utilisant comme les *Hizbut Tarqiyya*, l'instrument de la démesure : une grande manifestation appelée *Sant Serigne Saliou* (« rendre grâce à Serigne Saliou ») a été organisée pendant plusieurs années à Dakar. Elle regroupait des milliers d'invités et à cette occasion des centaines de moutons et de bœufs étaient immolés sur l'autel de la relation entre le disciple Béthio et son marabout Serigne Saliou. C'est par la suite que son marabout est devenu khalife général de la confrérie, et que lui-même a été consacré *cheikh*⁶⁰. De ce point de vue, l'installation de Serigne Béthio à Touba constitue un cheminement logique. Par contre, son choix à la tête du Conseil rural n'a pas fait l'unanimité au sein du corps maraboutique, loin s'en faut. Sa légitimité se heurte sensiblement à l'importance de la mémoire dont les détenteurs et les gardiens jaloux sont les petits-fils. En effet, Serigne Béthio vient récemment d'arriver à Touba et, par ailleurs, il fait valoir son titre de *cheikh* face aux petits-fils, descendants de Cheikh Ahmadou Bamba ou de ses premiers compagnons devenus de véritables saints⁶¹. S'y ajoutent tous les privilèges fonciers qu'il a reçus du khalife général en peu de temps. Mais c'est le fonctionnement de la Communauté rurale qui fera éclater la tension sous-jacente depuis son arrivée. En effet, l'accession de Béthio constitue une véritable révolution du point de vue des ambitions du budget et des prévisions de recettes. Le budget de la communauté rurale de Touba est ainsi passé de 208 500 000 francs CFA en 1996 à 810 425 850 francs CFA en 1997⁶². Les recettes du budget sont essentiellement constituées, entre autres, des 30 000 000 de francs CFA restant du budget précédent, des 338 000 000 francs CFA provenant du minimum fiscal (patentes et taxes rurales), des 387 867 800 francs CFA qui seraient produits par des droits de place dans les halles et marchés ainsi que par les droits de stationnement. Au chapitre des dépenses, 495 501 270 francs CFA étaient alors prévus pour les

60. Cheikh Béthio Thioune serait le seul *cheikh* consacré depuis la disparition de Cheikh Ahmadou Bamba en 1927. Sa nomination a eu lieu en 1987.

61. Voici comment Béthio lui-même analyse son titre de *cheikh* : « le mouridisme contient des états de réalisation de la personne humaine, [...] je suis *taalibe* de Serigne Saliou, je suis sous son aile protectrice, je baigne dans sa *baraka*, sa protection me couvre à tous les niveaux de ma vie, par conséquent, je suis mouride, je le demeure, je me réalise cependant dans cet état d'être mouride, plusieurs étapes peuvent être franchies, j'en suis maintenant à l'étape de *cheikh*, mais être un *cheikh* ne peut pas dépasser être mouride, être mouride, c'est celui qui tend à aller vers Dieu, à accéder à la proximité divine, et c'est à cela que Serigne Touba a appelé les mourides, Serigne Touba nous convie à le suivre par ses enseignements, par son éducation, par les œuvres qu'il nous fait accomplir à avoir l'agrément de Dieu ». Émission « Objection », Sud FM, 18 janvier 1998.

62. Pour comparaison, celui de la Commune de Dakar tourne autour de 10 milliards tandis que ceux des autres grandes communes du pays sont compris entre 500 millions et 2 milliards. La commune de Mbacké en concurrence géographique et économique avec Touba a un budget de 151 millions.

investissements. Il est notamment projeté la construction d'un marché moderne en partenariat avec l'AGETIP, de souks, de nouveaux bureaux pour la communauté rurale, d'un dépôt, d'un centre de vaccination. Il est également programmé l'acquisition d'engins d'entretien des chaussées, de bacs à ordures ménagères, de tracteurs, d'un camion, ainsi que l'extension des réseaux d'eau et d'électricité. Les dépenses de fonctionnement sont, en dehors des indemnités du président et des vice-présidents, affectées au secours des indigents et sinistrés, à l'entretien des lieux de culte et à l'organisation du *magal*. Par ailleurs, un montant de 27 500 000 francs CFA est alloué aux voiries, aux squares et jardins, alors que pour la protection des populations contre les accidents et calamités, 15 150 000 francs CFA étaient prévus. Cette augmentation du budget s'appuie sur le lancement de nouvelles taxes et l'élargissement des cibles : souks de marché : 6 000 francs ; cantines : 4 500 francs ; même les tabliers et les étalages (par terre) ne sont pas épargnés ; les taxis « clandos » et cars (de 200 à 500 francs par jour selon le nombre de places), les camions-citernes (2 000 francs par jour), les camions de poissons (3 000 francs par jour), les camions de légumes, de sable ou béton, etc., sont tous concernés. Même les occupants de l'espace domanial sur lequel les Toubiens ne reconnaissent que la seule légitimité de Cheikh Ahmadou Bamba sont taxés au nom de l'État. Toutes ces taxes touchent directement la vie quotidienne des Toubiens et pèsent sur l'activité économique de la ville complètement dépendante du commerce et des transports. Dans la ville de Touba dont on a chanté depuis toujours sur tous les tons les vertus protectrices et les franchises en matière fiscale, il était difficilement admissible pour les Toubiens et les marabouts que les choses changent du jour au lendemain. Pour ces raisons, le lancement de nouvelles taxes, de surcroît par un président de Conseil rural qui a eu du mal à être accepté⁶³, a suscité la colère et la désapprobation. Ainsi, dès le début du calendrier budgétaire en janvier 1997, une fronde et un mouvement de résistance se développent dans la ville avec le soutien plus ou moins discret des petits-fils⁶⁴, malgré les efforts de rapprochement et d'explication du

63. Il semble que l'activisme de Béthio et ses frasques supposées ou réelles dans sa carrière administrative avaient rendu prudent le groupe des petits-fils qui ont refusé dès le début en sourdine d'entériner le choix de leur oncle. En effet, il a fallu que le khalife rencontre la plupart des petits-fils pour les convaincre du bien-fondé de son choix. Il vient de l'écartier pour les élections locales de 2002.

64. « Une équipe de recouvrement de patentes s'est heurtée à la résistance de commerçants du marché *Ocass* le lundi 27 janvier 1997. Le lendemain, ce fut autour des marchands de bétail du foirail de Touba de signifier leur refus à Cheikh Béthio Thioune venu les informer. Les commerçants de Gare Bou Ndawe (un des grands marchés de Touba), sur une position de fronde, ne veulent pas entendre parler de ces mesures ». *Sud Quotidien*, n° 1143, lundi 3 février 1997, p. 4.

président de la Communauté rurale⁶⁵. Il a fallu l'intervention énergique du khalife général pour appuyer Béthio Thioune et ses projets. Pour ce faire, une importante réunion est convoquée le 14 février 1997. Elle a regroupé tous les petits-fils, chefs de lignage pouvant devenir khalife général de la confrérie à moyen terme et parfois leurs successeurs potentiels : feu Serigne Aliou Mbacké, chef de la famille de Darou Khoudoss et alors petit-fils le plus âgé, feu Serigne Modou Bousso Dieng, fils aîné du second khalife de la confrérie (deuxième petit-fils le plus âgé) et son frère Serigne Bara, Serigne Moustapha Bassirou, Serigne Sidy Mbacké, fils aîné du troisième khalife de la confrérie, Serigne Cheikh Saye, fils aîné de Serigne Souhaibou Mbacké. Même les proches de ces derniers ainsi que des disciples notables dont le président de la Communauté rurale lui-même avaient été empêchés d'y assister.

« Le khalife général a déclaré à ses fils que c'est lui qui a installé Cheikh Béthio à la tête de la Communauté rurale de Touba-Mosquée. Par conséquent, leur aurait-il déclaré "vous devez m'épauler sur mon choix et le soutenir dans son œuvre". Et Serigne Saliou de poursuivre... : "tout ce que le conseil rural aura réuni comme argent pour la communauté, je le triplerai afin de travailler pour la ville sainte". Du coup, Serigne Aliou Mbacké... ne s'est pas fait attendre dans sa réponse. En tant que doyen des petits-fils, il aurait déclaré : "nous sommes derrière vous et vous renouvelons notre confiance, notre soutien et faisons notre acte d'allégeance"⁶⁶. »

Cette intervention du khalife général calme les esprits pendant quelque temps et permet la collecte, en trois mois de fonctionnement régulier, de 36 % des recettes prévues. Mais la fronde resurgit en avril et en mai à l'approche du *magal* et de l'hivernage. Les commerçants, après avoir cédé pendant plusieurs mois, reviennent à la charge et estiment que le taux des taxes est trop élevé par rapport à leurs moyens réels. Des négociations sont engagées et Serigne Béthio est obligé de baisser toutes les taxes de moitié⁶⁷.

65. « J'ai rencontré toutes les catégories sociales : les chefs religieux d'abord, les chefs de villages, les artisans, les transporteurs et chauffeurs, de même que le groupement des femmes et celui des commerçants. Et j'ai commencé à faire de même avec les populations des villages constituant la communauté rurale. Un commentaire assez exhaustif de certaines parties des lois sur la décentralisation a été fait à tous les niveaux et c'est à partir de là que nous avons senti des prémices d'adhésion », déclarait avec optimisme Serigne Béthio Thioune malgré la fronde. Cf. quotidien *Wal Fadjri L'Aurore*, n° 1469, jeudi 6 février 1997, p. 4.

66. *Wal Fadjri L'Aurore* (Quotidien), n° 1477, lundi 17 février 1997, p. 3.

67. Il suit en cela le khalife qui tranchait en juin 1997 : « ... je suis pour la souplesse dans la collecte des taxes. Courtoisie, compréhension et magnanimité doivent être le credo des collecteurs ». Cf. quotidien *Le Matin*, n° 131, lundi 16 juin 1997.

Cependant, c'est un autre événement qui bouleverse le fonctionnement de la Communauté rurale pour l'année 1997. Il s'agit du conflit violent qui a opposé les membres de *Hizbut Tarqiyya* au fils du khalife général soutenu par le groupe des petits-fils et par les Toubiens. Cette explosion de violence n'est que le résultat de la tension latente qui régnait entre le corps maraboutique en général et les nouveaux acteurs attirés par l'urbanisation toubienne et les nouvelles opportunités de pouvoir qu'elle offre. L'hostilité à Serigne Béthio Thioune était si forte depuis sa nomination que la fronde des Toubiens contre *Hizbut Tarqiyya* avait fait craindre qu'il soit emporté lui aussi par le mouvement. Le khalife lui conseille sagement de retourner à Dakar en attendant que les esprits se calment. C'est finalement après une vingtaine de jours⁶⁸ qu'il revient à Touba. Durant tout ce temps, pas un centime n'a été recouvré⁶⁹ et la paralysie de l'institution s'est prolongée jusqu'en août 1998 devant le refus des Toubiens de payer les taxes⁷⁰. Seul le service de l'état civil a fonctionné et certains conseillers représentants des petits-fils ont renoncé à siéger. Au demeurant, et malgré les accusations de malversation dont le président est la cible, un grand programme d'adduction d'eau a été réalisé pour une valeur de 155 millions de francs CFA. Ces travaux ont concerné les quartiers de Madiyana, Dianatoul Mahwa, Darou Miname et représentent 73 kilomètres selon Béthio Thioune⁷¹, menant une véritable campagne d'information par les médias dans l'année 1998. Le budget de l'année 1998 qui s'élève à 400 500 000 francs CFA devait permettre un investissement de 200 000 000 francs CFA dans le domaine de l'électricité et des routes.

Mais l'institution est malgré tout fragilisée et souffrira certainement encore longtemps de son déficit de légitimité qui, en réalité, est l'expression

68. Les événements ont eu lieu le vendredi 11 juillet et il n'est revenu à Touba que le 2 août.

69. Le manque à gagner s'élève ainsi à 22 250 000 francs CFA à raison de 750 000 francs CFA par jour.

70. Ces dernières ont d'ailleurs été suspendues le 6 août 1998 pour préserver la paix sociale. Voici le bilan du président de la Communauté rurale : « Depuis un an et demi, les personnes assujetties au paiement des taxes à Touba n'acceptent pas d'honorer celle-ci. Du coup, le recouvrement de ces taxes est rendu difficile. Touba est une grande métropole. Pour le recouvrement des taxes, il faut mobiliser un nombre important de personnes et de moyens logistiques. Tout cela est onéreux, et les gens n'acceptent pas de payer. En outre, le recouvrement n'était pas significatif, la sagesse recommande de suspendre les taxes... Je n'ai pas d'amertume face à ce refus des populations de la cité de Khadimou Rassoul de payer les taxes quotidiennes. Mon objectif est de développer Touba... Même sans les taxes, Touba connaîtra davantage de développement. La ville sainte, c'est Cheikh Ahmadou Bamba qui va la faire prospérer. Je suis persuadé qu'avec Serigne Saliou Mbacké, je ferai plus que ce que me permettraient les ressources fiscales... Le développement, on ne le réalise pas dans la contrainte. On ne peut pas faire le bonheur de quelqu'un malgré lui. Dans la mesure où les populations n'adhèrent pas, on est obligé de suspendre les taxes. »

71. Quotidien sénégalais *Le Matin*, n° 482, lundi 17 août 1998, p. 4.

de la crise de l'institution khalifale, dont les *ndigël* sont de plus en plus ignorés, voire rejetés ou contournés. En 1995, le khalife avait été obligé, devant la spéculation sur le ciment organisé par un groupe de commerçants refusant de céder à ses injonctions, de demander à la société productrice (SOCOCIM) de lui attribuer un quota « dépôt de Touba ». Cet événement souligne l'importance du groupe des commerçants qui n'en font qu'à leur tête et défendent toujours farouchement leurs intérêts, parfois même en s'opposant au khalife et aux marabouts. Ce groupe qui a tiré profit d'alliances avec la classe maraboutique et de la protection de celle-ci est devenu très puissant avec l'urbanisation. C'est elle qui en bénéficie le plus avec la spéculation foncière qu'elle organise et par sa maîtrise des circuits de distribution et d'approvisionnement. L'échec récent de la Communauté rurale leur est largement imputable même si certains de leurs leaders, par là même disciples notables de certains marabouts influents, ont été cooptés dans le Conseil rural. L'anecdote du ciment est loin d'être isolée et le rejet des injonctions du khalife témoigne de la crise de l'autorité et du charisme dans la ville sainte. C'est également le cas pour plusieurs interdictions et recommandations concernant les itinéraires des voitures hippomobiles, l'installation d'activités profanes dans certains lieux de culte, ou encore le comportement des mendiants et autres « laveurs de morts » autour de la mosquée et du cimetière. L'encadrement urbain par le corps maraboutique montre également de sérieuses limites dans le domaine de la sécurité des biens et des personnes. Depuis une dizaine d'années, plusieurs personnes ont été tuées ou arrêtées à tort ou à raison pour avoir, dit-on, attenté à la vie du khalife général en personne ou d'autres marabouts importants. Par ailleurs, le statut d'exterritorialité favorise l'arrivée dans la ville de beaucoup de personnes « interdites de séjour » à Dakar, de repris de justice, de voleurs et trafiquants de toutes sortes qui transfèrent dans la ville sainte sans protection interne leurs activités malsaines. Leurs bases se multiplient rapidement dans le marché *Ocass*, aux abords du palais inachevé de Ndiouga Kébé et autour des ravins situés près de la gare ferroviaire. Touba est une grande ville sans réel service de police depuis que les *Baye Fall* ont été déchargés de cette fonction. C'est avec la création d'une brigade spéciale (et non territoriale) de gendarmerie que cette décision avait été prise. Mais même si les gendarmes peuvent intervenir à l'intérieur de la ville, ils ne le font que ponctuellement, à l'appel du khalife. Ce déficit de sécurité est accentué par les tentations que suscite l'implantation des migrants internationaux et commerçants drainant luxes et richesses. De nombreuses réponses sont tentées actuellement pour le combler. Les milices de gardiennage et les comités de surveillance de quartiers fleurissent partout : l'inscription sur la porte de la maison de l'identifiant de la milice est le signe du paiement régulier de la somme de 1 500 francs qui garantit leur protection nocturne. Parmi les carences qui

permettent d'éclairer la crise de l'encadrement maraboutique dans une ville qui s'agrandit et qui s'aligne sur les autres villes sénégalaises, il y a également l'inexistence d'une caserne de sapeurs pompiers (on essaie de la créer avec l'aide de l'État).

Le khalifat semble ainsi être dans plusieurs domaines impuissant et dépassé par les besoins de fonctionnement urbain et d'encadrement. Il s'appuie sur certains types d'acteurs qui le suppléent, mais autour desquels se cristallisent les tensions de la nouvelle société urbaine. Il est le premier lieu de confrontation entre tenants et non-tenants de la mémoire. L'opposition entre ces deux groupes et les intrigues par lesquelles elle s'exprime, montrent que Touba est, aujourd'hui en tout cas, loin d'être le « paradis » dont rêvait Cheikh Ahmadou Bamba.

Par ailleurs, les nouveaux acteurs de la société urbaine ne sont souvent pas si nouveaux que cela. Ils n'ont souvent fait qu'acquérir de nouveaux rôles et de nouvelles ambitions avec l'urbanisation. Parmi ces acteurs, le président de la Communauté rurale, démembrement de l'État devant participer à la réalisation du projet de ville et porteur d'une logique de fonctionnement et d'encadrement extérieure à la confrérie. Le rôle de l'État dans l'urbanisation toubienne est, semble-t-il, à l'image de ses relations avec la confrérie. Il est caractérisé par la complexité.

L'État « *louvoyeur* » à Touba : un marché de dupes

La crise multiforme de l'État en Afrique et la recherche de repères identitaires face aux mutations rapides observées dans la plupart des sociétés africaines offrent à la géographie urbaine un champ de réflexion d'un grand intérêt. La ville constitue le lieu où les transformations et recompositions sociales sont les plus rapides et les plus profondes. Chaque type de villes se singularise d'abord par la société qui s'y projette et le mode de fonctionnement qu'elle lui imprime. Mais si la grande ville mérite l'intérêt qui lui a toujours été porté car étant le lieu où la carence de l'État est la plus manifeste, le renversement de perspective qui met en selle les petites et moyennes villes d'Afrique noire est également d'une grande portée scientifique. Il a permis de dépasser le paradigme de « la petite ville dévitalisée⁷² » et de considérer des dynamiques urbaines jusque-là insoupçonnées et moins liées à l'action de l'État. Dans ce cadre d'analyse, l'émergence de formes

72. M. Bertrand et A. Dubresson, *Petites et moyennes villes d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 1997, p. 8.

d'urbanisation comme celle de Touba a une signification majeure : la « détotalisation de l'État » ou ses carences peuvent favoriser la création de villes et même rendre crédible un fonctionnement urbain conçu en dehors de l'encadrement étatique *stricto sensu*. Par ailleurs, ne peut-on pas également considérer, dans une certaine mesure, Touba comme l'expression urbanisante de ce que Tshikala K. Biaya identifie comme étant un « pouvoir ethnique » wolof s'opposant à l'État de conception weberienne, colonial et postcolonial⁷³ et qu'il définit comme une « formalité des pratiques africaines de la modernité⁷⁴ ». Touba serait de ce point de vue « l'autre capitale », celle du contre-pouvoir le plus puissant et le lieu de retour des citoyens à la recherche de solidarités alternatives.

L'urbanisation toubienne s'appuie sur la ressource religieuse valorisant le symbolique et le sacré, mais également sur une logique autonomiste qui veut exclure l'État du processus tout en utilisant ses compétences techniques, ses ressources humaines et financières. La confrérie et l'État y trouvent leur compte et chacun pense piéger l'autre. Touba constitue le lieu par excellence de l'« échange des services » qui nourrissent le « contrat social ». L'accumulation d'actions de fabrication urbaine est souvent attribuée à la confrérie, mais les autorités coloniales puis l'État indépendant y ont également beaucoup contribué. Comme la crise casamançaise devenue une véritable guerre, ou encore les problèmes du Sénégal avec ses voisins, l'urbanisation toubienne semble être une des formes achevées de « contestations des "périphéries" urbaines, régionales et ethniques⁷⁵ » face à l'hégémonisme de l'État et de la classe dirigeante. La carence autoritaire de l'État et l'effritement inéluctable de ses capacités de mobilisation politique ont ouvert une brèche, « un espace de déploiement d'initiatives individuelles et de fabrication idéologique⁷⁶ » nouvelles qui a coïncidé avec l'accélération de l'accumulation urbaine toubienne. Le lien semble établi. Mais l'urbanisation de la capitale de la confrérie mouride s'effectue à la fois contre l'État et par l'État. Revisiter l'histoire et les fondements des relations entre l'État et la confrérie mouride sous cet angle permet d'abonder dans le sens de la rupture

73. « Cet État s'est vu imposer un fonctionnement peu orthodoxe. Sur la scène politique nationale, il interagit avec d'autres lieux de pouvoir qui le forcent à respecter leur espace vital, créant ainsi une nouvelle structure de pouvoir où l'un et les autres en interagissant, se présentent comme deux types de pouvoir tantôt opposés et concurrents, tantôt conciliants, mais entraînés dans une forme nouvelle de relations d'État et de pouvoir local dans la modernité. » T.K. Biaya, « Le pouvoir ethnique. Concepts, lieux de pouvoir et pratiques contre l'État dans la modernité africaine. Analyse comparée des mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre) », *Anthropologie et sociétés*, vol. 22, n° 1, 1998, p. 105.

74. *Ibid.*, p. 105.

75. *Ibid.*

76. M. Diouf, « Le clientélisme, la "technocratie" et après ? », in M.C. Diop (dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Codesria - Karthala, 1992, pp. 233-278.

théorique qui considère l'État et la confrérie mouride non plus comme des structures autonomes et fonctionnant dans des espaces distincts, mais comme un champ nécessaire d'interactions. Une autre rupture est celle qui postule une fragmentation de la relation État-confrérie. Du côté de l'État, la formule d'« élargissement de la majorité présidentielle » initiée par Abdou Diouf depuis les années quatre-vingt-dix d'une part, et la décentralisation d'autre part, ont permis à plusieurs autres partis de nouer des affinités avec la clientèle traditionnelle du Parti Socialiste et même de la détourner. Du côté de la confrérie, le relâchement de l'autorité khalifale et la complexification de la société urbaine toubienne ont ouvert la voie à une recomposition des positions politiques et des intérêts qui les régissent. Des deux côtés, acteurs et institutions aux logiques divergentes se repositionnent ainsi par rapport aux mutations de l'un et de l'autre. Les alliances se sont diversifiées en se décentralisant.

L'ère du *Sopi* (changement) incarnée par le mouride Abdoulaye Wade, devenu président de la République depuis le 19 mars 2000, favorise déjà largement la logique de collaboration et de soutien au projet mouride, au détriment de la logique de confrontation. La « dissidence territoriale » que constitue Touba peut s'amenuiser durablement avec le règne d'un mouride inaugurant peut-être un nouveau paradigme dans la relation État-confrérie.

La fin de la success story : l'ère du Sopi en question

Dans les articulations entre l'État sénégalais post-indépendant et la société qu'elle incarne *a priori*, il est difficile de trouver de véritables passerelles institutionnelles ainsi qu'une réelle et profonde légitimité fondant le pouvoir de l'État. La citoyenneté est encore une quête difficile malgré le bond récent qui a balayé le Parti socialiste. Il semble admis que les confréries religieuses musulmanes ont constitué une véritable société civile dont les interactions avec l'État ont longtemps assuré à ce dernier sa stabilité et son pouvoir de reproduction⁷⁷.

Les relations entre l'État et la confrérie mouride ont été examinées par plusieurs études. Elles ont une histoire et des implications sociales, politiques, économiques et géographiques que je rappellerai brièvement et de manière ponctuelle. Mais, parallèlement, aucune de ses études ne semble réellement mettre en perspective la place de la capitale des mourides dans la relation. Pourtant, Touba a toujours constitué le plus grand projet de la confrérie. Si les faveurs des autorités coloniales ont surtout été orientées vers

77. L.A. Villalon, « Islamic Society and State Power in Senegal... », art. cit., pp. 12-13.

les besoins de la production arachidière, l'État indépendant a particulièrement participé à l'urbanisation de Touba.

Les fondements historiques de la relation confrérie-État : une tradition d'interactions et d'« échanges de services »

L'islam a déjà été avant la colonisation une forme de résistance et d'opposition au pouvoir des princes tout en entretenant avec eux des relations de dépendance. L'histoire précoloniale et coloniale du Sénégal est parsemée de guerres menées par des chefs musulmans contre des potentats locaux, mais également d'alliances ponctuelles ou pérennes entre l'aristocratie et des marabouts. Dans certaines cours royales pénétrées par l'islam, les marabouts participaient pleinement à l'institution avec des fonctions juridiques et la préparation mystique des guerres. Comme on le sait, les confréries islamiques ont constitué au XIX^e siècle une forme de réponse au démantèlement des royaumes wolof et aux bouleversements sociaux induits. L'ancrage wolof de la confrérie a offert aux populations un nouvel espace de cohésion sociale ethnorégionale qui a abouti à la construction d'une idéologie et d'un territoire, à partir d'un berceau d'origine : Touba et Mbacké. Mais « pour ces microsociétés que devinrent les mouvements maraboutiques, le problème des rapports avec la société plus large et avec l'État se posa rapidement⁷⁸ ». Elles devaient s'épanouir dans un contexte marqué par une méfiance extrême, voire l'hostilité et l'agressivité des autorités coloniales déjà confrontées pendant la période de conquête à une résistance farouche de marabouts guerriers. La relation marabout-disciple qui fonde le mouridisme était de fait contraire au projet politique français. Dans les zones mourides, l'influence des marabouts nuisait à l'application complète et directe de l'autorité coloniale. Et l'administration ne s'y trompait pas comme l'explique Coulon citant le commandant Valzi :

« Il est indéniable, souligne au début du siècle, le commandant du cercle de Louga à propos des zones mourides, que notre autorité n'existe pas : il (l'indigène) ne reconnaît ni nos chefs ni nos tribunaux. Ce n'est qu'après avoir référé à son chikh (cheikh), que si celui-ci l'y engage, il obéira aux ordres de nos agents indigènes⁷⁹. »

Dans le contexte de conquête achevée et d'exploitation économique de la colonie, les autorités coloniales s'apercevant de leur méprise renoncèrent peu

78. C. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, op. cit., p. 139.

79. *Ibid.*, p. 155.

à peu à leur attitude belliqueuse qui avait valu à Cheikh Ahmadou Bamba d'être déporté et assigné en résidence surveillée à plusieurs reprises.

C'est au tout début du siècle que des relations pacifiques commencèrent à se développer entre les autorités coloniales et la confrérie mouride. Pour mieux connaître les mouvements religieux, le colonisateur crée en 1906 le Service des affaires musulmanes de l'AOF. Des recherches intéressantes, quoique souvent connotées par les besoins de la colonisation, sont menées par des officiers ayant une certaine maîtrise de l'arabe et de la religion musulmane. Si les textes de l'administrateur Paul Marty ont été sans doute les plus exploités par les chercheurs contemporains, c'est qu'ils expriment un tournant important dans le discours colonial.

« Il étudia l'islam africain à un moment crucial (celui de la première guerre mondiale) où les difficultés politiques et économiques de la France amenèrent l'administration de l'AOF à rechercher l'appui des chefs musulmans. Ses observations extrêmement minutieuses firent beaucoup pour relativiser l'obsession d'un "*danger musulman*" en AOF. L'analyse qu'il proposa en particulier du mouridisme, qui ne lui apparut pas comme un mouvement de nature subversive, contribuera grandement à modifier l'attitude française à l'égard d'Ahmadou Bamba⁸⁰. »

Marty est celui qui comprit avant les autres que l'intérêt de la France était d'intégrer les confréries islamiques dans son giron, en leur concédant « une sorte d'autonomie surveillée » et en les manipulant selon ses intérêts bien calculés. En orientant les arbitrages des conflits de succession, en autorisant les pèlerinages à La Mecque et en donnant des subventions, crédits bancaires et faveurs de toutes sortes à certains marabouts, l'administration sous l'inspiration de Marty renforce ainsi le charisme de ceux qui étaient favorables à son influence et encourage les autres à jouer pour elle. Mais si Marty est l'inventeur du « contrat social », c'est sans doute l'arachide et l'économie de traite qui ont contribué à le pérenniser en faisant converger les intérêts des autorités coloniales et des marabouts. Les premiers réussissaient à mettre au travail les seconds au profit de la métropole et les seconds à traduire leur charisme et la relation marabout-disciple en ressources financières gratuitement obtenues⁸¹. L'administration se fera le devoir d'assurer toutes les facilités foncières nécessaires au développement de la culture de l'arachide et cela accélère la territorialisation de la confrérie, son extension géographique et son prosélytisme. Mais ce n'est qu'une première étape.

80. *Ibid.*, p. 161.

81. Coulon va même plus loin : pour lui, le travail n'est devenu une forme de prière et n'a acquis des vertus sanctificatrices que parce que les intérêts des uns et des autres le commandaient.

L'après-deuxième guerre mondiale a vu la naissance d'une vie politique intense impliquant des personnalités locales, candidates à l'élection de représentants au Palais-Bourbon. Dans ce contexte, les alliances passées avec les marabouts en général et les mourides en particulier ont souvent été déterminantes. Les marabouts sont allés jusqu'à financer les partis des candidats qu'ils avaient choisis pour assurer leur victoire. Ils agissaient ainsi dans le sens de leurs intérêts bien pensés au vu des promesses de soutien des uns et des autres. Les « échanges de services » se poursuivront jusqu'à l'indépendance fondant ainsi une véritable culture politique particulière régissant les relations entre l'État et la confrérie mouride⁸², et perpétuées par les gouvernements sénégalais depuis l'indépendance. Il semble que l'idée d'une carence de légitimité du gouvernement a continué à trouver sa réponse dans le recours à l'intermédiation des confréries en contrepartie de leur reconnaissance, de leur protection et de leur valorisation. La stabilité politique sénégalaise trouverait ici son origine. Les pratiques politiques coloniales comme postcoloniales sont ainsi essentiellement marquées par l'alignement de la confrérie mouride sur le parti au pouvoir malgré quelques voix discordantes.

Toutes les recherches ont fait de ce qu'il est convenu d'appeler le « contrat social », le gage de la stabilité politique sénégalaise, longtemps mise en vitrine par l'État sénégalais indépendant pour se crédibiliser et promouvoir son image à l'extérieur.

Aujourd'hui, la question de l'État, de sa réalité et de sa consistance est posée dans la plupart des pays africains devant sa faillite multiforme. S'il n'a été à l'origine qu'un « pur produit d'importation » et un « corps étranger » inefficace selon les études de Bertrand Badie, la question est encore aujourd'hui de savoir quel sens lui donner pour qu'il soit légitime. Ne faut-il pas le réinventer à partir de la société et de ses logiques ? L'État sénégalais, comme la plupart des États d'Afrique noire, n'est pas réellement une éma-

82. L'histoire de ces relations a été analysée par plusieurs recherches dont les plus connues et les plus intéressantes sont certainement celles de C. Coulon, D. C. O'Brien, L.C. Behrman, C. Harrison. Ces relations se sont poursuivies et consolidées parce que chaque partie tenait des « fonctions » nécessaires pour l'autre. Pour Coulon, les marabouts jouaient le rôle « de légitimation de l'autorité coloniale » par leur reconnaissance de celle-ci et leur « soumission ». Ils ont également été dans une certaine mesure des « relais de l'administration coloniale » en exerçant à sa place leur propre autorité. Une sorte d'« indirect rule » à la française se met ainsi en place et se révèle largement plus efficace. Mais, en retour, le marabout voit de son côté son autorité reconnue par l'administration et consolidée par de nombreux avantages compris par ses disciples comme un signe de son charisme (des terrains de culture aux passeports diplomatiques). Ces « échanges de services » se sont par la suite traduits dans le domaine de la politique avec un système qui met la clientèle maraboutique au service des ambitions d'hommes et de mouvements politiques.

nation de la société civile⁸³. Il s'est mis en place en dehors d'elle et donne l'impression d'être une greffe à laquelle elle s'accommode. Il est de plus en plus dépendant de sa clientèle et est parfois incapable de générer un cadre légal et réglementaire, de veiller à son application.

« Son "droit" et sa "légalité" postulés par sa réglementation administrative et juridique, servent plus à légitimer un pouvoir qu'à garantir des droits et devoirs. Ce fonctionnement est "normal", car la modernité de l'État n'est que de "façade". La base de son enracinement dans la société est le clientélisme qui assure une certaine cohésion sociale⁸⁴. »

Ce qu'on a appelé la « success story » n'en était pas tout à fait une. L'État ne transcende pas les confréries et est souvent soumis à leur influence. Les cadres de l'administration se comportent souvent plus comme des membres ou courtisans des confréries que comme les représentants d'un État laïc.

Par contre, les confréries islamiques, notamment le mouridisme, se singularisent par leur ancrage social et semblent plus aptes à répondre aux besoins de sens des Sénégalais devant la crise identitaire et celle de l'État. L'urbanisation de Touba et le *rush* des mourides vers la ville depuis une vingtaine d'années trouvent là un de leurs déterminants. Alors que l'inexistence ou l'inactivité d'une société civile efficace en Afrique noire est souvent soulignée dans les études, au Sénégal, il semble difficile de ne pas considérer certaines confréries, groupes constitués dynamiques et autres personnalités maraboutiques se situant en dehors de l'État mais développant des interactions avec lui, comme une véritable société civile modelée par des valeurs musulmanes⁸⁵. D'abord contre-sociétés autonomistes, puis en interaction avec l'État qu'elles ont contribué à légitimer, elles ont des capacités de mobilisation largement supérieures aux partis politiques et aux syndicats. Leur mode de fonctionnement et leur dynamisme relativisent souvent le champ étatique dans lequel elles continuent *a contrario* de trouver une partie de leurs ressources.

83. « Civil society is a vast ensemble of constantly changing groups and individuals whose only common ground is their being outside the state and who have... acquired some consciousness of their externality and opposition to the state ». Patrick Chabal cité par L.A. Villalon, « Islamic Society and State Power in Senegal... », art. cit., p. 24.

84. M.C. Diop, M. Diouf, « Notes sur la reconversion des marabouts dans l'économie urbaine. Paris-Bordeaux », *Année Africaine*, 1992-1993, p. 328 (pp. 323-332).

85. Nous entendons par « société civile » non pas la société séparée de l'État, mais plutôt dans son rapport à l'État, c'est-à-dire comme espace intermédiaire. Ainsi conçue, « la société civile se présente à la fois comme un lieu d'avancée de la société dans le champ politique et comme lieu de détotalisation de l'État. La société civile est un espace de protection face à l'État, mais aussi un site d'interaction et de négociation entre l'État et la société ». F. Constantin, C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, p. 19.

Par ailleurs, depuis l'avènement de Abdou Diouf au pouvoir en 1981, les études postulent un essoufflement de la logique clientéliste en se basant sur les résultats électoraux partagés et contestés depuis lors, et sur un éventuel « déclin maraboutique⁸⁶ ». Les ajustements de l'État par rapport aux difficultés de mobilisation et de légitimation politique sont analysés dans un ouvrage de Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf intitulé *Le Sénégal sous Abdou Diouf*⁸⁷. La « technocratie » installée au milieu des années quatre-vingt avec la politique d'ajustement structurel et présentée comme l'alternative pour mettre en place « l'État intégral » a échoué très vite selon eux. Elle n'a effectivement pas su faire grand-chose devant les résistances internes et externes (à l'État), nonobstant les relances du Fonds monétaire international et de la Banque mondiale qui voulaient en faire un modèle pour les autres pays auxquels leurs prêts sont destinés. Cet échec a été accentué par le désengagement de secteurs importants comme l'agriculture, qui a pourtant toujours permis de maintenir les paysans et leurs encadreurs maraboutiques dans le giron de l'État. Ainsi, si l'unité idéologique de l'État ne semble pas fondamentalement menacée, sa fragmentation s'est accentuée pour plusieurs raisons. Tout d'abord, l'approfondissement de la décentralisation qui donne plus à l'élite politique l'opportunité de se rapprocher de la base, consolidant ainsi sa clientèle ou alors s'exposant à leurs revendications et leurs sanctions. En effet, les attentes des populations semblent de plus en plus nombreuses et sont exprimées plus régulièrement et de manière plus vivace grâce notamment au développement fulgurant des journaux et surtout des radios privées et décentralisées. Ces dernières, grâce à des réseaux denses de correspondants équipés de téléphones « portables » et à une information de proximité, constituent de véritables instruments d'éveil et de conscientisation. La démocratie citoyenne aura fait des progrès rapides sous leur influence. Par ailleurs, la responsabilisation accrue du président de Conseil rural, l'appui institutionnel accordé aux Communautés rurales et surtout aux Communes (dont le nombre est passé de 48 à 60 en 1996) en partenariat avec la Banque mondiale⁸⁸, la création de nouvelles collectivités locales régionales dotées d'un Conseil élu au suffrage universel, favorisent l'émergence rapide d'élites locales qui monnayent leur capacité de mobilisation et exigent leur alignement sur l'élite nationale déjà constituée. La formation d'un nouveau gouvernement après les élections de mai 1998 a pris en compte beaucoup plus que par le passé la représentation locale et celui

86. D. C. O'Brien, « Le "contrat social" sénégalais à l'épreuve », art. cit., p. 19.

87. *Le Sénégal sous Abdou Diouf. État et société*, Karthala, 1990, 440 p.

88. Il s'agit notamment du PAC (Projet d'appui aux communes) initié par l'ADM (Agence de développement municipal), organisme créé en 1997 par le Sénégal, la Caisse française de développement et la Banque mondiale pour aider les communes à s'équiper. Il est doté d'un fonds de 60 milliards de francs CFA pour une durée de cinq ans.

d'avril 2000 n'est pas en reste. Le local et la base connaissent de nouveaux enjeux dans tous les états-majors politiques. Même si les communes sont dans une certaine mesure des lieux où s'exprime le pouvoir d'État, plusieurs d'entre elles avaient été remportées par l'opposition en 1996. L'alternance dans les communes a été l'annonciateur de la victoire électorale de l'opposition au niveau national en l'an 2000. Lors des élections législatives de 1998, le Parti socialiste au pouvoir depuis l'indépendance avait obtenu moins de 51 % des suffrages, ayant perdu la région de Dakar et plusieurs de ses bastions. Cette tendance n'a fait que se confirmer et s'accroître en février et en mars 2000. L'alternance a également été précipitée par la scission des partis traditionnels. Le Parti socialiste, le Parti démocratique sénégalais et le Rassemblement national démocratique ont vu de hauts responsables former leur propre parti et perturber leur machine électorale. La naissance du Renouveau démocratique d'inspiration senghorienne qui s'est positionné après quelques mois d'existence comme la troisième force semblait être un fait majeur de la vie politique sénégalaise. Mais c'est le départ de Moustapha Niass qui fragilisera le plus le Parti socialiste et causera sa défaite. Toutefois celle-ci ne signifie en rien une disparition de la logique clientéliste. Une recomposition du paysage politique sénégalais ne se fera pas *ex nihilo*. Les blocs traditionnels (« socialistes », « libéraux », et la « gauche ») se reconstituent déjà plus ou moins un an seulement après l'alternance. Les autres partis dits « du centre » sans véritable identité idéologique alimenteront les alliances autour du pouvoir et de l'opposition. L'ancien système renaît ainsi d'une certaine manière autour de l'objectif de maintien au pouvoir.

D'un autre côté, la portée de ce qu'on a appelé avec beaucoup de tintamarres le *ndigël* a toujours été exagérée par les analystes politiques. Mais c'est à l'intérieur des confréries qu'il faut rechercher les limites de ce concept souvent galvaudé. Le *ndigël* a d'abord perdu de sa force et de sa portée dans la relation marabout-disciple. La clientèle maraboutique elle-même semble également s'être fragmentée au vu des alliances observées. En réalité, c'est plus la confrérie elle-même qui est remodelée et qui se fragmente que la relation État-confrérie elle-même. En effet, ceux que Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf appellent les « marabouts mondains » et que j'appelle les « petits-fils » existent depuis longtemps et ont toujours joué un rôle important dans les jeux politiques internes ou externes à la confrérie⁸⁹. C'est l'avènement de Serigne Saliou et son comportement politique qui constituent la véritable nouvelle donne même s'il est vrai que

89. Le rôle des petits-fils Serigne Cheikh et Serigne Modou Bousso Dieng dans les crises de succession et les jeux politiques avec l'État a été analysé ci-dessus dans plusieurs autres études.

dans les lignages et matrilineages maraboutiques, les déterminations individuelles s'accroissent et se multiplient autant pour des positions économiques que politiques. La ligne de conduite de Serigne Saliou depuis 1991 est la neutralité et même l'interdiction de manifestations politiques dans l'enceinte de la ville. « Je souhaite que ceux qui sont appelés à diriger notre pays soient les meilleurs », a-t-il juste lancé en avril 1998 (lors de la fête de l'*Aïd*), pour arrêter la course des responsables politiques venus tour à tour le rencontrer pour « solliciter ses bénédictions et prières », ou encore « en tant que *taalibe* ». Même l'accession d'un mouride convaincu et affiché à la tête de l'État ne devrait nullement faire évoluer son comportement salué par la plupart des Sénégalais dégoûtés par l'interventionnisme des marabouts dans le champ électoral.

La réponse de l'État PS à ce désengagement khalifal a été l'accélération de la fragmentation de la relation avec la confrérie. Beaucoup de ressources avaient été mobilisées pour « capturer les autres marabouts membres ou non de l'administration centrale de la confrérie », selon leurs influences respectives sur le khalife ou sur les disciples, l'une et l'autre pouvant être utiles selon les circonstances. Cette stratégie de rechange de l'État a déterminé de nouveaux comportements au sein même de la confrérie et bouleversé les fondements de ses jeux de pouvoir internes. Ainsi, plus que par le passé, les légitimités religieuses, le pouvoir politique et la réussite économique se nourrissent mutuellement. L'État en agissant sur les deux dernières a créé ou consolidé le premier. Cette stratégie étatique n'est pas nouvelle mais elle s'est généralisée avant les élections présidentielles de 1993. Les nouvelles faveurs étaient constituées de facilités de voyage avec des passeports diplomatiques ou visas⁹⁰, d'exonérations douanières ou encore d'équipements pour le quartier lignager, le village-satellite, la résidence secondaire du marabout partenaire, en plus de faveurs traditionnelles touchant le foncier, l'agriculture, les crédits bancaires. L'ère du *Sopi* ne permettra pas de revenir fondamentalement sur tous ces avantages. Quelle sera la réaction des marabouts de plus en plus soucieux de promotion personnelle ? Sans doute plus d'engagement avec le mouride président de la République. Sous ce rapport, les médias d'État ont joué également un rôle capital. Ils ont participé « à la construction et à la reproduction d'une identité de "*dignitaire*" pour les petits marabouts⁹¹ », par la couverture télévisuelle et/ou radiophonique des *magal* lignagers. Ces commémorations ont été l'occasion de valoriser le charisme lignager ou individuel des marabouts, mais surtout d'exalter leur attachement et les soutiens politiques de l'État. Ils

90. Les titres de voyage permettent aux marabouts de la confrérie de rencontrer les communautés mourides implantées à l'étranger et de mobiliser ainsi des ressources financières considérables sous forme de dons pieux.

91. M.C. Diop et M. Diouf, 1990, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, op. cit., p. 330.

ont constitué les moments des *ndigël* politiques en faveur de la relation clientéliste. Les marabouts ne sont pas que des « braconniers » « sur les terres des entrepreneurs politiques », comme l'écrivent M.C. Diop et M. Diouf, ce sont eux-mêmes des entrepreneurs politiques dont la légitimité repose sur ce que Jean-François Médard appelle le « chevauchement des positions » en projetant le concept du « big man » de Sahlins sur les hommes politiques africains. Ils utilisent leurs ressources religieuses pour consolider leurs positions politiques et économiques et, à l'inverse, les ressources politiques servent le charisme et la sainteté. La neutralité khalifale et la capture des lignages périphériques ont favorisé en fin de compte la fragmentation du corps social mouride par rapport aux relations avec l'État et la classe dirigeante. Elles participent à la fragilisation de l'institution khalifale qui apprend difficilement à marcher toute seule comme je l'ai montré plus haut. La naissance d'une véritable société urbaine dans Touba devenu une grande agglomération coïncide avec le relâchement de l'autorité khalifale et la fragmentation de la relation entre la confrérie mouride et la classe dirigeante. L'importance démographique de Touba en fait un enjeu électoral majeur dont les partis utilisent désormais le symbolisme à la place de celui du khalife. Syndicats et partis politiques y vont régulièrement pour expliquer leur position, justifier leurs grèves ou leurs décisions politiques comme s'ils avaient besoin d'être compris ou approuvés à défaut d'être soutenus. Le seul fait d'être reçu par le khalife ou d'aller à Touba semble important et significatif. Un hebdomadaire dakarois, impressionné par les séjours incessants de chefs de partis à Touba à la veille des élections de 1998, titrait : « Touba, capitale du Sénégal ? » En fait, il semble que plus que la recherche de soutiens politiques, c'est l'appropriation du symbole qui est l'objectif non déclaré. En l'absence de *ndigël*, on y va pour témoigner aux mourides son intérêt pour la ville et influencer ainsi sur leur comportement électoral. Le leader du Parti démocratique sénégalais était même allé plus loin lors des élections de 1998, en prétendant détenir un « Plan de développement » de la capitale des mourides qui résoudrait tous ses problèmes. Élu en mars 2000, il passera ses deux premières nuits de vainqueur à Touba. Dans le même ordre d'idées, l'une de ses premières directives a concerné le règlement de la fourniture en eau de Touba pendant le grand *magal* et la construction d'un ensemble aéroport-héliport. Les nouveaux enjeux politiques induits par l'urbanisation de Touba et l'importance du projet aux yeux des mourides semblent générer de nouvelles pratiques et de nouveaux arguments de la part de la classe dirigeante. La diversité accrue de la société maraboutique et la libéralisation du *ndigël* électoral offrent aux partis politiques de nouvelles opportunités qu'ils tentent de saisir depuis plusieurs années par tous les moyens, parmi

lesquels l'introduction des marabouts sur la liste des candidats au siège de député⁹². Les marabouts accèdent ainsi à l'Assemblée nationale du Sénégal, c'est-à-dire au cœur du pouvoir étatique, en s'appuyant sur leur légitimité locale. Les enjeux politiques se renouvellent et ceux qui étaient considérés comme les grands électeurs deviennent eux-mêmes les élus. Par ailleurs, devant l'inanité du discours politique général, le recours au système de valeur islamique s'opposant à la modernité occidentale peut être porteur dans une société sénégalaise qui perd ses repères moraux en s'enfonçant dans la pauvreté. Un marabout mouride qui a fondé son parti autour de cette idée et qui a fait campagne autour de l'« Unicité de Dieu » a constitué après la scission du Parti socialiste au pouvoir, le second événement lors des élections de 1998. Il ne semble pas exagéré de parler de l'émergence d'un discours fondamentaliste musulman. L'élection de Cheikh Abdoulaye Dièye à l'assemblée ainsi que l'attention qu'on lui portait lors de la campagne montrent que les masses peuvent être sensibles à des thèmes approchant la remise en question de la laïcité à la française ou des acquis du Code de la famille. Les élections de l'an 2000 ont coïncidé avec la maturation du concept de *Sopi* incarné par un monstre politique qui a été suivi dans le cadre d'un vote utile et d'une citoyenneté qui se développe et se raffermie. Le religieux qui a semblé avoir perdu de son pouvoir de mobilisation lors de ces élections risque d'être plus prégnant lors des prochaines si les Sénégalais sont déçus une nouvelle fois et si un nouveau héros ne voit pas le jour. Dans tous les cas, une recomposition politique est difficilement envisageable en dehors du religieux ou des valeurs morales qu'il veut promouvoir. Abdoulaye Wade vient d'annoncer (*Le Soleil* du 21 novembre 2000) que le serment prononcé par le président de la République commencera désormais par « Au nom de Dieu et des hommes ».

L'impotence de l'État jusqu'en 2000 a trouvé comme réponse l'émergence de forces périphériques repues de ses ressources de patronage ou constituées de la cristallisation de frustrations, et qui tentent de s'émanciper. Parmi elles, la confrérie mouride qui a cherché de plus en plus à exclure l'État fragilisé de son projet de société et à le concurrencer. C'est dans ce cadre qu'il faut placer l'exceptionnel dynamisme urbain de Touba par lequel la confrérie tente d'achever et de rendre plus efficace sa territorialisation. Dans ce contexte, l'arrivée au pouvoir d'un mouride qui affiche sa mouridité et la met en avant est un facteur déterminant d'intégration de Touba dans la

92. Le Parti démocratique sénégalais n'a pas investi lors des élections législatives de 1998 moins de 5 marabouts et à des places de choix. C'est le cas de l'ancien président de la Communauté rurale de Touba rallié à quelques semaines des élections. Cette entrée s'est faite d'ailleurs au détriment de grands responsables du parti qui ont à l'issue des élections perdu leur siège de député. La plupart d'entre eux se sont d'ailleurs regroupés pour former une nouvelle formation politique, le Parti libéral sénégalais.

logique étatique. Cela est peut-être un nouveau paradigme dans la relation État-confrérie qui va connaître pendant quelques années une évolution vers l'identification des mourides au pouvoir.

Sous cet angle, la place de Touba dans cette relation sera primordiale. Et il est nécessaire de la considérer dans l'histoire des relations entre l'État et la confrérie mouride au vu de ce que la ville a représenté et continue de représenter pour cette dernière.

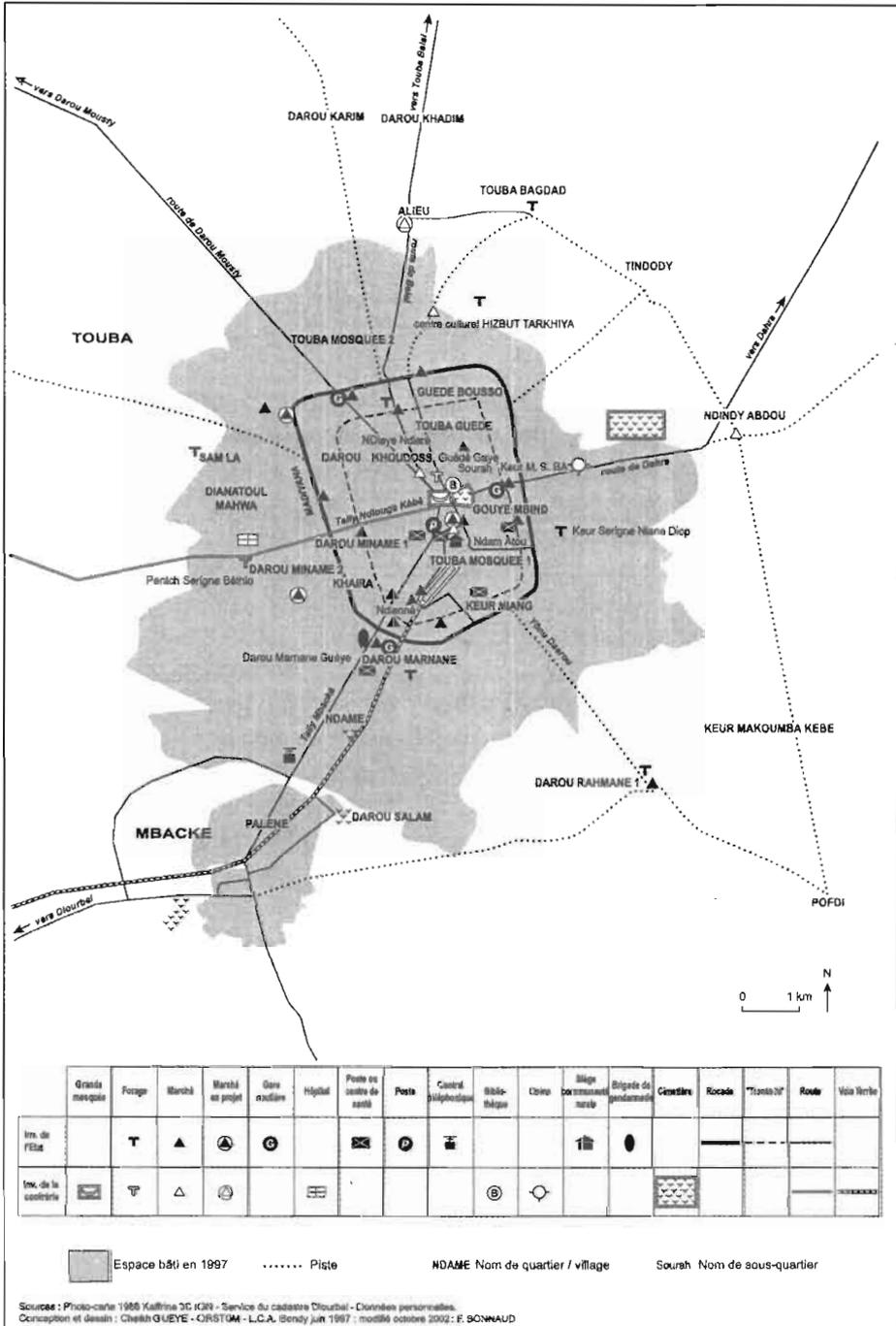
Touba, produit de la relation confrérie mouride-État : une « dissidence territoriale » complexe à laquelle l'État est associé

Touba constitue la projection et la concentration des hiérarchies socio-religieuses, de leurs confrontations et de leurs compromis, mais également le lieu où s'établissent au profit de la confrérie les termes de la relation avec l'État. L'urbanisation de Touba s'inscrit parfaitement d'un point de vue diachronique dans le processus de mise en place du « contrat social » à travers des « échanges de services ». Au bilan de l'accumulation urbaine, il est même tout à fait fondé de se demander si la ville n'a pas été le réceptacle majeur des bénéfices tirés des échanges par la confrérie mouride. Le territoire mouride se concentre et prend une forme urbaine, et l'État s'est adapté. Et pour aller plus loin, la ville n'a-t-elle pas été autant construite par l'État que par la confrérie ? (Voir figure 11.)

En réalité, parallèlement aux services dans le domaine de l'agriculture qui ont favorisé la territorialisation de la confrérie⁹³, les relations entre les autorités coloniales et les mourides se sont très tôt exprimées à Touba où la concentration du contrôle territorial s'est traduite par de multiples actions. Au sortir de la première guerre mondiale pendant laquelle Cheikh Ahmadou Bamba a fourni 1 400 soldats et soutenu l'effort de guerre, l'autorisation délivrée par les autorités coloniales pour la construction d'une grande mosquée à Diourbel représente une sorte de récompense. Mais l'administration, qui craignait toute concentration de personnes en dehors de son contrôle, se méfiait encore de l'influence que Touba pouvait déjà avoir auprès des mourides et de l'obsession du fondateur de la confrérie pour cette localité. Bien que refusant à Cheikh Ahmadou Bamba toute possibilité de séjour à Touba, elle lui donne en 1924 l'autorisation d'y construire une grande mosquée. Cet événement est d'une importance capitale. Il constitue la première d'une longue série de concessions et d'actions directes ou indirectes qui vont dans le sens de la réalisation du projet de construction de la capitale

93. Paul Péliissier les expose largement et analyse leurs implications géographiques dans *Les Paysans du Sénégal, op. cit.*

Figure 11. Investissements de l'État à Touba



des mourides. Si le montage du projet et le choix d'un architecte doivent beaucoup à l'assistance des autorités, c'est seulement en 1928 qu'a eu lieu la fameuse cession du terrain sur lequel la grande mosquée de Touba devait être construite. Entre-temps, l'administration coloniale concède l'enterrement à Touba de Cheikh Ahmadou Bamba mort en juillet 1927. Ces deux faits et dates sont sans doute des tournants décisifs pour la réalisation du rêve urbain.

La question du statut particulier et ses implications

Le pouvoir religieux au Sénégal est dispensateur du pouvoir politique, mais de plus en plus, les mourides développent une culture de contestation et constituent « plus ou moins directement un défi à l'État moderne et laïc⁹⁴ ». Sous ce rapport, la confrérie à travers l'urbanisation de Touba semble porter une utopie crédible, intelligible et mobilisatrice pour une bonne frange de la population sénégalaise que l'État en faillite économique et politique ne peut réellement intégrer dans sa logique. Le débat sur le statut particulier de Touba et de son Titre foncier permet d'appréhender les enjeux de ce qu'on peut appeler la « dissidence territoriale » mouride.

Le Titre foncier de Touba existe bel et bien. Immatriculé au nom de l'État colonial puis sénégalais sous le numéro 528, il englobe la grande mosquée et s'étend sur 400 hectares autour. Il a été établi le 11 août 1930 sur réquisition du gouverneur général de l'Afrique-Occidentale française (AOF) et est conservé au Service des domaines de Diourbel. Le Titre foncier a par la suite été partiellement morcelé au profit de huit grands marabouts et personnalités de la confrérie, essentiellement du lignage de Darou Khoudoss (premier khalife) suivant arrêté n° 06553 du ministre d'État chargé des Finances et des Affaires économiques, du 26 juin 1975. Le pouvoir foncier du khalife général se fonde ainsi sur le Titre foncier mère qui est en réalité le prolongement de la cession foncière accordée en 1928 par les autorités coloniales sous forme d'un bail de 50 ans et qui est la base officielle de sa légitimité sur le sol toubien. Le Titre Foncier de Touba constitue l'instrument juridique de sécurisation de la propriété issue du « droit de hache » que détient collectivement⁹⁵ la famille de Cheikh Ahmadou Bamba depuis 1887. D'après le chef de village de Darou Khoudoss, il devait permettre de

94. C. Coulon, *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Karthala, 1983, p. 167.

95. Le bail accordé personnellement à Serigne Mouhamadou Moustapha avait suscité l'opposition de Serigne Falilou qui avait fait opposition comme en témoignent les correspondances échangées entre le gouverneur des Colonies, lieutenant-gouverneur du Sénégal et les membres de la famille entre le 26 octobre 1928 et le 19 août 1929. Voir Archives nationales du Sénégal.

préservé la ville contre l'installation de Lybano-Syriens et de *toubab* (Français⁹⁶).

Le Titre foncier est réinterprété par la confrérie. Son existence est invoquée par la plupart des mourides et des Toubiens pour justifier le statut d'exterritorialité. Mais « concession foncière » ou « Titre foncier » ne veulent pas dire « extraterritorialité ». Comment est-on passé d'une notion à l'autre ? Comment un simple Titre foncier peut-il justifier le statut d'exterritorialité ? Le premier terme relève de la notion d'appropriation, le second de la notion de contrôle et de souveraineté. Il faut bien distinguer la propriété et la souveraineté. La propriété, c'est le droit d'user, de jouir et de disposer d'une chose de manière exclusive sous le contrôle de la loi. Le Titre foncier toubien, comme tous les autres, relève du droit de propriété. Pourtant, le statut d'exterritorialité même s'il n'a jamais fait l'objet d'une déclaration officielle et publique semble être reconnu par l'État. L'interdiction faite à la douane sénégalaise de franchir la rocade et la création en 1985 d'une brigade de gendarmerie dite spéciale sont des actes effectifs de reconnaissance de ce statut, si on en avait encore besoin. Le statut particulier est un droit de souveraineté. Il est bien postérieur au Titre foncier et est nécessairement issu d'un accord politique secret, peut-être tacite, entre l'État et la confrérie. A-t-il eu lieu durant le khalifat de Serigne Falilou à la faveur de ses relations privilégiées avec Senghor, ou alors plus récemment entre le couple Senghor-Abdou Diouf et Serigne Abdoul Ahad ? La décentralisation qui a fait de Touba une collectivité locale rend les choses plus complexes. Dans cette optique, l'État a délégué une partie de son droit de souveraineté à une instance dont le pouvoir ne découle pas de lui-même, mais qu'il considère comme son démembrement. Dans ce cas, il s'agit moins de souveraineté que de droit de contrôle territorial. Mais si, à Touba, le droit de souveraineté est le fait d'une forme faible de contrôle territorial par l'État, il est surtout lié à une forme forte de projection territoriale par la confrérie. Le droit de souveraineté est théoriquement exercé par un État mais il semble qu'à Touba, c'est le khalife général qui en est (au moins de fait), le détenteur. La souveraineté de la confrérie sur l'espace toubien est autant liée à la logique étatique qu'à sa propre logique. La légitimité khalifale à la fois extrêmement forte et de nature différente de celle de l'État est l'élément déterminant de sa souveraineté. C'est un imbroglio théoriquement maîtrisé par l'État qui fait profil bas de manière extrêmement habile, allant même jusqu'à faire

96. « Dans les autres villes de l'époque comme Diourbel et Mbacké, les Libano-Syriens et les Blancs peuvent résider où ils veulent. À Touba aussi avant l'indépendance, c'était la même chose pour une partie de la ville. C'est en ce moment-là qu'il [le premier khalife] a décidé de délimiter un bail où ne peuvent habiter les Blancs même le jour où tout le pays leur appartiendrait. Ce serait une réserve de Cheikh Ahmadou Bamba ». Entretien avec Gallo Mbaye, février 1995.

respecter les règles khalifales à la place de ses propres règles. C'est lui qui tient ainsi le *check-point* au niveau duquel est contrôlée la détention de tabac, d'alcool et d'autres produits prohibés. Et cela pose la question de la limite du statut particulier au regard d'une ville qui la déborde et dont les habitants ne reconnaissent que le pouvoir éminent du khalife général. Mais l'État conserve une présence discrète en maintenant, à quelques mètres de la limite du statut particulier, un chef-lieu d'arrondissement (celui de Ndam) destiné également à faire croire que le statut d'exterritorialité se limite bien à la rocade.

D'un autre côté et de manière dialectique, le statut d'exterritorialité sert le Titre foncier et les ambitions foncières démesurées du projet urbain, leur conférant une certaine élasticité. Ainsi, si à un moment donné, les mourides ont donné comme limite du statut particulier un rayon de 2 kilomètres à partir de la grande mosquée correspondant symboliquement à la rocade bitumée qui ceinture Touba, la ville n'a cessé de gagner des espaces appartenant au Domaine national. Sous ce rapport, la création de la Communauté rurale de Touba en 1976 est une légitimation juridique de ce qu'il faut appeler une extension du statut particulier, même si elle préserve les apparences de l'État qui semble encore louvoyer pour être présent malgré tout. En effet, en appliquant la réforme créant la Communauté rurale de Touba, l'État fait une concession majeure : la nouvelle institution est mise sous l'autorité du khalife général et les élections du président du Conseil rural et des conseillers au suffrage universel ne sont que le maquillage qui cache mal l'absence relative de l'État. La Communauté rurale de Touba comptant 74 villages, le pouvoir foncier du khalife s'élargit de manière décisive. En définitive, la Communauté rurale est un démembrement de l'État qui légitime le pouvoir foncier khalifal et l'élargit alors que la réforme devait constituer comme partout ailleurs un transfert à l'État de l'ensemble des droits éminents jusqu'alors détenus par les premiers occupants ou les *lamane*, chefs de terre dans la société traditionnelle wolof. Le khalife général n'a pas *a priori* les mêmes droits sur les deux types de terres (terres du statut particulier et terres du Domaine national). Mais les lotissements d'extension se font depuis une vingtaine d'années sur les terres du Domaine national, et désormais exclusivement sur ces dernières. La croissance spatiale de Touba déplace avec elle la limite du statut d'exterritorialité, tout en atténuant son contenu. Les règles étatiques de gestion foncière sont réinterprétées dans le sens du projet et des intérêts de la confrérie. L'obligation faite au Conseil rural de délibérer pour statuer sur les terres à attribuer est réinterprétée pour la ville. Le khalife général ou les khalifes de lignage attribuent en toute « légalité » les terres du Domaine national qui constituent dans le même temps les terroirs des villages-satellites maraboutiques. Le Titre foncier a été réinterprété et est devenu dans la représentation mouride le fondement d'un

statut d'exterritorialité alors qu'en bonne logique juridique, il n'a rien à voir, sinon que les rapports entre celui qui possède et celui qui contrôle sont plus faciles. Mais on est là dans le domaine des représentations collectives. Sans doute y a-t-il eu une question de degré dans la revendication : le bail de 50 ans a été une première revendication sur le site, le titre foncier une deuxième, assurant la permanence dans le temps. Le statut d'exterritorialité en est une troisième, plus forte, plus complète, qui assure la reconnaissance d'un pouvoir et non seulement celle d'une propriété. Dans les esprits, l'exterritorialité conforte la démarche entreprise lors de l'obtention du Titre foncier qui, à son tour, est une preuve de la légitimité de la revendication face à l'État. Sous ce rapport, il est normal que les détails juridiques dans la logique étatique aient peu de poids aux yeux des mourides : de fait, l'État ne détient pas le droit de souveraineté, mais l'État dans sa faiblesse n'est pas aussi faible que cela. Il attend son heure, quitte à se faire tout petit. La scission des régions administratives de Diourbel et de Louga, le contrôle de la commune de Mbacké, l'implantation d'un chef-lieu d'arrondissement si près de Touba, l'institution de la communauté rurale sont des moyens pour lui d'avancer ses pions prudemment, en donnant l'impression de conforter le pouvoir de la confrérie tout en instillant une logique qui devrait à terme englober celle-ci, quitte à ce que lui-même soit « contaminé » par cette dernière. La confrérie pense piéger l'État, mais elle aussi est piégée.

La complexité de la relation entre l'État et la confrérie est le propre d'une société vivante qui invente son politique. La mort de Cheikh Ahmadou Bamba et la crise de succession qui l'a suivie donnaient aux autorités coloniales l'opportunité de mieux influencer sur le devenir de la confrérie. La mosquée construite autour du tombeau de Cheikh Ahmadou Bamba est l'emblème de la confrérie mouride et le symbole autour duquel l'urbanisation devait s'organiser. Les mourides en ont fait un chantier permanent sur lequel tout khalife inscrit sa marque, soit directement en investissant ses propres fonds ou ceux de la confrérie, soit par l'intermédiaire de l'assistance administrative coloniale dont le mérite leur est également attribué. À partir de 1932, « les autorités coloniales [...] supervisèrent les opérations et y apportèrent d'importantes contributions financières⁹⁷ » sans que cela ne soit réellement comptabilisé par les mourides. En plus de la mosquée, elles ont permis en 1931 la réalisation de l'embranchement du chemin de fer de Diourbel à Touba, puis effectué en 1932 un important forage qui a créé l'embryon du réseau hydraulique actuel de la ville. Ces investissements étaient également destinés à rehausser le prestige des khalifes avec qui les autorités coloniales avaient des affinités, et à consolider ainsi leur pouvoir. Dans le même ordre d'idées, « l'administration assista également les grands

97. C. Coulon, *Le Marabout et le prince...*, op. cit., p. 187.

marabouts dans l'organisation matérielle des pèlerinages. Elle assura le service d'ordre, accorda des congés spéciaux aux fonctionnaires africains, installa des stations de pompage pour l'approvisionnement en eau des pèlerins, affréta des trains spéciaux pour leur transport⁹⁸ ». Elle a ainsi contribué à donner à la ville l'une de ses fonctions les plus importantes.

Par ailleurs, la reconnaissance en 1945 de Touba-Mosquée comme village distinct est également un fait d'importance. Elle scellaient les nouvelles relations entre l'administration coloniale et le nouveau khalife Serigne Falilou et devait contribuer à consolider son khalifat naissant. Elle a permis la mise en place d'un premier noyau urbain composé du village originel qui regroupait la plupart des habitants et d'un quartier reconnu mais à bâtir.

Le début de ce khalifat a également coïncidé avec l'apparition du personnage de Senghor dans la vie politique coloniale au Sénégal. Démissionnant de la SFIO qui lui avait permis d'être élu député en 1945, il fonde en 1948 le BDS (Bloc démocratique sénégalais) et s'affirme déjà comme l'homme du monde rural dont il est issu contrairement à ses principaux adversaires, Lamine Guèye notamment. Mais les véritables leaders du monde rural sont naturellement les marabouts qui deviennent très vite un enjeu électoral majeur. « L.S. Senghor se lança avec d'autant plus de zèle dans cette offensive que sa religion pouvait être un handicap dans cette course. Dès 1948, il demande l'aide de l'État pour l'achèvement de la construction de la grande mosquée de Touba⁹⁹. » De l'intérieur de la confrérie, les liens avec l'État sont souvent personnalisés. Ils sont incarnés entre 1945 et 1968 par Serigne Falilou et Léopold Sédar Senghor. Ce dernier aurait à la demande du khalife juré devant le mausolée de Cheikh Ahmadou Bamba que la mosquée serait achevée sous son règne s'il gagnait¹⁰⁰. L'inauguration de celle-ci fut un événement national et d'une haute portée politique. Dans la confrérie mouride, on croit fermement que la victoire et la longévité de Senghor

98. *Ibid.*, p. 188.

99. *Ibid.*, p. 200.

100. « La chevrolet de Senghor s'était immobilisée devant le magasin d'un commerçant libanais... où je tenais un commerce de cola. C'est à partir de là-bas qu'on m'a informé que nous devons aller rencontrer Serigne Falilou Mbacké pour le présenter à Senghor qui brigait le mandat de député du Sénégal... Nous nous sommes rendus ensemble à Touba où Senghor venait rencontrer pour la première fois le khalife général des mourides, Serigne Falilou Mbacké. À cette occasion, Senghor avait demandé au marabout les raisons du blocage des travaux de la grande mosquée de Touba. Le marabout lui fit comprendre que les ressources humaines existent mais que les moyens matériels faisaient un peu défaut. Séance tenante, Senghor prit l'engagement de faire quelque chose au cas où il serait élu député du Sénégal. En retour, le khalife avait formulé des prières pour la victoire de Senghor aux élections. Depuis lors, les deux hommes ont conclu un bail qui s'est prolongé durant tout le temps que Senghor était à la tête du Sénégal ». Entretien avec Amadou Mbaye, 84 ans et notable à Mbacké, rapporté par *Sud International*, n° 2, octobre 1996, p. 12.

doivent tout aux fameuses prières « toujours exaucées » de Serigne Falilou. À la limite, Senghor représente une preuve de la puissance mystique de la confrérie et de son chef. Mieux, son personnage est subtilement approprié par la confrérie qui l'intègre dans sa mémoire. C'est dans cette période, notamment en 1959, que débute le premier lotissement de la ville avec l'assistance d'agents de l'administration. L'État sénégalais indépendant n'a pas été en reste malgré un certain vide après l'inauguration de la mosquée dû à ses limites financières et à la pleine satisfaction du khalife.

En 1968, avec la mort de Serigne Falilou, une autre ère commence après une petite transition marquée par l'inauguration en 1970 d'une infrastructure capitale pour le peuplement de la ville de Touba : le forage de Darou Khoudoss. Cette transition correspond également à une rupture dans la personnalisation des relations, le nouveau khalife ne connaissant pas Senghor et demeurant plutôt préoccupé par sa propre légitimité¹⁰¹. Plus pragmatique et cherchant par tous les moyens à se positionner dans le cadre de la relation avec l'État, il donne cependant en 1971 l'autorisation de l'installation de la poste. Pourtant, son prédécesseur avait toujours rejeté la construction de ce type d'équipement¹⁰² qui permet selon lui à l'État d'être directement présent à l'intérieur de la ville. Se posant en défenseur des paysans, Serigne Abdoul Ahad met également en avant la ville dans ses « demandes » à l'État. La rupture avec la politique d'« exclusivité mouride dans l'espace toubien » devenait nécessaire. Le soutien de l'État aux ambitions de la ville était à ce prix. Pour sceller un nouveau départ, l'État décide de prendre en charge l'urbanisation de Touba qui constitue l'obsession du nouveau khalife. C'est dans ce cadre qu'il faut placer l'étude monographique commandée par l'État

101. Cette transition n'a pas manqué de poser des problèmes entre le nouveau khalife et Senghor comme le démontre l'anecdote racontée par l'ancien chef de village de Touba-Mosquée : « Ce forage a été décidé du temps de Serigne Fallou. C'est pourquoi, au moment de l'inauguration, il y a eu même quelques incompréhensions quand Senghor a présenté l'importance du forage et ses relations avec S. Fallou qui l'ont favorisé. S.A. Ahad avait répondu qu'il ne peut remercier quelqu'un qui n'a rien fait pour lui. C'est un forage que Senghor avait fait pour S. Fallou qui le lui avait demandé... L'incident était assez grave et avait même poussé Senghor à s'expliquer. S.A. Ahad pensait avoir été à l'origine du forage alors que c'est un projet qui existait depuis longtemps. Après leur réconciliation, Serigne A. Ahad lui a dit qu'il n'avait besoin que de l'eau à Touba. Il lui a répondu qu'il y avait des projets mais S.A. Ahad lui a dit : "Je ne connais pas les projets, demain je ne sais pas si je serai encore là." Il lui a également dit : "Je soutiendrai pour toujours celui qui fera beaucoup pour Touba, c'est mon seul souci. Celui qui l'oublie, je l'oublierai moi aussi." Il lui dit : "Je ferai un forage par an", il lui a répondu : "Cela ne suffit pas, je ne sais pas quand j'arriverai à satisfaire les besoins à ce rythme". Senghor a promis de faire deux forages par année. Il y a deux forages pour lesquels j'ai dirigé le choix du site en compagnie de Serigne Abdoul Ahad et des agents de l'hydraulique : c'est le cas pour celui de Ndamâtou, je leur ai dit : "Mettez ça ici". » Entretien avec Thierno Diaw, Touba, 1995.

102. Il avait déjà refusé la construction d'une école et d'un dispensaire.

au BCEOM en 1974. Plusieurs schémas directeurs d'urbanisme sont alors proposés et une première cartographie de l'existant est réalisée. Le khalife et l'État jouent à partir des années soixante-dix un « tout pour la ville ». Même si le khalife ne manque jamais de dénoncer les mesures impopulaires touchant les paysans ou réagit parfois violemment contre certaines maladroites du gouvernement¹⁰³, se crée entre lui et Abdou Diouf, Premier ministre et interlocuteur privilégié devenu en 1981 président de la République, une relation personnalisée, qu'on prétendait affectueuse. Le président lui rend souvent visite à Touba, le consulte pour des questions importantes et, comme son prédécesseur, accepte un « homme du khalife » dans le gouvernement ou à l'Assemblée¹⁰⁴. Serigne Abdoul Ahad s'engage lui aussi avec l'État qui accorde toutes les faveurs à la ville : la mise à disposition de géomètres et d'agents du service régional de l'urbanisme permet de lancer la politique systématique de restructurations et de lotissements d'extension. En outre, malgré la forte contribution du khalife qui supporte 90 % du coût de ces opérations pour une valeur d'un demi-milliard de francs CFA, l'État met à disposition les moyens du FAHU (Fonds pour l'amélioration de l'habitat urbain) et permet d'atteindre en 1989 l'objectif de 35 000 parcelles défini cinq ans auparavant. Une programmation à long terme devait intégrer d'autres infrastructures comme l'aérodrome. Parallèlement, la rocade et les principales pénétrantes sont bitumées par l'État qui, par ailleurs, s'engage à reconstruire le marché *Ocass* après sa destruction sollicitée par le khalife. Dans la même mouvance, l'électrification commencée depuis 1965 s'accélère tandis que les forages et châteaux d'eau se succèdent, passant de 2 à 8 entre 1970 et 1989. L'État a également construit un centre de santé et une petite cité OHLM pour tester le marché immobilier toubien. Enfin, le khalife demande la création d'une brigade spéciale de gendarmerie devant le développement rapide de l'insécurité et les difficultés à faire appliquer les interdictions frappant la consommation de tabac, d'alcool, de drogue, le trafic des armes qui se développaient dangereusement¹⁰⁵. Poursuivant sa stratégie de faire participer au maximum l'État à la

103. Notamment dans l'affaire du communiqué non passé à la radio en 1983 ou encore devant le Premier ministre Abdou Diouf qui énumérait les réalisations étatiques lors d'une visite officielle.

104. Il s'agit en l'occurrence de Samba Yéla Diop qui fut ministre de l'Hydraulique et qui a réalisé la plupart des forages de Touba, ou encore de Abdou Karim Fall, occupant à la fois les fonctions de secrétaire particulier du khalife et de vice-président de l'Assemblée nationale. Déjà, lors du khalifat précédent, Serigne Falilou obtenait ses « députés à la commande ».

105. Cela est une première tentative khalifale d'endiguer le pouvoir grandissant d'une classe de commerçants qui défiaient l'institution prisonnière de son devoir de protection et d'autonomisme. Du côté de l'État, la destruction de *Ocass* représente plus une volonté de satisfaire le khalife qu'un souci d'efficacité économique.

construction urbaine¹⁰⁶, il accepte l'application à Touba de la réforme de 1972 qui crée la Communauté rurale, nouvelle collectivité dont il devient la véritable autorité. Sous cet angle, ce nouveau démembrement de l'État fait du khalife un représentant de l'administration et devient à partir de 1982 un autre canal par lequel passent les investissements étatiques. Il offre de surcroît un cadre réglementaire et clair à l'utilisation des compétences du Service régional de l'urbanisme et du Service du cadastre de Diourbel.

Le khalifat actuel s'inscrit dans une logique de rupture, même si pour ce qui concerne les lotissements, Serigne Saliou a continué un temps à faire confiance à une structure « prêtée » par l'État, l'AGETIP. En réalité, ces services étatiques (le Service régional de l'urbanisme, celui du cadastre, et l'AGETIP) se sont toujours comportés un peu comme des structures privées qui vendent leurs compétences techniques aux khalifes. Cela a été le cas pour tous les grands programmes de lotissements de ces vingt dernières années¹⁰⁷. On note une accentuation de la tendance autonomiste qui se traduit par le recours de plus en plus fréquent à des entreprises privées pour conduire les grands chantiers de la ville, et par l'arrivée des *dahira* investisseurs qui constituent aujourd'hui les leviers de l'« indépendance ». Ce choix n'est pas sans risque. Plusieurs de ces initiatives ou grands travaux ont été retardés ou mal réalisés du fait du manque de rigueur et d'un clientélisme manifeste dans le choix des partenaires : c'est le cas des travaux de canalisation des eaux pluviales, confiés à une entreprise mouride de Thiès qui a dû abandonner en cours de route faute de moyens techniques. Mais malgré ce recours au privé, on continue de faire appel à l'État pour des tâches de contrôle.

L'autonomisme de la confrérie à travers sa ville s'accroît avec le règne de Serigne Saliou et l'incertitude demeure quant au véritable statut de Touba et à ses fondements juridiques. L'État s'enferme dans une ambiguïté lancinante et un attentisme qui ne dit pas son nom. En novembre 1996, le khalife a décidé unilatéralement et de manière autoritaire de fermer 35 classes construites à la périphérie de la ville sur un financement de 150 millions de francs CFA de la Banque mondiale dans le cadre d'un Plan de développement des ressources humaines (PDRH 2). Pourtant, on avait bien pris soin de construire les classes en question au-delà des limites régies par le statut particulier officiel de la ville : à Darou Rahmane, Darou Marnane, Tindody, Aliou, Loumbé, Darou Salam. Il semble qu'elles aient été construites à l'insu du khalife, les autorités académiques pensant que l'aval des marabouts de ces villages suffisait. Quoi qu'il en soit, cela a coûté son poste au président de la

106. Si Serigne Abdoul Ahad est le khalife qui a le plus marqué l'espace urbain par ses investissements, c'est parce qu'il a su combiner cette approche avec celle de la mobilisation à l'extrême des disciples autour d'autres projets.

107. La réalisation de ces grands programmes de lotissements n'est pas le seul fait des services de l'État. Plusieurs bureaux d'études et de cabinets y ont également participé.

Communauté rurale de Touba relevé de ses fonctions, et les clés ont été ramenées au khalife qui a promis de rembourser les frais de construction en attendant de trouver une autre destination aux locaux. Par ailleurs, lors des campagnes électorales de 1998 et 2000, l'interdiction des manifestations politiques partisans a été rappelée à tous les acteurs politiques. Aucun meeting n'est permis et le bureau de vote le plus proche de la ville se trouve à Ndam, c'est-à-dire hors des limites du statut particulier. Ces interdictions de manifestations politiques et de l'enseignement occidental non contrôlé suggèrent d'autres questionnements : jusqu'où ira l'autonomisme de Touba ? L'autorité du khalife est plus forte que celle de l'État sur tout le territoire mouride. Le territoire mouride se pose ainsi en concurrente du territoire national. Les réponses à ces questions doivent être données pour plus de clarté. L'urbanisation accélérée de la ville en pose l'urgence, et certains responsables politiques vont d'ailleurs dans cette direction et ont le mérite de poser ouvertement un débat crucial pour la nation : un statut spécial négocié et reconnu par la constitution a été proposé par l'un d'eux. La place et le rôle de Touba dans l'espace économique sénégalais et dans les réseaux d'échanges de biens et de personnes commandent une clarification du débat qui pourrait évoluer très rapidement dans quelques années avec l'avènement des petits-fils. L'avènement d'un disciple mouride à la tête de l'État va-t-il accélérer cette tendance ou au contraire la freiner ? Les mourides sont convaincus que leur influence sur l'État doit s'accroître et basent cette ambition politique sur des *prédictions* de Cheikh Ahmadou Bamba. Même l'accession d'un mouride convaincu et affiché à la tête de l'État ne devrait nullement faire évoluer un comportement de neutralité salué par la plupart des Sénégalais dégoûtés par l'interventionnisme des marabouts dans le champ électoral. Mais l'entourage du khalife et les mourides s'identifient fortement au règne de Abdoulaye Wade¹⁰⁸ qui, à son tour, joue à fond cette carte en multipliant les visites à Touba et en promettant de contribuer de manière décisive à la construction de la ville. Cette stratégie peut se révéler payante mais elle comporte un risque pour son auteur et pour le pays. D'abord, il n'est pas certain que le khalife donne un jour une consigne de vote même si on peut se demander si dans le contexte actuel elle est nécessaire ou utile pour stimuler et influencer le vote de mourides. Ensuite, les mourides peuvent avoir le sentiment que l'État leur appartient et qu'ils peuvent en disposer à leur guise. Enfin, les autres Sénégalais semblent assez dépités par cette tournure des choses, surtout que l'élection de Wade a été vécue comme un moment de retrouvaille pour l'essentiel de la nation. Dans

108. Un mouvement « *and japa*lé Abdoulaye Wade nguir Serigne Touba (soutenir ensemble Abdoulaye Wade pour Serigne Touba) » vient d'être créé pour soutenir les ambitions électorales de Wade.

tous les cas, l'entourage du khalife comme les prochains khalifats continueront à pousser l'institution dans le jeu politique parce que cette stratégie sert la logique autonomiste de Touba. Le projet urbain en a besoin pour perpétuer sa légitimité et le fonctionnement du statut d'exterritorialité. L'institution khalifale compte en tout cas sur le nouveau pouvoir pour étendre la limite du statut particulier de Touba à 15 kilomètres.

L'autonomisme s'exprime également par la vision idéaliste d'une confrérie rurale qui voit dans l'urbanisation de Touba, sa destinée et sa raison d'exister. Il est également porté par une propagande de tous les instants, formelle comme non formelle, et mise en œuvre pour promouvoir la ville aux yeux des Sénégalais et du monde. Touba est souvent assimilé par les mourides au centre de l'univers, ou encore au lieu où se tiendra le jugement dernier. La perception de la ville par les mourides est teintée d'émotion et exagère systématiquement la taille de la ville, l'importance de sa population, de ses équipements, etc. On s'efforce également de présenter Touba comme « une ville sans bidonville », une « ville modèle » ou encore « un miracle » en matière d'urbanisme et de gestion urbaine. Toutes les activités y prospèrent dit-on. L'eau et l'électricité y sont gratuites et on n'y paie pas d'impôts affirment certains sans sourciller¹⁰⁹. Cette présentation de Touba comme la ville idéale fonde le retour des mourides vers un espace de sécurité, un refuge dans lequel ils se libèrent des contingences extérieures en retournant dans une communauté d'appartenance. *Hizbut Tarqiyya*, les *Matlaboul Fawzaini*, *Tawfikhoul Hady* sont des dynamiques qui se fondent sur une exclusion de l'État, au moins dans leur propagande et leur système de mobilisation. Dans un certain sens, cette libération et l'autonomisation accrue s'inscrivent dans une logique de modernisation des liens avec l'État. La confrérie se voit également de plus en plus à travers le prisme du monde et l'urbanisation de sa capitale peut être regardée à la fois comme une résistance à la mondialisation et une ouverture à ses logiques. Lors de la dernière conférence du Centre des Nations unies pour les établissements humains (CNUEH) tenue en juin 1996 à Istanbul et intitulée « Habitat II », l'État, après avoir présenté la candidature de Touba comme ville modèle, s'est vu dessaisi du dossier et des invitations par la confrérie. C'est ainsi une délégation dirigée par le fils du khalife qui a représenté Touba en prenant bien soin de ne pas s'associer à la délégation ministérielle envoyée par l'État. De retour d'Istanbul, la conférence a été présentée lors d'une rencontre avec la presse comme la consécration internationale de Touba qui va être offert en

109. Toutes ces formules ne correspondent pas du tout à la réalité. Même si la ville a le mérite de vouloir toujours anticiper l'urbanisation à travers des lotissements, elle a ses quartiers « irréguliers » et non lotis, et on y paie l'électricité, l'impôt et plusieurs autres taxes. Pour la gratuité de l'eau, Touba n'est en rien une exception. Les villages sénégalais n'étant pas branchés au réseau de la Société de distribution n'achètent pas l'eau.

exemple au monde entier. On se plaisait même à préciser que les deux délégations n'ont pas voyagé dans le même avion et n'ont pas partagé le même hôtel. Un autre exemple permet d'appréhender l'esprit autonomiste de la confrérie. Il s'agit des voyages fréquents effectués par Serigne Mourtada, le fils cadet de Cheikh Ahmadou Bamba, dans les pays où des communautés mourides sont implantées. L'accueil qu'il y reçoit et les escortes impressionnantes déployées pour sa sécurité donnent un cachet officiel à ses visites et renforcent chez les mourides le sentiment d'appartenance à une confrérie forte, respectée mais surtout considérée en dehors de l'État.

Mais l'application à Touba de la réforme de 1972 évoquée ci-dessus a une portée politique autrement plus importante. Elle permet dans une certaine mesure à l'État d'exercer enfin sa tutelle administrative sur la ville. En définitive, c'est ce qu'il a toujours recherché. Dès 1952, l'administration avait ainsi décidé d'ériger la ville mère de Mbacké en commune de plein exercice, avec tous les avantages qui accompagnent ce statut. Mbacké devenait ainsi une sorte de tête de pont dans le cœur du pays mouride, concurrençant sa « fille » Touba tout en la contrôlant. Elle avait acquis très vite des fonctions urbaines importantes avec des bâtiments administratifs et une intense activité commerciale liée à l'arachide. À l'indépendance, cette politique s'est poursuivie et accentuée avec, en 1960, le choix comme chef-lieu d'arrondissement de Ndam, un hameau créé par Cheikh Ahmadou Bamba et situé à quelques pas, mais en dehors des limites du statut particulier. « L'État ne pouvait avancer vers Touba plus que cela sous la juridiction de l'époque. L'arrondissement était le plus petit maillon, la plus petite dent du peigne administratif et Touba passait à travers¹¹⁰. » Parallèlement aux tentatives de contrôle du fonctionnement de la ville, l'État a de manière réfléchie et volontaire décidé de couper en deux la zone d'influence mouride centrée sur Touba. Ainsi, Touba a été rattaché à la région administrative de Diourbel tandis que Darou Mousty, l'autre centre mouride distant d'une trentaine de kilomètres, a été rattaché à la nouvelle région de Louga. La géographie, dit-on, servait à faire la guerre. Aujourd'hui, elle sert les stratégies de contrôle politique de l'État ou de la confrérie.

Le marché qui a abouti au statut de Communauté rurale accepté par les autorités religieuses repose sur des bases complexes. L'autonomie de la Communauté rurale concerne la gestion foncière et les finances. Elle ressemble à un statut juridique qui confirme et légitime l'exterritorialité, mais elle n'est pas exclusive à Touba. La Communauté rurale est, je le rappelle, le lieu d'application de la loi 64-46 sur le Domaine national. Le statut de Communauté rurale suppose donc que les terres rurales de la collectivité locale fassent partie du domaine de l'État. Si la réforme est en principe une

110. E. Ross, *Cités sacrées du Sénégal...*, *op. cit.*, p. 192.

décentralisation, elle a permis juridiquement à l'État d'intégrer Touba dans le Domaine national en ne prolongeant pas les faveurs du bail qui devait expirer en 1978, tout en donnant au pouvoir khalifal une dimension foncière légitimée par l'État. Peut-il y avoir un statut particulier dans le Domaine national ? C'est sans doute une question en suspens. Avec la réforme, le statut d'exterritorialité semble prendre une forme plus complexe et plus subtile. Il demeure et est accepté par l'État. Il a une limite définie que les services de sécurité, gendarmerie et douane, prennent soin, au mètre près, de ne jamais dépasser. La meilleure preuve est que la brigade de gendarmerie implantée par la suite sur demande expresse (en 1985) du khalife se définit comme « spéciale » par rapport aux brigades territoriales qui quadrillent le pays, et est située en dehors du statut particulier.

Par contre, le compromis n'a été accepté par les autorités religieuses que dans la mesure où il leur permet d'avoir droit à des investissements de l'État. Dans le contexte d'autonomisme de l'action khalifale, c'est la Communauté rurale qui devient le bouc émissaire intervenant pour faire valoir ses droits à l'appui de l'État, surtout dans des domaines qui dépassent les moyens du khalifat. Avec cette collectivité locale et la politique de décentralisation, les actions étatiques de construction de la capitale des mourides ne sont plus présentées par la confrérie en termes d'échange mais en termes de devoir. L'État ne la suit pas encore dans cette voie même si la demande se fait bien pressante, surtout dans le domaine de l'assainissement :

« Touba sur le plan démographique devient la deuxième ville du Sénégal. Sur le plan spatial, la ville s'étend, s'étend, s'étend, et pour réaliser l'assainissement de cette ville, il faut d'autres études, il faut un autre bailleur de fonds, que la collectivité locale, il faut que l'État s'y intéresse, il faut que l'État prenne l'assainissement de la ville en charge, quitte à lui de [*sic*] s'orienter à l'étranger pour des bailleurs, mais en tout cas cela vaut le coup d'être envisagé par l'État et d'être réalisé. La collectivité locale a des missions précises d'ordre local, mais Touba représente dans le Sénégal... a une importance dans le Sénégal tel qu'il intéresse non seulement l'État mais par l'État interposé, devrait intéresser les bailleurs de fonds du monde entier. Et la mobilisation des moyens que requièrent l'assainissement de Touba et le développement de Touba doit relever de l'État ; les missions de la Communauté rurale, elles sont limitées, elles sont certes importantes, mais limitées, et laisser Touba à une collectivité locale, c'est étouffer Touba, c'est chercher à l'étouffer. Il est certain que le secours de Serigne Touba interviendra toujours, mais si nous raisonnons par le schéma habituel de dévelop-

pement d'une ville, nous pouvons affirmer qu'il y a des aspects de la ville qui doivent davantage regarder l'État que la Collectivité locale¹¹¹. »

L'État a-t-il encore un quelconque intérêt à freiner le développement de la capitale des mourides ? Il peut sans doute craindre que l'influence de la ville et son rayonnement entrent en concurrence avec son autorité et sa souveraineté. En outre, le rôle de Touba dans la formation d'un marché parallèle de collecte de la production arachidière se développe au détriment de l'État. Les sociétés de production d'huile d'arachide de Dakar et du reste du pays ont désormais toutes les difficultés à satisfaire leurs besoins annuels. Les nombreux commerçants toubiens investissent de plus en plus les campagnes pour acheter la production sur champ, ou payent plus que l'État pour pouvoir constituer des stocks et organiser la spéculation pendant les périodes de soudure. Plusieurs fortunes amassées pendant les années fastes de la contrebande avec la Gambie sont reconverties, entre autres, dans ces activités qui s'élargissent et concernent de plus en plus les céréales. Elles gênent également beaucoup la reconstitution du capital semencier national et des semences sélectionnées avec beaucoup d'efforts. La spéculation touche également le ciment et la plupart des matériaux de construction, le poisson, le bois de chauffe pour lequel Touba fonctionne comme une nouvelle pompe bouleversant les flux de biens traditionnellement observés. De ce point de vue, l'État joue bel et bien contre Touba en essayant de soutenir la concurrence : les prix aux producteurs d'arachide sont souvent revus à la hausse et plusieurs avantages dont la fourniture en semence sont promis aux bons clients de l'État.

Mais d'un autre côté, Touba constitue un instrument primordial de régulation sociale et économique qui sert les intérêts de l'État. En effet, il est établi que l'exode rural qui nourrit la pauvreté dans les grands centres urbains et surtout l'agglomération de Dakar commence à connaître un infléchissement qui s'expliquerait par une certaine reprise des migrations « rural-rural » pour lesquelles Touba (considéré comme une communauté rurale) joue un rôle prépondérant. Ainsi, Touba sert dans une certaine mesure les intérêts de l'État en crise tout en faisant de l'ombre au symbole même de l'État : Dakar.

On peut par ailleurs se demander si la confrérie, au vu de ses ressources et de son potentiel, a besoin de l'État pour poursuivre la construction de sa ville. Sans doute. Mais comme d'habitude et pour être conforme à l'esprit du projet urbain de la confrérie, l'action de l'État ne doit venir qu'en appoint. Ces vérités du président de la Communauté rurale de Touba ne sont pas une renonciation au principe et à la règle de l'autonomisme et d'exclusion de

111. Béthio Thioune, Émission « Objection », Sud FM, 18 janvier 1998.

l'État. Elles ressemblent à un signe de résignation pour un président de Communauté rurale en mal de légitimité et incapable de susciter à lui tout seul une quelconque mobilisation des mourides pour sa part de construction et de gestion urbaines. Elles expriment plus généralement le caractère peu viable d'une institution de gestion urbaine dont le mode de fonctionnement conçu pour des milieux ruraux, ignore souvent les réalités de la société mouride et ses représentations. Elles sont par ailleurs de nouveaux éléments du marché de dupes qui caractérise les relations entre l'État et la confrérie. Qu'en sera-t-il de l'ère post-senghorienne dont le règne de Abdou Diouf n'était qu'une composante ?

Au final, l'agglomération que Touba devient aujourd'hui est le résultat d'une attitude stratégique des khalifes de la confrérie. Ils ont réussi à jouer sur deux tableaux en développant une logique autonomiste pour la ville tout en utilisant l'État, ses ressources humaines et financières en faveur de leur projet de fabrication urbaine. Ils prennent ainsi le contre-pied de la logique contestataire exclusive des mouvements islamistes actuels, même si l'autonomisme d'aujourd'hui peut faire craindre une dérive dans cette direction. La confrérie poursuit de plus en plus seule la réalisation de son projet et pense ainsi avoir piégé l'État en maintenant ses distances avec lui. L'État, par contre, semble se chercher de nouvelles opportunités d'action dans la ville pour perpétuer son interventionnisme qui lui assure le contrôle de celle-ci et la gratitude de la confrérie susceptible de se traduire en soutien politique. En réalité, c'est le symbole que représente la ville pour les mourides qui avait été offert par Serigne Abdoul Ahad à l'État. La confrérie mouride a coproduit l'État et celui-ci s'approprie en retour de plus en plus le rêve urbain confrérique que constitue Touba. Ceci est également un nouveau paradigme au sein duquel les actions du nouveau pouvoir s'inscrivent. Les investissements étatiques à Touba ont valu en partie au troisième khalife le surnom de « bâtisseur », l'estime de la confrérie et son entrée dans la mémoire symbolique de la ville. La confrérie avait découvert en 1988 à la veille des élections que le khalife l'avait engagée à son insu dans un contrat avec la classe dirigeante. Le *ndigël*¹¹² donné par Serigne Abdoul Ahad pour le vote

112. Le *ndigël* peut prendre différentes formes ou sens. Il peut se comprendre comme une autorisation donnée sur demande du disciple (*ñaan ndigël*), mais il constitue d'abord un ordre donné et applicable dans toute sa rigueur. Même si les khalifes faisaient voter les *taalibe*, les premiers soutiens khalifaux aux responsables politiques se traduisaient surtout par des aides financières et des prières pour la victoire électorale. Le *ndigël* politique a réellement été inventé par Serigne Abdoul Ahad qui en a fait une consigne de vote obligatoire. Le vœu de la ville permet de constater que le respect obligatoire du *ndigël* est loin d'être une donnée permanente. Des *ndigël* du khalife concernant le fonctionnement de la ville sont tous les jours ignorés sans que personne ne s'en émeuve. Les habitants de la ville sont paradoxalement les habitués du fait. Et ce n'est pas

en faveur de Abdou Diouf trouve dans ce cadre toute sa signification. Les mourides étaient tenus de le respecter sous peine de passer pour des « traîtres » à la cause de Cheikh Ahmadou Bamba selon l'argumentaire même de Serigne Abdoul Ahad. Le khalife actuel s'appuie sur les acquis et renouvelle les termes de la relation confrérie-État en recevant des « services » en dehors de la ville. Le champ de Khelcom, étendue de 45 000 hectares de terres forestières déclassées au profit exclusif du khalife finance d'abord la construction urbaine. Devant cette évolution, le symbole de Touba va-t-il lui aussi se fragmenter, chaque segment de la confrérie négociant sa part avec l'État ? L'adhésion aux partis des personnalités toubiennes prend toujours les intérêts de la ville comme prétexte : « Celui qui vient à Touba et qui manifeste sa volonté de faire prospérer davantage la ville sainte, ou qui se montre attaché au bonheur de Touba, nous le soutiendrons », avait déclaré l'ancien président de la Communauté rurale avant les élections de 1998. Cette fragmentation qui trouve son origine dans les premiers conflits de succession a été accentuée et formalisée par Serigne Abdoul Ahad dans les années soixante-dix. Elle a consisté en une demande de reconnaissance officielle de l'identification des lignages à des morceaux de la ville. Cette fragmentation du symbole et des méthodes de gestion urbaine est à la base du délitement de l'autorité khalifale.

L'autonomisme toubien est-il une autre manière de négocier les termes du contrat ou juste l'expression du « dynamisme de ceux qui n'attendent pas grand-chose de l'État¹¹³ » ? Il semble dans tous les cas que l'État soit de moins en moins vu comme un tout, même si le gouverneur de la région de Diourbel, le préfet du département de Mbacké, et le sous-préfet de l'arrondissement de Ndambe ne sont que des interlocuteurs ponctuels et mineurs. Les marabouts s'adressent à la présidence de la République ou aux ténors de la classe politique sénégalaise.

Mais l'État ne peut tout de même être réduit à une « chose » aussi distante, à la limite concurrente et exclue de la ville. La Communauté rurale est le démembrement étatique qui prend part à la gestion urbaine toubienne. Son fonctionnement et son organisation hybride montrent que la relation État-confrérie se vit également au quotidien et à l'intérieur de la ville. Les Toubiens rencontrent l'État par ses services postaux et médicaux, par l'utilisation de son système de télécommunication et de distribution électrique, mais également par ses services d'état civil dont le président du Conseil rural est le responsable. La Communauté rurale délivre également désormais les autorisations de branchement au réseau d'eau, et participe à la distribution

nouveau : les commerçants ont toujours constitué une force réfractaire si leurs intérêts sont en jeu. Aujourd'hui, c'est le cas des petits-fils, et de plusieurs autres acteurs.

113. C. Coulon, « La démocratie sénégalaise : bilan d'une expérience », *Politique africaine*, n° 45, 1992, p. 7.

des parcelles issues des lotissements¹¹⁴. Elle est le lieu d'expression de la relation État-confrérie dans la capitale des mourides et porte ainsi en elle tout le paradoxe de celle-ci. Les Toubiens ne comprennent pas grand-chose aux règles de fonctionnement de cette structure venue d'ailleurs, et surtout, de son système de mobilisation financière. En effet, dans l'éthique mouride, tout repose sur le service du disciple au profit du marabout et la relation qui les lie prend une forte connotation financière. Les sommes faramineuses investies par le khalife général et les marabouts dans la ville et au sein de leurs quartiers sont données volontairement et se justifient toujours d'une part par le devoir du disciple, et d'autre part parce que les réalisations sont monumentalisées et visibles. La réalisation du projet de ville de la confrérie se fonde sur cette logique. Si les nouveaux *dahira* s'inscrivent bien dans cette perspective et rencontrent ainsi l'adhésion des mourides, la Communauté rurale, elle, traîne les tares de ses origines et de son mode de fonctionnement. Ainsi, quand l'encadrement étatique vient se superposer à l'encadrement confrérique et s'y greffer, il s'expose au détournement et/ou au rejet. C'est, semble-t-il, ce qu'expriment les frondes contre la collecte des taxes et les accusations de malversation dirigées contre le président de la Communauté rurale¹¹⁵.

L'encadrement maraboutique a considérablement évolué à Touba avec l'urbanisation. Il a connu une complexification progressive liée aux besoins de gestion d'une société urbaine plus diverse. Si chaque khalife a marqué l'espace de la ville, chaque règne a également correspondu à un niveau de complexité de la société toubienne auquel il a tenté de s'adapter. Les deux

-
114. Le Conseil rural doit délibérer chaque année pour affecter les terres du Domaine national. À Touba, les attributions se font ponctuellement selon les demandes et l'offre disponible.
115. Un exemple est donné par le président de la Communauté rurale lui-même à propos du budget : « Évidemment, ce qui est difficile ici dans un milieu où l'on ne connaît pas tellement ce que c'est que le budget, quand vous dites "j'ai un budget de 400 millions", ils croient que c'est déjà encaissé, c'est déjà dans le coffre-fort. Le budget est une prévision annuelle autorisée ; une prévision est une prévision, ce n'est pas que déjà on l'a ficelée et mise dans le coffre, nous devons par nos moyens, par une organisation, essayer de réaliser ce qui est prévu. Et un budget réalisé à 50 %, à 60 %, c'est déjà une bonne chose, si vous aviez fait le tour des collectivités du Sénégal pour demander dans quel pourcentage le budget est réalisé, vous comprendrez que si on ne connaît pas la science du budget, on peut faire des erreurs, on peut faire des déclarations, on peut même soulever des populations, en faisant croire à des populations que le budget étant de 400 millions, où sont passés les 400 millions, alors que le budget, on ne peut pas l'apprendre artisanalement comme ça, c'est une science, c'est une matière de droit, c'est d'abord des techniques financières, une science financière, c'est de la comptabilité publique [...], le budget est une prévision, ce n'est qu'un papier qu'on cherche maintenant à mettre dans le concret, et malgré les efforts, compte tenu de notre état de sous-développement, compte tenu de la nouveauté de la régionalisation à travers le pays et à Touba, en particulier, on ne peut pas affirmer qu'une prévision doit être réalisée à 100 %. » Cf. Béthio Thioune, émission « Objection » du 18 janvier 1998, Sud FM.

premiers khalifats (1927-1945) sont ceux de la naissance de l'institution et de sa légitimation. Même s'ils ont joué un rôle prépondérant dans la construction urbaine en lançant le chantier de la grande mosquée et en l'achevant, ils n'ont pas été, comme c'est le cas depuis les années soixante-dix, des institutions tournées presque entièrement vers la gestion urbaine, lui consacrant toute leur énergie et leurs ressources financières. Touba, symbole de l'unité de la confrérie, a également contribué à fabriquer l'institution khalifale. En organisant l'émigration massive des disciples et en favorisant l'implantation dans la ville de plusieurs structures d'encadrement de la confrérie, les khalifes ont par ailleurs permis l'irruption dans la société urbaine de multiples acteurs portant de nouvelles logiques de mobilisation, et qui se différencient par le rapport qu'ils entretiennent avec la mémoire symbolique et l'espace toubien. Ces acteurs s'engouffrent ainsi dans des espaces de liberté laissés par le khalifat confronté à l'ampleur des tâches de construction et de gestion de la ville. Parmi eux, des personnalités charismatiques non maraboutiques à la tête de nouveaux types de *dahira* ou encore de la Communauté rurale, organisme étatique d'encadrement rural qui tente difficilement de faire accepter par la société toubienne ses logiques venues d'ailleurs malgré le reclassement de l'autorité maraboutique en son sein. La Communauté rurale est un des éléments qui reproduit le marché de dupes entre l'État et la confrérie et dont Touba constitue le lieu éminent de projection. Mais l'urbanisation toubienne s'inscrit dans une logique autonomiste par rapport à l'État, logique qui va nécessairement avec le partenariat que O'Brien a appelé le « contrat social ». Touba se pose en concurrent de l'État et est le résultat de ses carences et de sa non-totalisation. Mais il fonctionne également comme une soupape de sécurité et sert donc l'État en faisant oublier la difficulté par le religieux. Les nouveaux enjeux induits par l'accumulation urbaine expliquent les ambitions grandissantes des « exclus de la mémoire » qui dans leurs logiques activistes se heurtent cependant à l'opposition des petits-fils. Le conflit violent ayant opposé en juillet 1997 le président du *dahira Hizbut Tarqiyya* (Atou Diagne) et les partisans du petit-fils le plus proche de l'institution khalifale (Serigne Moustapha Saliou¹¹⁶) est révélateur de la tension entre les deux camps. C'est le rapport à la mémoire qui détermine les intérêts des uns et des autres ainsi que leurs stratégies pour s'affirmer : la société urbaine met face à face les « privilégiés de la mémoire » et les « exclus de la mémoire », ou encore une société de la « mémoire fermée » et le groupe des « sans-mémoire ». Les espaces de la ville sont leur domaine d'expression le plus important et leur champ de confrontation. Le symbole de la ville constitue également pour les

116. Serigne Moustapha Saliou semble être aujourd'hui la « bête noire » des nouveaux acteurs accolés au khalifat et participant à son fonctionnement.

uns et les autres un instrument de mobilisation et même une raison d'exister. Ce cadre d'analyse semble être le plus pertinent même si une catégorisation plus fine des types d'acteurs en confrontation est possible. La confrontation entre ces groupes constitue la principale ligne de rupture de la société urbaine qui s'est mise en place à Touba.

Conclusion

La confrérie mouride a hérité du rêve de son fondateur de construire une cité de référence et l'urbanisation est l'aboutissement de ses nombreuses actions de concentration, et de mise en valeur du symbolique et du sacré. Elle s'est progressivement projetée sur l'espace urbain qui exprime ses contradictions et son unité. L'analyse des déterminants sociaux de cette projection révèle le rôle primordial joué par les conflits de succession et leurs arbitrages, ainsi que les stratégies individuelles, matrilignagères et lignagères de positionnement sur et/ou par l'espace urbain toubien. Le mouridisme est un cadre de survie de la société wolof déstructurée par plusieurs siècles d'influence extérieure et de domination. Il est par voie de conséquence le creuset où se rencontrent des principes de succession issus de cette société et des règles islamiques. La succession biologique détermine ainsi la continuité charismatique et celle de la relation fondamentale marabout-disciple, mais la succession de frère à frère est devenue la règle après avoir été rejetée pour écarter du khalifat général les frères de Cheikh Ahmadou Bamba au profit de ses fils. Les khalifes généraux et ceux des quartiers sont les bénéficiaires des arbitrages décidés pour sortir des crises de succession. Chaque règne met en selle un matrilignage qui fait du contrôle d'un quartier auquel il s'identifie ou de la ville son instrument d'affirmation au sein de la confrérie, ainsi qu'un outil de prosélytisme et d'agrandissement de sa clientèle. Toute analyse de la société urbaine doit ainsi prendre en compte la place du lignage ou du matrilignage dans les déterminations individuelles au sein du corps maraboutique. L'émulation des khalifes successifs pour marquer la mémoire de la ville et légitimer leur pouvoir se traduit dans la fabrication urbaine et est à l'origine de la naissance des premiers quartiers. Elle constitue ainsi le principal déterminant de l'organisation de l'espace. Et progressivement, le projet urbain a transcendé les clivages et l'espace toubien est devenu l'instrument de règlement des tensions, servant à combler les fissures de la société maraboutique en développement. La construction urbaine, l'aménagement et le contrôle de l'espace, la reconstruction et/ou la manipulation de l'histoire sont ainsi les conditions d'exercice et de légitimation du pouvoir.

Les marabouts réduisent de plus en plus le territoire mouride à la ville en y concentrant progressivement leurs ressources et leurs investissements, renforçant ainsi son symbolisme et justifiant l'appel au peuplement qu'ils ont tour à tour lancé. Mais fabriquer et promouvoir une ville ne suffisent pas, il faut pouvoir la contrôler, connaître les lignes de force et de rupture qui se dessinent au sein de son tissu social, accueillir et encadrer ses citoyens, leur offrir des services de qualité, maîtriser sa croissance, son approvisionnement.

La poursuite des projets et rêves de Cheikh Ahmadou Bamba, la perpétuation de son symbolisme charismatique sont les deux domaines dans lesquels la totalité des actions des khalifes peut être classée. La fabrication de la ville de Touba et la gestion urbaine d'une part, et d'autre part la gestion des ressources considérables qui proviennent des disciples, les activités agricoles du khalife, les représentations à l'extérieur du territoire mouride, – dont le niveau est proportionnel à leur dispersion (autant dans les autres villes sénégalaises qu'à l'étranger) – et les relations avec l'État sont les grands domaines d'intervention du khalife général. La taille et la complexité de l'institution sont fortement liées à ses ambitions et aux charges que cela implique (à la mission assignée à chacun, diraient les mourides). Cette institution à géométrie variable n'est cependant que le premier échelon de l'encadrement maraboutique. Les khalifes de quartiers, chefs des lignages issus de Cheikh Ahmadou Bamba ou de ses *cheikh*, prennent leur part du symbole et font de la gestion foncière, de l'aménagement de leurs *pentch* ou encore des *magal* et manifestations du souvenir, leur moyen d'expression et de positionnement au sein de la confrérie.

Mais l'arrivée massive des mourides de tous les horizons à Touba a créé une société urbaine de plus en plus complexe au sein de laquelle émergent une multitude d'acteurs et de logiques nouvelles ou renouvelées qui cherchent à bouleverser les bases de l'organisation socioreligieuse. Face à cette nouvelle donne, l'institution khalifale semble dépassée. Son autorité est remise en cause. La crise qui l'agite met en lumière la confrontation entre les tenants d'une légitimité historique et les « exclus de la mémoire » qui se sont imposés par leur zèle et leur sens de la démesure. Ces deux forces se disputent désormais le champ social toubien et mouride.

Par ailleurs, la confrérie mouride dont le développement est aussi le fait de l'État colonial et postcolonial a de son côté contribué à la genèse et à la reproduction de ce dernier tout en étant un contre-pouvoir. La confrérie est un État dans l'État et Touba est sa capitale. Son urbanisation représente sous l'angle des relations entre l'État et la confrérie le résultat d'un jeu de cache-cache. L'État a acheté le soutien politique (ou électoral) de la confrérie par ses investissements à Touba, mais la confrérie semble avoir en fin de compte bien manœuvré pour l'écartier du contrôle territorial et préserver son

autonomie. Cependant, l'étendue des actions à réaliser encourage le retour en force de l'État qui s'approprie le projet.

Le retour des citoyens aux solidarités et appartenances de base, familiales, régionales, religieuses ou ethniques, est une réponse à la crise multiforme de l'État sénégalais, de même que l'urbanisation toubienne qui fait en définitive de la ville un refuge politique et économique dont la croissance exceptionnelle reflète le dynamisme du contre-pouvoir religieux ou ethnique qu'est la confrérie mouride. Touba, malgré son regard concurrent sur le reste du territoire national, pose des questions importantes pour l'équilibre socio-politique et économique du Sénégal, celui de son réseau urbain, de ses flux de personnes et de biens.

TROISIÈME PARTIE

DYNAMIQUE DES PAYSAGES URBAINS

Appropriation et production des espaces

L'espace urbain toubien prend corps dans son unité symbolique et reflète dans une certaine mesure l'organisation sociale mouride, sa structure pyramidale qui va du groupe des descendants directs de Cheikh Ahmadou Bamba aux disciples de diverses conditions en passant par les marabouts, descendants de ses frères collatéraux et de ses *cheikh*. L'ensemble des constructions ordinaires et structurantes se répartit à partir du centre, qui est le lieu de concentration du pouvoir et du sacré, du palais et de la mosquée. Si la ville religieuse en général et islamique en particulier obéit historiquement à un schéma d'organisation radioconcentrique, Touba se singularise cependant par la combinaison avec celui-ci d'un modèle multicentré. En effet, le territoire issu de la première phase de colonisation foncière des mourides durant la phase d'expansion de la confrérie donne à la ville ses disponibilités spatiales, et l'espace urbain toubien qui s'est formé progressivement ne cesse de s'étendre en intégrant les villages-satellites, ou en créant de nouveaux quartiers organisés autour de centres. Que signifie cette intégration pour la ville et pour les villages-satellites ? Ces *pentch* (centres) multiples reflètent l'extrême hiérarchisation des charismes lignagers et matrilineaires qui ont fait de Touba leur lieu de positionnement, où leur image est valorisée et leur nom sanctifié. Quant aux localités secondaires du territoire mouride, elles sont d'un intérêt certain. Les plus proches de Touba constituent des quartiers du futur liés à la tendance affichée par les marabouts à fonder ou à refonder des villages pour consolider ou diversifier leur contrôle sur des espaces de la ville et sur leur clientèle venue répondre à leur appel.

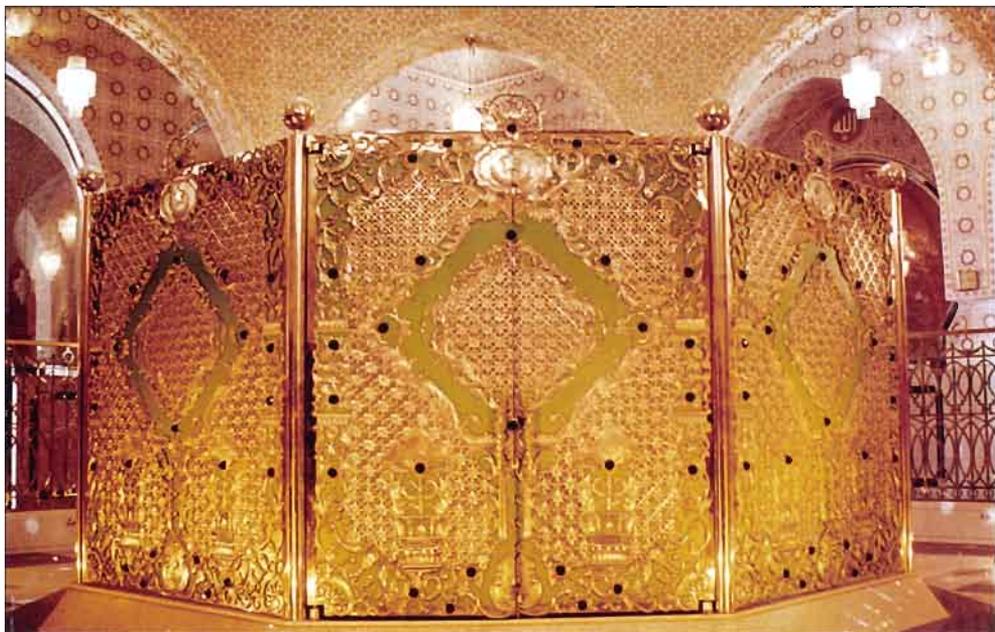
La réalisation du projet de ville a une composante démographique. Dans un cadre général, le peuplement de Touba résulte essentiellement d'une migration des disciples mourides s'identifiant de plus en plus fortement à la ville devenue un des termes fondamentaux et référentiels de leur pratique religieuse, de leur attachement charismatique, de leur mouridité. Touba est une Jérusalem mouride, le point de mire permanent de la confrérie et de sa diaspora disséminée à travers le monde. La ville est par ailleurs devenue par effet d'accumulation un important pôle d'échanges commerciaux et un marché de consommation diversifié. Ayant été pendant plusieurs années une place forte de la contrebande au Sénégal, voire à l'échelle de la sous-région du fait de son statut d'exterritorialité, Touba a acquis des ressources financières considérables qui ont été recyclées en partie dans la spéculation foncière et de produits agricoles, dans le commerce des matériaux de construction et dans le financement de l'émigration internationale. Il reçoit en retour la manne de cette dernière à laquelle s'ajoutent les contributions

volontaires et dons pieux (*adiya*) de l'ensemble des mourides. Ce modèle économique fonctionne et semble avoir un avenir.

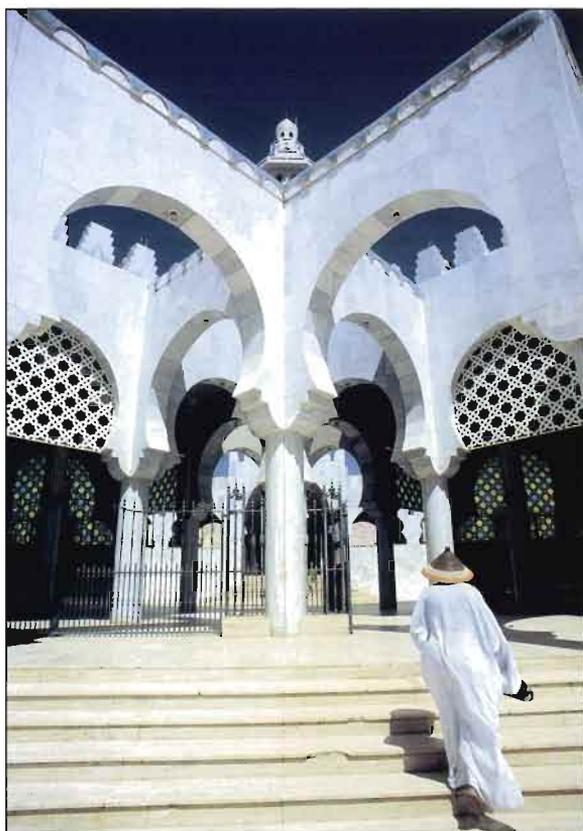
La migration des mourides vers Touba est en fait un reflux vers la première zone que la confrérie s'est appropriée et une reconcentration dans son premier espace vital. Elle s'est accélérée à partir des années soixante et a une composante rurale prédominante. Si l'arrière-pays proche (le département de Mbacké) s'est vidé pour peupler la ville, l'origine ou le point de départ des migrants sont de plus en plus lointains et de plus en plus diversifiés. Aux déterminations religieuses de l'exode ou du retour des mourides vers leur capitale-territoire, se superposent des motivations sociales, économiques et même politiques qu'il s'agit d'appréhender et d'analyser. Les itinéraires migratoires correspondant à des stratégies et pratiques résidentielles, individuelles et collectives, familiales et villageoises, de ruraux, de citadins comme de migrants internationaux, aboutissent à Touba. Ils constituent autant de formes et de composantes de l'insertion dans la ville religieuse : premières propriétés foncières de citadins mourides découragés par les difficultés d'accès au sol à Dakar ou par la dévitalisation des capitales régionales, résidences secondaires et/ou de pèlerinage, placements financiers dans « la ville du futur » par l'immobilier, logements familiaux pour paysans en réussite économique, premières résidences urbaines pour ruraux réfugiés économiques, investissements immobiliers de migrants internationaux. Les articulations entre l'affiliation à un lignage ou un marabout de la confrérie, l'identification à la ville, la localisation du terrain acquis, le mode d'accès à la propriété ou la valeur de l'investissement consenti sont à définir. Les manières de construire mettent en exergue la part du symbolique et du nécessaire, de l'investissement utilitaire et du spéculatif.

La composante de l'insertion urbaine que nous avons choisie est celle de l'accès au sol urbain et des modes de construction et d'habiter. Le foncier est l'un des révélateurs les plus pertinents de la complexification de la société urbaine toubienne. C'est la détention du sol qui reflète l'état des pouvoirs et le niveau d'intégration à la société urbaine. Le sol urbain constitue un enjeu essentiel mettant aux prises tous les acteurs qui comptent dans la ville. Si le poids de l'État est généralement plus faible dans les petites et moyennes villes, le statut d'exterritorialité de Touba l'exclut presque complètement du système de gestion foncière qui y prévaut. Les règles qui régissent l'appropriation des terres relèvent d'un régime foncier patrimonialiste qui sort des déterminations juridiques étatiques ou capitalistes. Le légal et l'illégal ne sont pas définis par l'État ou sa législation. La gestion urbaine par la confrérie fait du khalife général des mourides, et par délégation des lignages et matrilignages maraboutiques, les détenteurs des droits fonciers à Touba. La parcelle allouée est interdite de vente, mais les conditionnalités qui accompagnent cette règle ouvrent la porte à de nombreuses stratégies et

pratiques de contournement qui ont donné naissance à un marché spéculatif au dynamisme impressionnant. La construction sur la parcelle acquise étant la stratégie de sécurisation la plus sûre, l'espace urbain offre le paysage d'un chantier permanent caractérisé par la cohabitation et la combinaison de différents types de matériaux et une extrême variété des modes de construction reflétant essentiellement le niveau d'insertion au sein de la ville. Le souci du logement de la famille s'est largement substitué à la préoccupation antérieure des Toubiens qui construisaient surtout pour accueillir les pèlerins affluant vers la ville sainte à chaque manifestation religieuse mouride.



Le Mausolée du Cheikh Ahmadou Bemba, fondateur de la confrérie mouride et de la ville



Fidèle se rendant à la prière à la grande mosquée de Touba (mars 2002). Photo Arnaud Luce



Architecture modèle de la nouvelle maison toubienne des années 1980





Le toit d'une maison rurale arrivant à Touba par charrette



Habitat rural à l'intérieur de l'espace urbain toubien



Darou Halimoul Khabir (N'Dame), le tamarinier et les pieds du hamac de Serigne Dame Abolomalimane Lô, responsable de l'éducation de la majorité des enfants de Cheikh Ahmadou Bamba



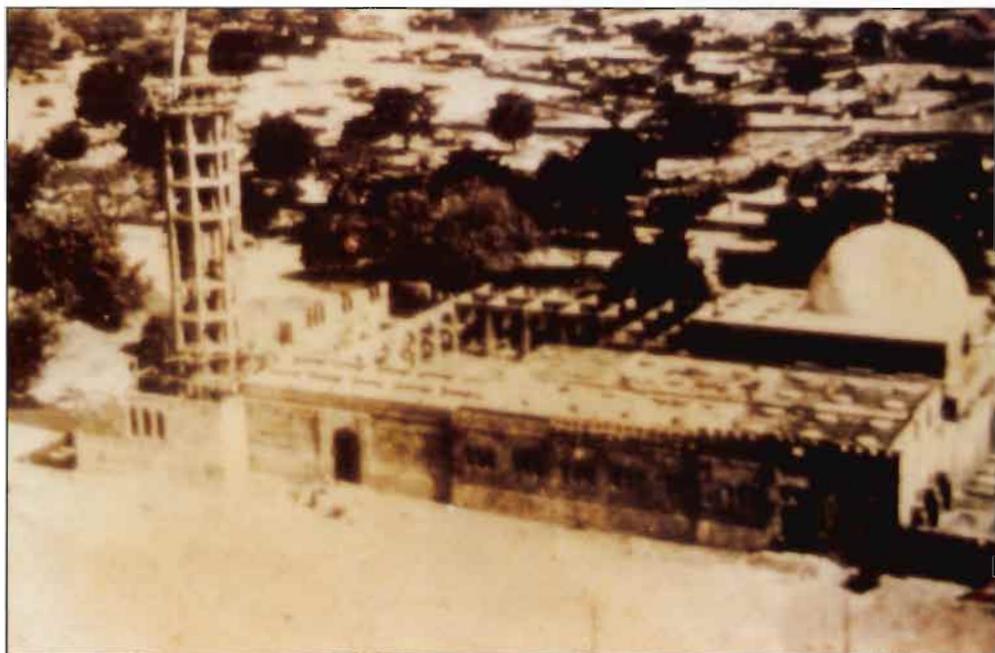
Le pèlerinage de Touba qui regroupe chaque année autour de 2 millions de personnes
Photo : Renaudeau / HOAQUI



Paysage typique du front urbain à Touba



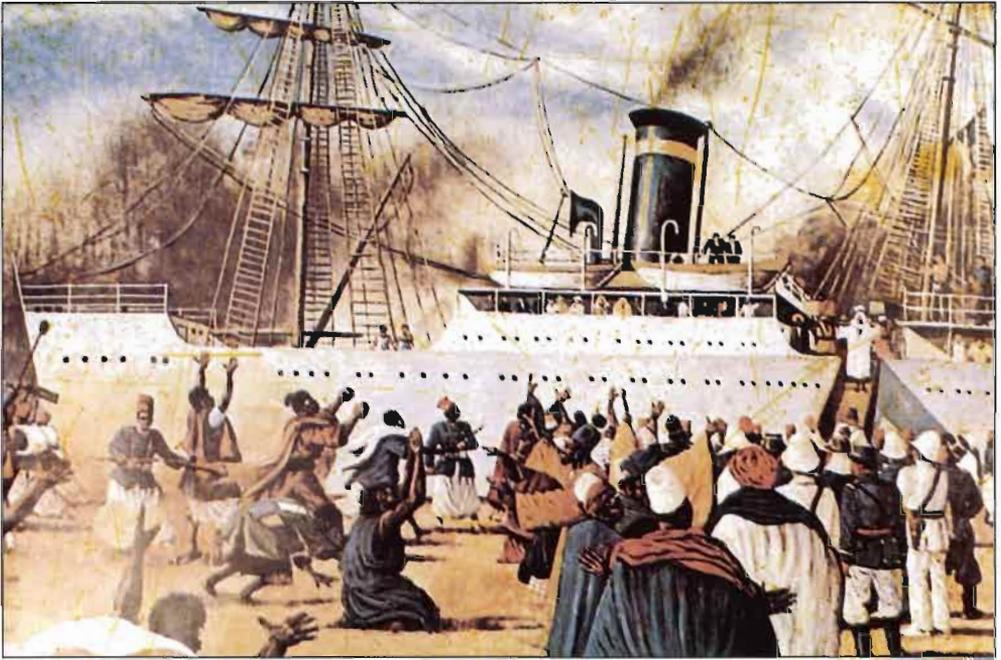
Matérialisation particulière d'un titre de propriété à la périphérie de Touba



Le chantier de la grande mosquée à ses débuts



Le chantier de la grande mosquée en 1997



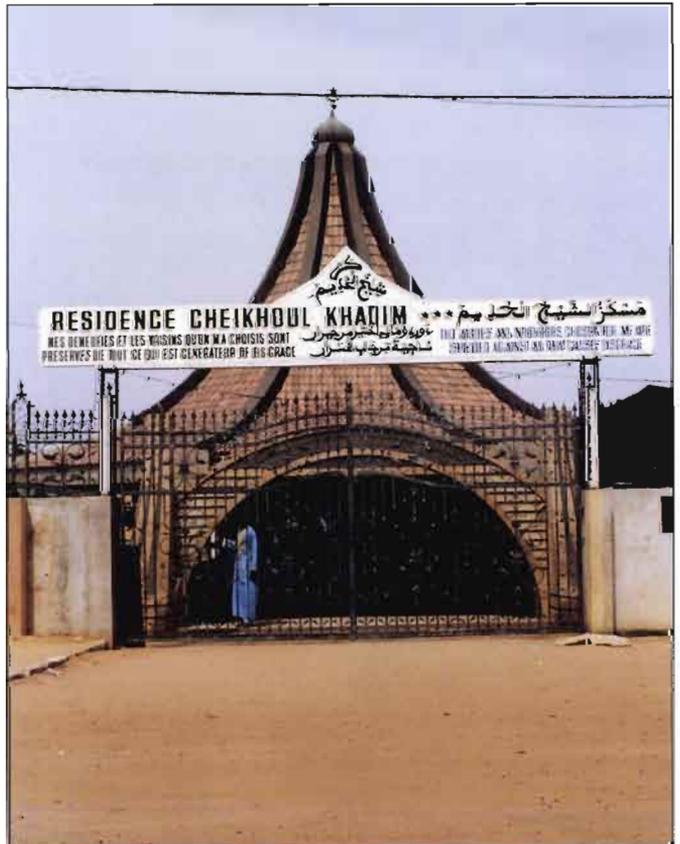
Le retour triomphal du Cheikh Ahmadou Bamba de son exil du Gabon



L'ayatollah Rafsandsjani accueilli à Touba
par le khalife de la confrérie, Cheikh Saliou MBacké



La mosquée de “Bayti”, lieu de la fameuse rencontre spirituelle entre le prophète Mohamed (PSL) et Cheikh Ahmadou Bamba.



La porte de la Résidence officielle Cheikhboul Khadim

6

Les paysages urbains : Touba, « ville multicensrée »

Quel que soit l'échelon géographique, la concentration dans l'espace est une des caractéristiques les plus tangibles du fait urbain. Elle en est une composante nécessaire. La concentration du bâti et des réseaux, celle des populations, des activités, des échanges sur une surface réduite, sont autant de signes de la matérialité de l'urbain. Ce modèle jugé universel ne s'applique peut-être pas aux villes religieuses du fait de leur fabrication par la concentration des symboles autant que celle du peuplement. C'est le premier qui a induit le second. Mais la concentration sur l'espace pose, entre autres, la question des limites de la ville. L'exceptionnelle croissance démographique de Touba depuis trente-cinq ans (15 % par an) est allée de pair avec un appétit spatial qui repousse sans cesse ses bornes. Les limites si mouvantes de la ville sont difficiles à appréhender. De quelles limites parle-t-on ? Il faut considérer l'espace bâti, mais également prendre en compte les surfaces loties et non occupées, dont l'importance à Touba met largement en valeur le concept d'anticipation urbaine.

Plusieurs phases d'extension spatiale ont contribué à la formation d'une agglomération centrée autour de la grande mosquée, élément structurant principal, et regroupant des quartiers constitués de villages rejoints et intégrés, et des quartiers nés *ex nihilo*, suite à des lotissements. Il existe une relation de causalité entre dynamiques démographiques et dynamiques spatiales dans les quartiers toubiens. Mais il semble que ce n'est pas toujours la taille démographique d'un village qui induit le nombre de parcelles attribuées par la ville, mais plutôt son poids symbolique. Par ailleurs, l'extension spatiale n'est pas toujours l'effet de la dynamique démographique. C'est souvent l'inverse qui est vrai. Les mécanismes à l'œuvre sont complexes et les significations de cette extension spatiale sont importantes pour le centre, la périphérie, les paysages ruraux qui entourent la ville,

la gestion urbaine, et pour le rêve de ville. Les villages ont été préparés de manière différente à devenir des morceaux d'espaces urbains. Touba est une concentration de groupes qui se sont agglomérés progressivement, recherchant la proximité entre eux et surtout avec le pouvoir maraboutique et les saints. La ville se structure autour des lieux sacrés et espaces du souvenir qui constituent autant de marques symboliques laissées par le fondateur ou ses *cheikh*. L'organisation spatiale révèle également les effets de la ville des pèlerinages et la structure d'une nécropole.

Mais l'espace est diversement organisé selon les villes, leurs origines, leur localisation, le niveau de complexité et la nature des sociétés qui s'y projettent. La structuration de l'espace toubien est le reflet de l'organisation sociale mouride en lignages et matrilignages d'importances diverses. L'espace toubien est composé de quartiers et de sous-quartiers, qui sont autant de fondations de lignages de la confrérie et qui deviennent des instruments de positionnement au sein de la ville sainte. Le quartier n'est pas, de ce fait, une délimitation administrative sans consistance, mais une fondation porteuse d'enjeux politiques.

Touba est une ville multicentrée, née à partir de plusieurs villages maraboutiques qui subissent des mutations liées aux processus de formation d'un espace urbain unifié, et d'une société urbaine fondée sur un substrat religieux unique. L'étalement de la ville rend vite péricentraux et sacralisés les villages qui auparavant étaient périphériques, et dont les centres sont ainsi valorisés. Mais le tissu spatial unifié reflète également dynamiques religieuses et économiques qui se conjuguent pour doter la ville de fonctions urbaines classiques ou liées au caractère sacré et symbolique de la ville. La concordance entre la hiérarchie symbolique et la hiérarchie des services n'est pas clairement établie. La sacralité et le symbolisme de l'espace sont menacés. La confrérie construit sa ville, selon sa vision du monde et ses moyens. Mais quel type de ville ? La production urbaine peut-elle reposer sur des ressources religieuses exclusivement ? Le sacré rencontre ainsi le profane sur un espace caractérisé par une croissance démographique spectaculaire. Les paysages ruraux de l'ancien bassin arachidier sont intégrés par différents mécanismes dans un espace urbain où le symbolisme et le souvenir fabriquent sans cesse le sacré.

Unification du tissu urbain ou quand le périphérique est intégré et valorisé

La plupart des éléments constitutifs de l'agglomération toubienne étaient déjà en place au moment du premier lotissement de la ville. Selon la logique du *keur fii-keur fê* (une maison par-ci, une maison par-là) et de l'agglutination des disciples autour des lignages auxquels ils se sont affiliés, plusieurs regroupements de concessions coexistaient autour de la mosquée qui venait d'être achevée. La région de Touba étant la première zone conquise par les mourides, tous les villages situés dans un rayon de 10 kilomètres au moins sont susceptibles d'entrer dans l'espace urbain par le mécanisme d'une politique de lotissement volontariste. L'intégration et la soudure progressives de ces éléments dispersés consacrent la naissance de l'agglomération toubienne et la réalisation du rêve de la confrérie. L'idée de la contradiction entre l'organisation idéale de l'espace urbain et les lotissements massifs qui rendent vite péricentral (donc valorisé) ce qui auparavant était périphérique (parce que périphérique ou dominé dans l'idéologie mouride) est mise en avant.

Du village originel au premier noyau urbain

Les premiers marquages de l'espace : entre mémoire et sacré (voir figure 12)

La formation de la ville est un long processus qui remonte aux premiers moments de la fondation. La ville de Touba s'est d'abord organisée autour de lieux de mémoire qui structurent et ordonnent un espace sacré né du fait de la seule présence de Cheikh Ahmadou Bamba. C'est un arbre (*bepp*) qui a matérialisé le site sur lequel le marabout a décidé d'établir sa cité rêvée. La première opération d'aménagement de l'espace a été le débroussaillage du pourtour de l'arbre et la construction d'une clôture faite de branchages de *nguer* (*nguiera senegalensis*). Sur cette opération qui paraît anodine, la mémoire collective mouride garde pourtant jalousement tous les détails, qui prennent une signification particulière aujourd'hui. En effet, cela représente une source de légitimité et de valorisation pour les descendants des disciples de l'époque qui constituent des exemples de foi, du fait des difficultés qu'ils ont dû affronter. C'est donc avec soin que l'on conserve la liste des seize ayant participé à l'opération :

« Momar Dia, Adama Sall, Mamadou Lamine Diagne, Ahmadou Guèye Babou, Momar Bouso, Massamba Bouso, Mayacine Oumy, Ahmadou Makhtar Dieng, Makhtar Penda Dieng, Dame Lô (Serigne Dame

Abdourahmane Lô), Ahmadou Hadiara, Boubou Dia, Amar Socé, Amar Mbaye Ngoye, Ibrahima Guèye, Souna Kandji¹. »

Le premier habitat n'est pas la grande concession autour de laquelle le village originel, situé à l'ouest et au nord de la grande mosquée, est né. La première concession était d'abord sur une partie de l'emplacement actuel de la grande mosquée, mais changeait souvent de site ou d'orientation suivant l'inspiration de Cheikh Ahmadou Bamba : « Il se levait un jour et demandait qu'on détruise la maison, une autre fois, il demande qu'on la décale vers l'est ou le nord en gardant une partie de la concession². » Néanmoins, Darou Khoudoss est le premier regroupement d'habitations.

Cheikh Ahmadou Bamba est également à l'origine de la seconde étape de l'occupation spatiale. En 1912, de retour de la « résidence surveillée » de Thiéyène, il a installé dix de ses principaux dignitaires à Touba³. C'est essentiellement avec ces personnes que les premières maisons individuelles furent construites. La logique de dispersion a été dictée par le besoin de disposer de parcelles de culture attenantes à la maison, les *tol keur*. Ceux-ci ont pendant longtemps constitué les espaces interstitiels qui ont empêché l'uniformité de la concentration. Plusieurs de ces maisons sont encore des biens collectifs des descendants et ont conservé leur localisation initiale. C'est le cas de celles de Serigne Massamba, de Serigne Amsatou Diakhaté, de Serigne Cheikh Diop Dagana, de Serigne Mor Sokhna Diop, de Serigne Mor Rokhaya Bouso, toutes situées à environ 200 mètres de la mosquée. Mais, à part Darou Khoudoss et les établissements de ces dignitaires, plusieurs autres lieux avaient été aménagés à l'initiative du marabout. D'autres avaient également abrité des retraites de Cheikh Ahmadou Bamba ou des événements de sa vie, prenant ainsi une valeur sacrée notable. La plupart de ces établissements ou lieux particuliers ont été par la suite, soit refondés, soit aménagés pour les besoins des visites de lieux sacrés liés au pèlerinage. Darou Miname au sud-ouest de la mosquée, Darou Rahmane au nord-ouest et Gouye Mbind à l'est, sont les refondations les plus connues. La première était juste une case qui devait servir à la conservation d'œuvres écrites par Cheikh Ahmadou Bamba. C'est son fils Bassirou qui, en venant s'installer à Touba en 1936, a décidé de faire revivre la mémoire du lieu en y

-
1. Abdou Lô, chef de village de Ndamé, dit tenir l'information d'un certain Cheikh Adama Sall. « Voilà ceux qui ont fondé Touba, quand le marabout a eu le *ndigël*... »
 2. Entretien personnel, août 1994.
 3. J'ai pu établir de manière précise les noms des neuf personnes parmi les dix concernées : il s'agit de Serigne Massamba, frère cadet de Cheikh Ahmadou Bamba (qu'il avait presque adopté après la mort de leur père), Serigne Mamadou Moustapha et Serigne Fallou, ses fils aînés, Serigne Amsatou Diakhaté, Serigne Cheikh Diop Dagana, Serigne Mor Rokhaya Bouso, Serigne Omar Guèye, Serigne Mor Sokhna Diop, Serigne Makhtar Penda Dieng.

établissant sa concession. La deuxième, plus connue sous le nom de Darou Naar⁴, était surtout constituée de tentes abritant ses hôtes de marque maures. Serigne Souhaïbou, autre fils du Cheikh, rentré à Touba après le décès du premier khalife, s'y est installé à partir de 1945. La troisième est liée à un baobab à propos duquel Cheikh Ahmadou Bamba aurait dit : « Celui qui inscrit son nom sur son tronc est sauvé de l'enfer. » C'est un autre de ses fils, Serigne Bara, qui vient s'établir à côté du *Gouye Mbind* (baobab aux écritures⁵).

Ainsi, le paysage toubien se résumait alors à un semis de concessions dans une clairière. En 1930, « quand le khalife tuait un bœuf, toutes les concessions étaient servies », raconte-t-on pour donner une idée de la taille et de la configuration de la cité à cette époque.

Mais l'occupation spatiale est également le fait d'une cinquantaine de familles venues témoigner ainsi leur attachement au symbole, en suivant Cheikh Ahmadou Bamba après son enterrement à Touba, ou participer à la construction de la grande mosquée. Celles de Diourbel ne sont pas les seules et l'installation a été progressive, s'étalant de 1927 à 1946. Plusieurs d'entre elles se sont installées à côté de lieux sacrés ou de souvenir associés à des événements de la vie du *Cheikh*. Mais la plupart de ces familles se sont agglutinées à Darou Miname ou se sont établies à côté, au sud du chantier de la mosquée, sur l'axe qui mène à Mbacké⁶. D'autres ont choisi Darou Khoudoss⁷ ou Ndamâtou⁸ (à l'est) où le cheval de Cheikh Ahmadou Bamba (*Nguélé mou*) avait été enterré, devenant également un élément de sacralisation. La famille Sankhé, dont la mère de Cheikh Ahmadou Bamba est en partie issue, s'est également établie à Ndamâtou. Les Bâ et la famille de Serigne Niane Diop, disciple de Serigne Bara, sont établis à l'est de la mosquée, au-delà de Gouye Mbind.

L'occupation spatiale a donc connu une accélération notable lors de la « résidence surveillée » de Diourbel et après l'enterrement de Cheikh Ahmadou Bamba. Entre 1931 et 1936, c'est essentiellement le chantier de la

4. *Naar* est l'appellation wolof de Maure.

5. Un informateur raconte les circonstances de la fondation : « Ici était plantée la case où il passait la nuit, [me dit-il]. Quand S. Mamadou Moustapha l'a tracée, il a fait appeler S. Niane Diop (cheikh consacré par S. Bara et originaire de Diokhar.) ... et lui a dit qu'il voulait qu'on lui construise des cases avant la fin de la journée. Ce qui fut fait : 7 cases, une baraque en zinc, une chaise pliante », Touba, 1995.

6. Les familles Sy, Kâ, Dienne, Ndaw, celles de Serigne Modou Lam, de Mor Khary Kébé, de Serigne Alioune Diouf Lambaye, de Thiéyène (les Sèye), de Serigne Ndiouga Ndiaye, de Serigne Abdou Ndiaye Mbampna, de Serigne Mor Fall Mbampna (Gouye Siyaré) Pallène (les Fall), et de Thiamène (les Thiam) sont toutes dans ce cas.

7. Les Ndiaye de Ndiaré.

8. Les Lô.

mosquée qui y rythmait la vie quotidienne. Seul le marigot de Mbal⁹ situé entre la gare et Darou Miname était l'élément du paysage susceptible de rompre la continuité ou l'uniformité de l'occupation spatiale. Pourtant, le « semis de hameaux dans une clairière » n'a pas beaucoup évolué. Il ne s'est un peu densifié que vers le sud-ouest et le nord-ouest, à Darou Miname et Darou Khoudoss. Les familles provenant de Diourbel dans cette période ont, dans la plupart des cas, préféré s'établir avec Serigne Bassirou, fils de Cheikh Ahmadou Bamba, qui vivait antérieurement dans la même localité qu'eux et qui pouvait leur apporter aide et secours face aux dures conditions de la vie toubienne. D'autres se sont installées à Darou Khoudoss qui constitue le premier lieu de peuplement. Mais la plupart des familles et certains marabouts ont souvent initié, à Darou Miname comme à Darou Khoudoss, une structuration spatiale autour des marques sacrées du souvenir. Mais l'ensemble restait encore hétéroclite.

Par ailleurs, avant même son exil au Gabon en 1895, Cheikh Ahmadou Bamba avait demandé à ses parents et disciples, Modou Fadiama et Mbacké Bousso, de fonder Keur Niang et Guédé-Bousso à égale distance de Touba. Mais entre 1912 et 1927, date du décès de Cheikh Ahmadou Bamba, cette politique volontaire de conquête foncière s'est accélérée, orchestrée depuis Diourbel. Des dizaines de *daara* ont été fondés par des disciples consacrés par le marabout. La consécration était généralement accompagnée d'un ordre de fondation et d'un « don de disciples » qui, pour servir leur nouveau marabout, peuplait son *daara*, s'adonnant au travail de la terre et à l'instruction. La plupart des fondations proches de Touba sont bel et bien liées au projet de ville. Cette satellisation mouride a largement privilégié l'est, le nord-est et le sud-est, ce qui n'est pas un choix délibéré de Cheikh Ahmadou Bamba. L'ouest toubien était essentiellement un terroir pour les habitants de Mbacké et de Ngabou. C'est un frère « même père et même mère » de Cheikh Ahmadou Bamba qui y avait fondé Missirah et Same Lâ. Cheikh Ibra Fall, « quarantième disciple » de Cheikh Ahmadou Bamba et fondateur de la sous-confrérie *Baye Fall*, avait également établi sa zone de culture autour de Touba Fall. La zone avait déjà accueilli avant l'exil du marabout certains grands disciples qui y défrichaient et y cultivaient depuis plusieurs années. Mais ceux qui sont arrivés pendant la « résidence surveillée » de Diourbel ont préféré s'établir à leurs côtés pour profiter des bienfaits de la proximité, mais surtout parce qu'il y avait plus de terres libres ou des terres sur lesquelles ne s'exerçait qu'une emprise relativement faible de Peuls transhumants. Parmi les nouveaux venus, on trouvait des fils, des

9. Le problème de l'eau était presque insurmontable à l'époque. Le souvenir des gens est dramatique : « On allait parfois chercher des bois de construction très loin. Au retour, on risquait de mourir de soif. Il n'y avait que cinq puits ici : Diadiou, Ngoudé, Ngaté, Aynourahmati, Aynourillah. » Entretien avec Baye Cheikh Ndiaye.

parents et des disciples du marabout. Les villages suivants en sont issus : Keur Macoumba Kébé (sud-est), Mérina Diop (sud-est), Kéré Mbaye (est) devenu Keur Kabe, entourant les fondations des fils Tindody¹⁰, Ndingy Abdou, Darou Rahmane I. Par ailleurs, Darou Karim¹¹, Darou Khadim au nord, Pofdy et Bacoura au sud-est ont tous été fondés entre 1914 et 1917 sur *ndigël* de Cheikh Ahmadou Bamba. De même que pour Darou Mousty fondé par un autre frère du cheikh (Cheikh Ibra Faty) et devenu un autre grand centre mouride à une trentaine de kilomètres au nord-ouest de Touba.

D'autres fondations ont été l'œuvre des khalifes qui ont succédé au fondateur de Touba. Mais certaines d'entre elles ne sont motivées que par la recherche de terrains de culture (voir figure 12)

Au total, la plupart des composantes de la confrérie ont ainsi cherché progressivement à avoir «un pied dedans, un pied dehors» selon l'expression d'Alain Dubresson et Jean-Louis Chaléard, pour, à la fois, s'approprier leur part du symbole et être capté par celui-ci.

Émergence d'un noyau urbain

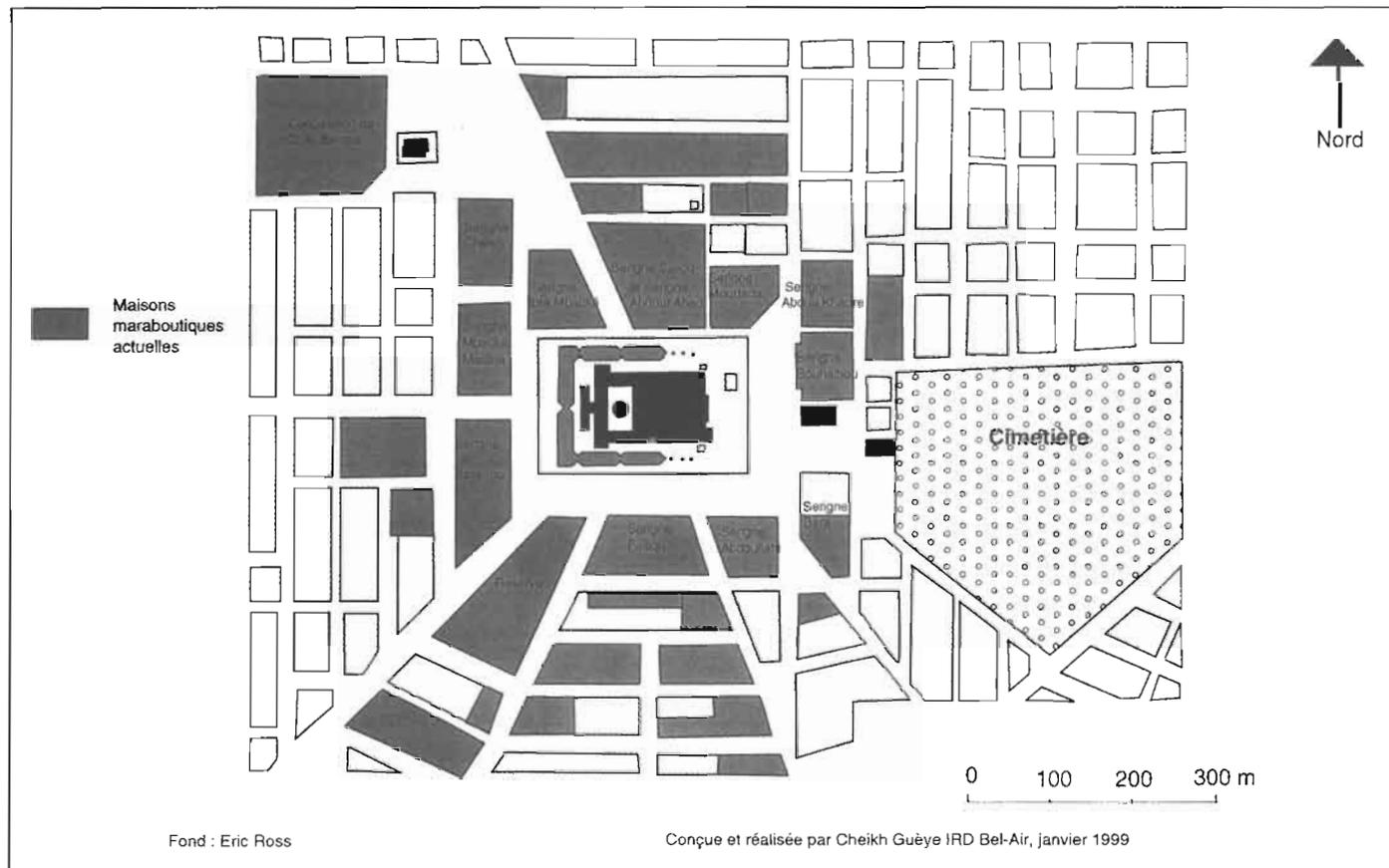
C'est à partir de la naissance de Touba-Mosquée que la structuration spatiale, qui dispose des quartiers autour de la mosquée, a été mise en place. Darou Khoudoss, le village originel s'étant développé vers le nord-ouest, son concurrent choisit le côté opposé, le sud-est. Les deux quartiers se mettent ainsi d'un côté et de l'autre de la mosquée. Si le premier s'appuie sur un élément structurant de premier ordre qu'est la concession de Cheikh Ahmadou Bamba, le second est créé à partir de la concession de Serigne Falilou. Le développement volontairement stimulé du second va aboutir à la formation autour de la mosquée du premier noyau urbain toubien.

La première opération d'importance est la partition de l'esplanade de la mosquée entre les fils vivants de Cheikh Ahmadou Bamba. Elle est le fait du nouveau khalife qui permet ainsi aux fils de confirmer par l'espace leurs pleins pouvoirs acquis à travers deux crises de succession. Mais cette opération a également contribué à gommer toute prétention antérieure sur cet espace qui abrite le « saint des saints », la mosquée et le mausolée du fondateur. Dix fils du fondateur de Touba et la famille du premier khalife ont reçu des parcelles faisant face à la mosquée (voir figure 13) : Serigne Falilou,

10. L'autre nom de Tindody est très significatif du lien symbolique avec Touba. Dans la sourate du Coran où le vocable «Touba» est employé, le verset se termine par «housnoul Mahabine»: «la plus belle des retraites». Et c'est ainsi que le premier successeur de Cheikh Ahmadou Bamba a appelé son village, ce qui confirme que l'origine du nom de Touba est bien coranique.

11. Darou Karim a été fondé par Serigne Massamba, frère cadet de Cheikh Ahmadou Bamba entre 1912 et 1915.

Figure 13
Répartition des principaux marabouts sur le centre principal durant le deuxième khalifat



sur le flanc sud, Serigne Abdoullahi (Borom Deurbi), à côté, en allant vers l'est ; les parcelles de Serigne Bara, de Serigne Souhaïbou et de Serigne Abdou Khadre sont alignées à l'est ; celle de Serigne Mourtada, celle que partagent Serigne Saliou et Serigne Abdoul Ahad, et celle de Serigne Ibrahima Mbacké sont disposées au nord ; sur le côté ouest, les parts des deux fils les plus âgés du premier khalife et de Serigne Bassirou. Une réserve est laissée entre la parcelle de Serigne Bassirou et celle de Serigne Falilou. Ces parcelles ne connaîtront pas toutes le même sort. La réserve a été reprise et construite par Serigne Abdoul Ahad lors de son accession au khalifat. C'est également lui qui a « négocié¹² » les parcelles de Serigne Bassirou et Serigne Souhaïbou pour y construire respectivement la « résidence Cheikhoul Khadim » et la bibliothèque, les autres parcelles ayant été déjà construites par leur propriétaire.

La répartition des parcelles a tenu compte dans plusieurs cas de la localisation du quartier de l'attributaire. Sachant que Serigne Bassirou, Serigne Bara et la famille du premier khalife ont déjà des villages à 200 ou 300 mètres de la mosquée, on a choisi de leur attribuer des parcelles qui sont dans le prolongement de leurs villages. Une exception existe cependant, celle de Serigne Souhaïbou qui a renoncé à sa part, préférant demeurer à l'intérieur de Darou Khoudoss.

Le redémarrage du chantier de la mosquée a attiré à Touba-Mosquée les disciples et manœuvres participant à la construction¹³. Le paysage du nouveau village évolue alors très vite. Plusieurs concessions de marabouts et de disciples viennent s'installer derrière celle de Serigne Falilou. À celles-ci, s'ajoutent les effets spatiaux du nouveau *magal* institué par ce dernier qui malgré son caractère annuel laisse des traces devenues des éléments de permanence : tas de débris et surtout des « *mbaar* », sortes d'abris provisoires faits avec des branches et avec un toit en paille ou en zinc, et qui accueillent parfois de petits restaurants ou d'autres activités. En 1956, le khalife décide de créer un marché sur un site qui aurait été désigné par le fondateur de la ville. Celui-ci y aurait enterré une sorte de « bénédiction ». L'habitat semi-groupé n'allait pas au-delà de ce site, et le marché qui au demeurant se résumait à quelques tentes et étalages n'était réellement actif que pendant le *magal*. S'aventurer aux alentours la nuit ou aller chercher de l'eau dans les villages environnants relevait de l'héroïsme.

-
12. La parcelle de Serigne Bassirou a été échangée contre une autre située juste derrière. Pour l'autre, il semble qu'il n'en ait pas eu besoin ; elle appartient à son frère « même père, même mère », qui en plus semblait avoir choisi de rester là où il était depuis 1945.
13. « Pour travailler à la construction de la mosquée, il fallait être un solide gaillard, mais tout le monde travaillait, même les femmes qui étaient munies de plateau que les hommes remplissaient de béton armé avec des pelles. Les ouvriers recevaient tous des cadeaux : 50 francs chacun. Ce qui leur permettait d'acheter du sucre, du café, etc., pour tout le mois », raconte Cheikh Diop.

De l'autre côté de la mosquée, Darou Khoudoss dont le marché fonctionne depuis plusieurs années autour du commerce des céréales et d'articles divers (mais plutôt tournés vers des besoins liés à la vie rurale) était beaucoup plus actif. Malgré un déplacement progressif du centre d'intérêt de Darou Khoudoss à Touba-Mosquée, le premier est demeuré plus peuplé et plus étendu.

Mais au moment du premier lotissement, l'activité des deux marchés, la relative densification à Darou Khoudoss, Darou Miname et Touba-Mosquée, le cimetière commun, ainsi que le chantier presque achevé de la grande mosquée se conjuguent pour donner à l'ensemble l'aspect d'un noyau urbain en consolidation.

Du premier lotissement au grand Touba

« ... Considérer l'espace destiné à être urbanisé comme un milieu en rupture avec ce qui préexistait¹⁴ » est l'idée qui doit sous-tendre la recherche des limites de l'urbain selon Jean-Luc Piermay. Comment alors ne pas considérer les lotissements comme étant partie intégrante de la ville, si ceux-ci préparent des sols et des paysages antérieurement ruraux à la construction urbaine ? Quels sont les mécanismes de cette mutation ? Que représente-elle pour les paysages ruraux ? Sans doute sont-ils valorisés au contact d'un espace urbain chargé de symboles et de mythes vivifiants, et qui en plus leur donne volontairement la possibilité de conserver leurs identités et leurs pouvoirs¹⁵.

Mais le passage de formes villageoises d'occupation spatiale à l'urbain implique la nécessité d'un ajustement de l'existant aux normes de la ville. Les villages mourides en général ont une tradition de bonne organisation de l'habitat avec des rues en angle droit, des concessions bien réparties et une structuration interne rationnelle et adaptée à leurs réalités. Mais si ce modèle a été reproduit sur les centres des premiers villages de Touba, leur densification en a dans une certaine mesure effacé les repères. C'est pour cette raison que toute opération d'urbanisme doit intégrer la nécessité d'une restructuration.

Par ailleurs, les lotissements à Touba doivent être abordés en termes de périodes, de phases étalées qui sont plus significatives pour l'analyse de ce qui constitue un processus de mise en place d'un espace urbain unifié à partir de

14. J.-L. Piermay, *Citadins et quête du sol dans les villes d'Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 10.

15. Ainsi, les quartiers de Touba sont encore appelés « villages » et les sols arrachés par la ville à leurs anciens terroirs leur sont gracieusement rendus et constituent de nouveau une ressource.

segments séparés. En intégrant des villages-satellites, les lotissements mettent en valeur dans l'espace urbain les *pentch*, anciens centres, sites des fondations, espaces publics et lieux des principaux symboles sacrés. Les centres de village conservent ainsi à l'échelle urbaine leur fonction structurante.

La première phase de lotissement a duré quatre années successives et a posé les jalons de la grande agglomération de Touba.

1959-1963 : la restructuration-lotissement qui unifie la ville

Ce qu'on appelle communément « lotissement de Serigne Cheikh » n'est à l'origine qu'une restructuration (les Toubiens parlent d'« alignement ») de Darou Khoudoss qui révèle, dans le contexte de l'époque, un nouveau besoin de rationaliser l'occupation de l'espace. En effet, d'un village habité et contrôlé par le matrilignage du premier khalife de la confrérie, Darou Khoudoss est devenu progressivement le village de peuplement, malgré les progrès rapides de Touba-Mosquée. L'influence de Serigne Cheikh dont le prestige et la richesse étaient connus, ainsi qu'une sorte d'effet « boule de neige » en sont les principaux déterminants. De plus en plus de disciples du matrilignage ainsi que d'autres marabouts rejoignent le lieu d'installation de la plupart des Toubiens. En 1958, à la veille de l'opération de restructuration, l'enquête démographique de l'administration présentait les rapports de force entre les deux villages concurrents : 1 291 habitants pour Darou Khoudoss et 780 pour Touba-Mosquée. L'occupation spatiale anarchique, exposant Darou Khoudoss à l'insalubrité et aux incendies, ainsi que les problèmes de circulation pendant le pèlerinage – qui attirait plusieurs dizaines de milliers de disciples –, ont poussé Serigne Cheikh à agir avec vigueur. Il « a commencé par la case de sa propre mère », pour donner l'exemple, et a ainsi déguerpi de gré ou de force plusieurs concessions pour élargir les rues de Darou Khoudoss et mieux isoler les grandes maisons maraboutiques les unes des autres. Des espaces furent également aménagés en face des principales concessions et de larges rues de 20 et 25 mètres furent tracées avec l'aide de son cousin Abbal Niane. Cette restructuration a servi à étendre les terres disponibles et à rationaliser leur occupation. Des lots de 50 ou 70 parcelles furent attribués par Serigne Cheikh aux personnalités importantes du matrilignage, notamment à ses frères qui devaient installer leurs propres *taalibe*. Les grandes familles reçurent également des concessions très étendues en prévision d'une prochaine demande d'installation provenant de leurs fils aînés. Dans la même logique, la plupart des notables et parents de la famille de Serigne Cheikh furent priés de quitter le *Keurou mak môm*, ancienne concession de Cheikh A. Bamba. Ils furent réinstallés dans des parcelles à part. Une grande réserve foncière de plus de 250 000 m² fut enfin

établie à la limite de la zone restructurée (un autre *mak môm*) en guise de *tol keur*¹⁶. Une partie de cette réserve a été rendue à la ville, mais plusieurs hectares, délimités par un mur, sont demeurés aujourd'hui partiellement cultivés. Un grand palais y est en chantier depuis plusieurs années.

La restructuration de Darou Khoudoss va être étendue à tout le noyau urbain, sous l'impulsion du khalife général et sous la férule de Serigne Cheikh. Il semble qu'il était déjà dans les projets de Serigne Falilou de procéder à une sérieuse opération d'urbanisme. Sinon, comment expliquer que plusieurs années auparavant, il ait interdit la construction en dur ? Dans tous les cas, c'est lui qui finance la confection des plans, achète les bornes et paie la main-d'œuvre technique. En plus de cela, il lui adjoint plusieurs de ses proches. L'un d'eux raconte :

« Quand il a fini de faire faire les plans, il a appelé Serigne Cheikh Fatma et lui a dit : "je veux que tu t'occupes du lotissement de la cité de ton grand-père. Chaque fois qu'une rue doit passer sur des constructions, détruits tout. Personne n'a eu le *ndigël* (ordre) de construire"¹⁷. »

À partir de cet instant, Serigne Cheikh a dirigé le travail.

« C'est lui qui était devant, moi j'étais alors dans le *daara lakhassaye* de Serigne Falilou et on était plus de deux cents qu'il avait mis à la disposition de Serigne Cheikh de même que les *Baye fall* de Serigne Cheikh Fall Bayoup Goor. Il y avait également des *taalibe* de Serigne Cheikh. Partout où il devait y avoir une rue, on a enlevé les maisons en case ou détruit les maisons en dur¹⁸. »

De par son caractère spectaculaire, cette opération est perçue par les Toubiens comme l'un des événements majeurs ayant concerné la ville. On raconte encore comment Serigne Cheikh, escorté par ses *Baye Fall*, conduisait avec autorité les travaux de déguerpissement et de traçage des rues, sous le regard circonspect et médusé des Toubiens.

La restructuration de Touba-Mosquée commença sur le grand *pentch*¹⁹ central par l'obligation faite à chaque concession faisant face à la mosquée de respecter une certaine distance avec celle-ci, dans le but de faciliter l'organisation des grandes manifestations et d'agrandir l'esplanade sacrée de la

16. Champ attenant à la concession. Ce terrain avait été occupé antérieurement par Serigne Abdou Khadre qui le lui a laissé après avoir quitté Guédé Bousso en 1946.

17. Thierno Diaw, Touba, 1995.

18. Thierno Diaw, Touba, 1995.

19. Dans l'espace villageois wolof, le *pentch* désigne la place centrale d'une localité où se tenaient les palabres et les marchés.

grande mosquée. Il fut également décidé de confirmer l'agencement autour de la mosquée des concessions des fils vivants de Cheikh Ahmadou Bamba. Serigne Abdou Samath (autre fils de Cheikh A. Bamba) et les filles du *cheikh* reçurent des parcelles situées entre la concession de Serigne Falilou et le marché. La restructuration s'est poursuivie avec la décision de faire passer une rue qui part de la mosquée vers le marché *Ocass*. Pour cela, il a fallu « déguerpir » une partie de la concession du khalife général qui lui avait demandé de procéder ainsi pour donner l'exemple²⁰. Ensuite, l'équipe technique traçait des rues droites, larges de 20 et 25 mètres qui débouchaient sur la mosquée, et des rues perpendiculaires de 15 mètres qui délimitaient les îlots de construction. C'est donc cette opération qui a mis en place les pénétrantes, grands axes qui aboutissent tous sur l'esplanade de la grande mosquée.

Mais l'opération de restructuration ne pouvait pas s'arrêter à l'existant. Il fallait lotir les nombreuses poches situées entre les premières maisons autour de la mosquée et celles de Darou Miname et Gouye Mbind. Les centres de ces deux hameaux ont également été restructurés. Le découpage de nouvelles parcelles d'habitation (500 m²) a également été mené jusqu'à la gare pour le lotissement de Touba-Mosquée. Le lotissement a intégré à ce premier noyau urbain loti des concessions maraboutiques ou de grandes familles, éparpillées tout autour de l'ensemble. L'exemple de Touba Guédé, devenu un grand quartier de Touba, est le plus intéressant. C'est au moment du lotissement que Serigne Omar Bouso, qui avait quitté le village lignager de Guédé pour fonder sa propre concession depuis 1955, emprunte un technicien (Abbal Niane) à Serigne Cheikh pour procéder à une restructuration de son hameau et à un lotissement de son *tol keur* (champ attenant à la concession). Les mêmes rues larges qu'à Darou Khoudoss furent tracées et des centaines de parcelles de 500 m² découpées. La vague des reconnaissances administratives sous le règne de Serigne Abdoul Ahad lui a donné le statut de quartier. Cet exemple est intéressant. Il est le premier d'une longue série d'intégrations-valorisations de hameaux ou concessions qui, selon la place du fondateur dans la confrérie ou son ambition, acquièrent une véritable identité dans la ville.

Mais le lotissement de la cité ne se déroula pas sans anicroches, et c'est sans doute pour cela qu'il s'est étalé dans le temps. L'espace d'une concession maraboutique revêt en effet un symbolisme certain : la case de la première implantation, le coin aménagé pour la retraite spirituelle, l'arbre qui a guidé le choix du site constituent des espaces plus ou moins sanctifiés. Or,

20. « Certains membres de sa famille ont été séparés. J'ai participé moi-même à l'enlèvement de la clôture de zinc et des arbres, des cases, des bagages. On l'a fait de nuit... » raconte Thierno Diaw.

à l'exception du cimetière, du « puits de la miséricorde » et de certains arbres qui font encore l'objet de « vénération » particulières, le lotissement a fait fi du caractère sacré de quelques lieux. Certains marabouts ne l'ont pas vu d'un bon œil. Mais cette opération marque un début d'unification du tissu urbain et de rupture par rapport à une logique de confrontation. La conscience d'une ville unique se consolidera progressivement et se traduira par d'autres phases de lotissements.

1974-1976 et 1982-1989 : lotissements d'extension-intégration

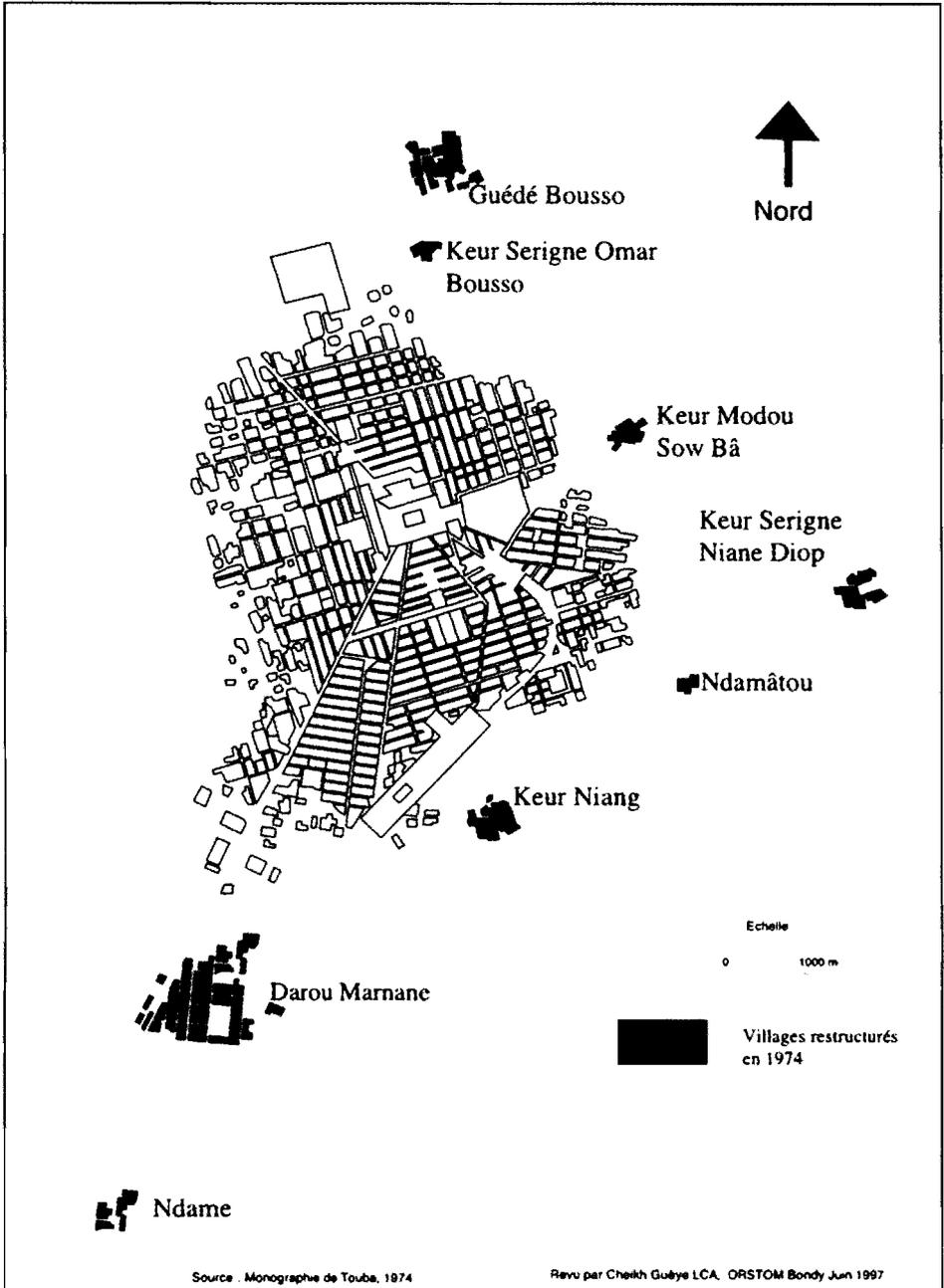
Une intelligente opération d'urbanisme : la restructuration de villages-satellites

La monographie de Touba réalisée en 1974 par le Bureau central d'équipement outre-mer (BCEOM) pose les jalons d'une opération d'urbanisme de grande envergure dans la ville de Cheikh Ahmadou Bamba. Elle a été (avec plusieurs autres consacrées à d'autres villes) commandée par l'État en vue « d'une analyse détaillée du fait urbain, mais également de déboucher sur des propositions de schémas d'urbanisme ». Plusieurs tendances et ébauches sont sorties de cette étude. De 575 ha en 1974, la ville devait atteindre selon les prévisions 1 250 ha en l'an 2000. La dynamique spatiale, de plus en plus forte, privilégiait l'est, le sud (le long de la route Touba-Mbacké) et le nord, tandis que l'ouest et le nord-est étaient moins concernés. Les trois schémas directeurs définis reposaient sur des prévisions démographiques de 56 000 habitants. Les deux premiers proposaient, outre l'établissement d'un grand centre, la création respectivement de 28 et 25 zones de restructuration, bases de lotissements futurs qui s'étaleraient de 1975 à 1995. Le troisième cherche ou crée des points d'appui pour une grande structure à base octogonale ou pentagonale sur laquelle s'inscriraient les lotissements.

Quelle est la corrélation entre l'initiative étatique et la décision du khalife de l'époque de lancer à partir de 1974 un plan de lotissement ? Quel rapport entre les propositions de schémas d'urbanismes proposés par le BCEOM et ceux qui ont été appliqués ? Plusieurs coïncidences existent et sont toutes assez troublantes. D'après le Service régional de l'urbanisme de Diourbel, c'est sur la demande du khalife que le programme des monographies a également concerné Touba. Le plan qui a sous-tendu l'extension spatiale de la ville est une sorte de synthèse des trois schémas proposés. Ainsi, on a fait de chaque village un quartier – avec un centre qui polarise des parcelles – et défini des modalités et des possibilités d'extensions diverses.

Sur cette base, le khalife entreprend dès 1974 d'aménager ou de pousser à la restructuration des villages ou hameaux périphériques (voir figure 14). Dans ceux-ci, la concession du marabout fondateur est l'élément structurant

Figure 14
Villages restructurés en 1974



principal, autour duquel s'organisent les maisons des dignitaires et disciples qui ont eu une part dans l'acte de fondation. Ce modèle d'organisation autour de l'agent fondateur devenu autorité coutumière ou religieuse (ou les deux) rappelle celui du village traditionnel wolof. La trame de tels villages est souvent circulaire, autour du *pentch*, parfois en grappe selon la localisation des habitants par rapport à la concession principale qui se distingue surtout par sa taille et sa position centrale.

La restructuration a été menée à Guédé Bousso, Keur Modou Sow Bâ, Keur Serigne Niane Diop, Ndamâtou, Keur Niang, Ndame, qui sont un chapelet de villages et de hameaux décrivant un demi-cercle du nord-est au sud-est de la ville. Ce choix n'est pas gratuit. L'ouest de la ville avait été largement privilégié pendant le premier lotissement et accueillait déjà la plupart des nouveaux Toubiens. La restructuration avait pour objectif de préparer ces villages à l'intégration dans l'espace urbain loti. Les villages et hameaux concernés avaient à l'époque des caractéristiques diverses : Guédé Bousso, qui est un village presque contemporain de Touba, est composé en 1974 d'une centaine de concessions (avec 400 habitants environ) entourant au nord, à l'ouest et au sud un espace assez grand où se tenaient le mausolée du fondateur et sa mosquée. Le centre du village était complètement ouvert à l'est vers lequel s'étendaient leurs champs. Les concessions de Keur Modou Sow Bâ étaient situées vers l'est, derrière le cimetière, à 1 kilomètre de rayon à partir de la mosquée. Elles formaient un cercle autour de la grande place qui fait face à la maison du fondateur. Keur Serigne Niane Diop est situé un peu plus vers le sud mais à environ 2 kilomètres du centre de Touba. Il s'est organisé de part et d'autre d'une importante piste qui relie Touba à Taïf (village de colonisation mouride situé à une vingtaine de kilomètres vers l'est). Ndamâtou, un peu plus vers le sud, n'est composé que d'une dizaine de concessions occupées par une partie de la famille du marabout, maître de Ndame. À Keur Niang situé à environ 2 kilomètres de la mosquée à hauteur de la gare représente un petit village d'une trentaine de concessions qui, comme à Guédé Bousso, entourent le centre du village, ouvert vers l'est sur les champs. Quant à Ndame, il a été fondé par Cheikh Ahmadou Bamba et a accueilli son école placée sous la direction de Serigne Dame Abdourahmane Lô. En 1974, il est encore formé de quelques cases entourant un centre sur lequel furent établis depuis l'époque de Cheikh Ahmadou Bamba « le cimetière des enfants » et l'ancienne maison du maître. Sa population tournait autour d'une centaine d'habitants.

La restructuration était demandée par les villages qui voyaient la ville approcher, ou recommandée par le khalife général. Elle consistait à « aligner » les maisons situées autour du *pentch* (centre) et à organiser le reste de l'habitat selon une trame de rues en angle droit débouchant sur l'espace central, et pouvant être raccordées à des lotissements futurs. Elle a

été de grande portée urbanistique, car elle a mis en avant le principe d'anticipation, qui augurait d'autres grands projets urbanistiques. Elle signifie également un début d'implication des lignages périphériques aux opérations de construction urbaine.

La restructuration de ces villages a souvent été difficile du fait d'une forte identification des habitants à la localisation de leurs maisons par rapport à celle du fondateur ou de sa famille. La proximité spatiale traduit largement dans ce type de village, la force du lien clientéliste, l'affiliation à un marabout étant le déterminant du principe d'agglutination. L'opération consistait avant tout à élargir le centre du village, à déconcentrer le tissu spatial et à bien aligner les maisons qui forment une rue. Ce qui implique des « déguerpissements » fréquents, des décalages ou des réajustements. Certains villageois ont été confirmés dans leurs implantations, tandis que d'autres ont été « déguerpis » et recasés. Si le centre doit se conformer à la cohérence de l'ensemble et être l'aboutissement de rues bien droites et en angle droit, il doit être rectangulaire. Mais le *pentch* rectangulaire n'est pas une invention mouride pour mieux adapter la structure spatiale villageoise à l'espace urbain. D'après Péliissier, les villages mourides du bassin arachidier se distinguaient déjà souvent par cette caractéristique.

Je reviens particulièrement sur le cas de Keur Niang. C'est dès 1968, à l'avènement de Serigne Abdoul Ahad, que Serigne Modou Khary, fils aîné du fondateur de Keur Niang sollicite son appui pour l'« alignement » du village. Ce n'est qu'en 1975 qu'il accède à sa demande : le 4 avril, les agents étatiques du CER (Centre d'expansion rurale) sont envoyés pour effectuer l'opération. Le *pentch* en rectangle est élargi, les maisons alignées sur la longueur et sur la largeur. Deux rues de 15 mètres séparent les maisons situées sur la longueur et celles situées sur la largeur. Une troisième rue de 10 mètres coupe l'alignement de la longueur en deux et donne un accès au nord. Dans un premier temps, il est proposé de donner à chaque famille une parcelle de 625 mètres carrés.

Cette vague de restructurations qui annonce la ville aux espaces ruraux du territoire mouride suggère déjà le Touba actuel. Elle sera suivie d'une politique systématique de lotissements.

Des lotissements tous azimuts : intégration de villages-satellites, extension de quartiers, création de quartiers *ex nihilo*

La seconde phase de lotissements a débuté en 1976, date à partir de laquelle un plan d'urbanisme a commencé à être appliqué. Elle se donnait pour limite une rocade située à 2 kilomètres de rayon et à partir de laquelle on avait défini une zone agricole, un terroir pour la ville. Si le lotissement satisfait en général une demande donnée, à Touba, il correspond à une forte

volonté du khalife de susciter le peuplement de la ville²¹. Deux grandes périodes se distinguent par l'intensité de la mise en œuvre du plan et des logiques des différents intervenants.

– 1976-1980 : lotissements d'intégration et création de quartiers *ex nihilo*

Les lotissements n'ont d'abord concerné que l'est de la ville, conformément aux plans confectionnés, et surtout parce que le besoin y était plus pressant. La présence et la relative emprise foncière de deux des matrilignages les plus importants de la confrérie à l'ouest sont des explications crédibles. En outre, l'occupation était plus dense du côté de Darou Khoudoss et de Darou Miname qui avaient déjà été lotis²² depuis les années soixante.

C'est en 1975 que le khalife général a appelé tous les propriétaires de champs dans les zones ciblées, pour les mettre au courant de ses projets. Il s'agit notamment des lignages maraboutiques de Keur Niang, de Darou Marnane, de Darou Rahmane 1, et celui du khalife précédent. Ces villages avaient progressivement défriché la plupart des terres situées à l'est sur un rayon de 10 kilomètres, depuis un peu moins d'un siècle. Cette concertation initiée par le khalife ne connut pas de difficulté majeure, le khalife étant l'autorité suprême réincarnant le fondateur de la ville et gérant son projet. Par ailleurs, il leur a donné la garantie de leur rendre ces terres sous forme de parcelles loties. « Tous ont cédé de bon cœur... ; il n'a pas donné un franc à quelqu'un en guise de dédommagement » assure l'ancien chef de village de Touba-Mosquée, dont l'arrivée a correspondu avec le démarrage de la première phase de lotissement.

Tableau 4. Lotissements d'extension entre 1976 et 1980

| | | |
|---------------------|------|-----------------|
| Keur Niang | 1976 | 500 parcelles |
| Darou Marnane | 1978 | 2 700 parcelles |
| Same | 1978 | 2 505 parcelles |
| Darou Marnane Guèye | 1980 | 555 parcelles |
| Madiyana | 1978 | 2 550 parcelles |
| Dianatoul Mahwa | 1978 | 100 parcelles |
| Khaïra | 1976 | 940 parcelles |

Source : enquête personnelle.

21. Il a lancé un appel dans ce sens depuis 1975 et ne cessera de le rappeler.

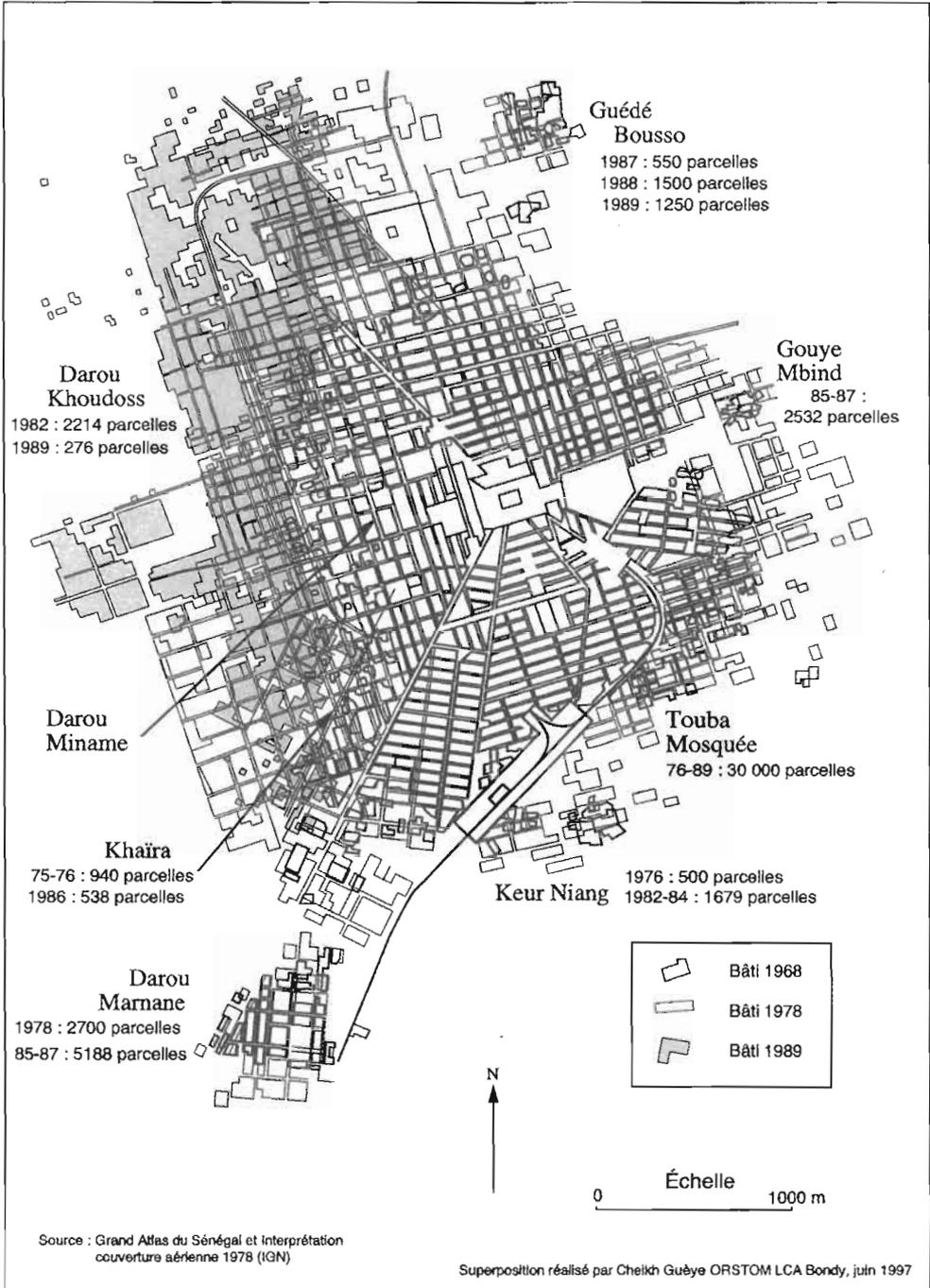
22. Entretien avec Thierno Diaw, Touba, 1995.

Les lotissements d'intégration (voir figure 15) ont surtout concerné durant cette période la zone située entre le tissu urbain existant et les villages ou hameaux de Keur Modou Sow Bâ, Keur Serigne Niane Diop, Ndamâtou, Keur Niang, et Darou Marnane, et ont été réalisés sur financement du khalife général. Celle de Same, village situé au nord-ouest, à environ 3 kilomètres de la mosquée et rejoint en 1978 avec un programme de 2 505 parcelles, alors qu'il était peuplé de 300 habitants environ est la seule exception. Tous les autres sont confinés sur une bande de terres en demi-cercle allant de la route Dahra-Linguère à la route Touba-Mbacké. Mais dans cette zone, seuls Guédé Bouso (environ 400 habitants en 1978), Keur Niang (environ 500 habitants en 1978) et Darou Marnane (environ 1 000 habitants en 1978) représentaient des villages à part entière, avec une histoire, une importance symbolique et un domaine foncier, ce dernier élément semblant plus compter dans les quartiers de Touba que le poids démographique. L'objectif concernant les deux derniers était de confirmer leur identité dans la ville. Ainsi, Keur Niang passait de 30 maisons à 500 parcelles situées essentiellement entre la gare et le centre du village, tandis que Darou Marnane se voyait attribuer 2 700 parcelles. La population suivit, avec 17,5 % de taux de croissance par an entre 1972 et 1982 pour le premier, et 14,8 % par an pour le second. Guédé Bouso quant à lui n'était nullement concerné et ne le sera que plus tard. Les autres localités, plutôt des hameaux, n'ont reçu qu'un nombre limité de parcelles loties : Keur Modou Sow Bâ, Keur Serigne Niane Diop et Ndamâtou furent intégrés dans des programmes d'extension du quartier de Touba-Mosquée qui voulait rattraper son retard spatial et surtout démographique sur Darou Khoudoss.

La politique de lotissement massif a également été utilisée par le khalife pour créer des quartiers en vue d'octroyer du pouvoir foncier à certaines personnalités de la confrérie et à leurs lignées descendantes. Madiyana situé au nord-ouest de la grande mosquée sur un rayon de 2 kilomètres est entièrement issu d'un lotissement de 2 550 parcelles attribuées par le khalife en 1978 à son frère « même père et même mère », Serigne Souhaïbou. De même que Dianatoul Mahwa, constitué dans un premier temps de 2 000 parcelles qui avaient à la même date bénéficié au khalife actuel, cousin direct du lotisseur de l'époque. En dix ans, entre 1978 et 1988, la population de Madiyana est passée de 0 à 5 997 habitants tandis que Dianatoul Mahwa n'apparaissait pas encore sur le répertoire des villages de Touba lors du dernier recensement en 1988. Depuis lors, c'est sans aucun doute le quartier le plus dynamique de la ville. Le prochain recensement sera à ce sujet révélateur.

Darou Marnane Guèye et Touba Bagdad ne peuvent réellement être classés dans la même catégorie. Le premier s'est formé autour des trois cases d'un disciple important, auxquelles le khalife Abdoul Ahad a ajouté 555 par-

Figure 15
Lotissements d'extension



celles qui constituent depuis lors un sous-quartier de la ville situé à l'ouest de la route Touba-Mbacké. Quant à Touba Bagdad, c'est un cas très particulier : c'est en 1969 qu'un verger a été créé par l'imam de la grande mosquée à 3 kilomètres au nord du centre principal autour d'une concession. Dès 1977, le khalife lui attribue 100 parcelles au nord-ouest de la grande mosquée, représentant un morceau de lotissement situé sur la route de Belel. Plusieurs autres fragments donnés dans d'autres parties de la ville ont suivi par la suite, faisant de Touba Bagdad un quartier de la ville composé de plusieurs sous-parties dispersées, mais dont les habitants s'identifient au même marabout.

Quant à Khaira pour lequel aucune information sur la population n'est disponible à cette époque, il constitue en 1976 le symbole d'une nouvelle logique qui sous-tendra les lotissements dans la période 1982-1991. Ceux-ci s'appuient désormais sur les quartiers existants ou nouvellement créés pour étendre la ville.

– 1980-1991 : lotissements d'extension et diversification des intervenants

L'essentiel des hameaux ou villages-satellites situés dans un rayon de 2 kilomètres à partir de la grande mosquée avaient déjà connu des restructurations et des lotissements en 1980. Il s'agissait désormais d'étendre la ville par des programmes de lotissements liés à chaque quartier reconnu. Cette reconnaissance des quartiers s'est faite dans le cadre de l'application de la loi 72-25 créant les collectivités locales autonomes appelées Communautés rurales. Cette réforme a favorisé l'émergence de nouveaux acteurs qui prennent des initiatives de lotissement : le Conseil rural, organe dirigeant de la Communauté rurale, les khalifes de quartiers, chefs des lignages fondateurs, mais également l'État par l'intermédiaire du Fonds d'appui à l'habitat urbain (FAHU).

Le programme se heurta à un obstacle, la persistance de « poches » situées entre les centres des quartiers joints et une rocade en bitume, construite entre 1976 et 1980 et constituant depuis lors l'un des éléments structurants forts de l'espace urbain. Cette rocade fait le tour complet de la ville. Sa réalisation avait pour principal objectif de rendre la circulation plus fluide pendant le *magal* qui avait pris beaucoup d'ampleur et dont l'organisation devenait de plus en plus difficile²³. De fait, ce périphérique de 70 mètres de large devient ensuite la matérialisation de la limite du statut d'exterritorialité de Touba²⁴, puis la limite à atteindre dans la politique

23. L'idée est du chef du Service régional de l'urbanisme de Diourbel qui en fit part au khalife.

24. Un long séjour effectué à Touba et Mbacké en 1982 m'avait déjà permis de constater que les services de la douane, de la gendarmerie ou de la police ne franchissaient jamais la rocade à la poursuite des contrebandiers qui chargeaient lourdement depuis la Gambie

volontariste de lotissement du khalife. Elle est communément appelée « corniche » ou « soixante-dix ba » (la soixante-dix). Mais au départ de ce nouveau programme, une grande rue de 30 mètres est établie du côté de Darou Khoudoss, à la limite du lotissement de 1959. De là, a germé l'idée de laisser sur le même rayon et pour toute la ville une rue de 30 mètres constituant une première ceinture. Le « trente bi » est né. Il n'est pas bitumé, mais constitue *de facto* et grossièrement la limite des lotissements de la période 1976-1980.

Les principales poches se situaient à l'est, entre Keur Niang et Touba-Mosquée, et le rayon sud-est et est de la rocade. Pour Keur Niang, entre 1982 et 1984, 916 parcelles sont réalisées à partir du « trente bi », sur 71 hectares vers l'ouest, et 763 sur 61 hectares vers l'est. Touba-Mosquée rattrape d'un seul coup son retard sur Darou Khoudoss avec un programme de 2 193 parcelles appliqué en 1982, sur 195 hectares. Plusieurs autres petites poches de quelques hectares, oubliées ou réservées lors des opérations précédentes, sont également loties.

Mais l'innovation majeure à partir de 1982 est l'arrivée du Fonds d'appui à l'habitat urbain (FAHU) qui, par le financement des lotissements de Keur Niang sur demande du khalife, inaugure l'implication croissante de l'État, au-delà de la mise à disposition de ses compétences techniques. Par ailleurs, d'autres acteurs émergent, sous l'impulsion du khalife ou pour manifester leur autonomie et leur intérêt à la construction urbaine. Le Conseil rural de Touba finance 70 hectares de lotissements entre 1985 et 1987 proportionnellement à ses moyens, tandis que les marabouts de Darou Marnane et de Gouye Mbind financent respectivement le lotissement de 5 188 et 2 532 parcelles pour étendre leurs quartiers.

Pour l'exécution des plans établis par la Direction régionale de l'urbanisme, le bureau d'études Khaadim avait l'entière confiance du khalife général. Mais le nouveau rythme imprimé au programme (voir carte) et l'arrivée des autres acteurs ont rendu ses services insuffisants. Le FAHU fait appel au bureau d'études Bouette et le Conseil rural, considéré comme un démembrement administratif de l'État, et au Service régional du cadastre de Diourbel.

Les lotissements de la période 1981-1991 sont essentiellement constitués d'extensions au-delà de la rocade des quartiers lotis ou créés lors des lotissements précédents (voir figure 14²⁵). Ils confirment la stratégie de renfor-

toutes sortes de produits interdits, convoyés au prix de leur vie. Ces héros de la contrebande avec leurs « 404 bâchés » étaient applaudis tout le long de la route Mbacké-Touba, dès qu'ils franchissaient la rocade.

25. « Le khalife a dit qu'il voulait qu'on fasse des morceaux délimités et attribués au responsable de chaque quartier ; c'est moi qui ai loti Keur Niang et ses extensions, G. Mbind et ses extensions, D. Miname et ses extensions, Khaïra et ses extensions.

cement du pouvoir foncier de Touba-Mosquée au détriment des autres quartiers : 30 000 parcelles entre 1976 et 1989. La création *ex nihilo* de Madiyana à l'ouest et de Touba-Mosquée 2 au nord a pour objectif de circonscrire Darou Khoudoss, le rival de toujours, dans ses limites de 1980. Les 2 214 parcelles de 1982 et les 276 de 1989 produites pour Darou Khoudoss sont toutes situées entre Touba et Tindody, village-satellite appartenant à la même famille.

Dans la zone intra-rocade, seules les terres de Guédé Bousso avaient été épargnées à la demande de la famille. Et comme le montrent les photographies aériennes, cette partie de la ville était la seule inhabitée jusqu'en 1986. Ce n'est qu'en 1987 que ce village a rompu avec son conservatisme et a commencé à s'étendre comme tous les autres, sous la poussée démographique : environ 500 habitants en 1976 et 4 185 en 1988.

Au total, les lotissements de Serigne Abdoul Ahad ont confirmé les choix urbanistiques de ceux de Serigne Cheikh : restructuration de l'existant, rues larges, grandes concessions de 500 mètres carrés, nombreuses réserves. Une quarantaine de lotissements ont été réalisés durant son règne (1968-1989). 60 000 parcelles ont été produites durant son khalifat pour toute la ville dont 40 000 environ entre 1982 et 1989. La plupart des parcelles habitées en 1997 sont issues des deux premiers lotissements, ceux de Serigne Cheikh et de Serigne Abdoul Ahad.

Les lotissements de l'anticipation et de la démesure

Depuis 1992, est conçu à Diourbel et exécuté à Touba le plus important programme de lotissements que le Sénégal ait jamais connu. 105 000 parcelles, c'est l'équivalent du double de tous les lotissements qui ont été réalisés à Touba antérieurement. D'après le document « Étude et approbation des plans d'extension de Touba » produit par la Commission régionale de l'urbanisme (Diourbel) du 16 novembre 1993, ces lotissements, commandés et financés par le khalife général ont concerné des poches vides de la ville (Keur Niang), mais sont localisés pour leur écrasante majorité à la périphérie. Ils forment pour l'essentiel, à partir de la mosquée, une ceinture de 8 kilomètres environ de rayon dont « le principe d'aménagement retenu est la trame du village traditionnel avec à chaque plan une concession du marabout de 2 hectares (200 x 100 m) et une place de 1 hectare (100 x 100 m) pour polariser les futurs tributaires talibés qui vont graviter autour ». Les

Après on a déterminé les limites de chaque quartier sur le plan : Gouye Mbind part de la route de Dahra jusqu'à une rue de 20 mètres juste derrière le marché et qui va jusque sur la rocade, c'est cela sa limite. Khaïra commence sur la route de Mbacké et sur une rue de 20 mètres qui passe derrière chez Serigne Alioune Fall Mbaor jusqu'à la rocade... » raconte le chef de village de l'époque.

parcelles sont réparties en 49 groupes de 3 000, 4 000 ou 5 000, organisés autour de centres. Constitueront-ils des quartiers sous cette forme ? Seront-ils redivisés ou regroupés ? Cette trame tente ainsi de reproduire la structuration spatiale de la période précédente avec un *pentch* (centre) autour duquel la vie s'organise grâce à la présence du symbolique et du sacré, fondés par le souvenir ou construits de toutes pièces. C'est le cas pour les 26 sur lesquels le khalife fait construire par des *dahira*, de riches hommes d'affaires ou par ses propres moyens, des mosquées et concessions dédiées au fondateur de Touba. En outre, des réserves foncières importantes, destinées à accueillir des infrastructures ont été aménagées. Les attributions sont déjà en cours alors que seulement 60 % du travail a été achevé en 1998. Ce lotissement, contrairement aux précédents, est également une réponse à l'épuisement relatif des réserves foncières antérieures qui avaient presque toutes été attribuées aux khalifes de lignages et à des notables. En fait d'épuisement, il n'y a eu qu'une rétention de ces réserves.

La structuration spatiale s'inscrit dans la continuité avec ce nouveau lotissement : les voies principales mènent toutes vers la mosquée et les parcelles ont la taille des précédentes, les rues ont des largeurs de 10, 15, et 20 mètres, etc. La capitale de la confrérie mouride n'a sans doute aucune contrainte d'espace qui pourrait pousser à revoir à la baisse la taille des parcelles distribuées et les grandes places réservées, mais il n'en sera pas toujours ainsi.

Le lotissement décrit une boucle du sud-ouest au sud-est et est d'abord le fait du Service régional du cadastre de Diourbel. Mais ce service a été rejeté en 1996 sans doute du fait du rythme insuffisant du travail lié à un manque de personnel ou à des désaccords entre les parties. C'est l'AGETIP, organisme créé par la Banque mondiale pour lutter contre le sous-emploi, qui a poursuivi l'œuvre.

Au total, le lotissement couvre une superficie de 10 000 hectares environ dont 60 % est constituée par les parcelles d'habitation et 40 % par la voirie (250 kilomètres environ). Il compte environ 1 400 placettes et plus de 360 réserves. Des dizaines de villages et de hameaux vont être rejoints, mais « c'est souvent le lotissement qui est ajusté » pour ne pas trop bouleverser les modes d'habiter, d'après le chef du Service régional de l'urbanisme qui a conçu le plan. La restructuration de l'existant n'est faite que sur demande. Leur intégration a un peu ralenti les travaux au moment de la saison des pluies pendant laquelle le khalife demandait qu'on arrête le travail pour ne pas perturber les travaux des champs. Par ailleurs, aucun travail de terrassement n'a été nécessaire, et les localités intégrées, vidées de leurs populations actives depuis plusieurs années au profit de Touba, semblent accueillir ce lotissement avec enthousiasme. La taille des 49 groupes de parcelles est très variable : le plus petit ne dépasse pas 8 hectares tandis que

le plus grand fait plus de 400 hectares. Ce choix du khalife s'explique, selon le directeur du service Régional de l'urbanisme, par sa volonté d'attribuer à chacun l'équivalent de son charisme ou de son statut dans la société mouride. La projection de la hiérarchisation extrême des charismes et des statuts sur l'espace est ainsi voulue et recherchée, et les lotissements sont l'outil de cette projection. Les attributions ont déjà créé plusieurs quartiers *ex nihilo* dont Dianatoul Naïm (2 035 parcelles) et Darou Tanzil (2 075 parcelles).

Urbanisme mouride ?

La largeur des rues, leur orientation vers la mosquée, la conception de rocades à chaque étape importante du lotissement sont souvent brandies pour justifier la thèse d'un urbanisme mouride. Tous ces éléments semblent également liés aux besoins des pèlerinages, de la fluidité de la circulation et à la projection sur le centre principal des quartiers matrilignagers qui est à l'origine d'une structuration en tranches de fromage, séparées par des voies qui ont été prolongées progressivement. La politique d'urbanisme de Touba semble se résumer à la création de parcelles d'habitation et au libre choix laissé au khalife pour les sites d'implantation d'équipements ou d'infrastructures, et la destination des réserves. C'est sans doute cela l'élément déterminant qui peut faire parler d'un urbanisme mouride, plus que des caractéristiques techniques liées aux formes et aux dimensions. Le mérite est sans doute dans la cohérence d'ensemble des différentes opérations et le principe d'anticipation qui renforcent la foi en la « ville idéale ».

Touba est une ville programmée en pointillés avec des possibilités élastiques d'ajustements, souvent liés aux jeux de pouvoir et aux besoins d'une gestion par le partage de l'espace. Les parcelles sont tracées et bornées mais aucun autre réseau n'est envisagé à l'exception d'une emprise viaire. Pas d'adduction d'eau, pas d'assainissement, pas d'électricité, pas d'exigences ou de normes urbanistiques légalement codifiées et liées à la construction. Les lotissements sont faits pour encourager les implantations et c'est après seulement que la construction d'infrastructures est envisagée, et les moyens recherchés. La construction sur 26 *pentch* de mosquées et maisons dédiées au fondateur de la ville est une première dans le sens d'une inversion de ce principe. Elle est plus motivée par le besoin de recréer ou d'étendre le sacré et le symbolique de la ville au moment où ceux-ci se délitent au fur et à mesure qu'on s'éloigne du centre.

Il y a bien une relation de causalité entre dynamiques spatiales et dynamiques démographiques. Ce sont les facilités foncières qui ont souvent stimulé la croissance démographique et non l'inverse. Par ailleurs, il semble que ce n'est pas toujours la taille démographique d'un village qui induit le nombre de parcelles attribuées par la ville, mais plutôt son poids symbolique.

L'intégration dans l'espace urbain, dont le principal instrument est la politique hardie de lotissement, constitue une promotion pour les villages dont la seule localisation aux environs de Touba signifie une identification à son espace sacré. Cette identification est le reflet du partage du rêve de Cheikh Ahmadou Bamba et d'une volonté de perpétuation de la mémoire du lien entre le fondateur de Touba et les fondateurs de ces villages. L'intégration d'un village par la ville est souvent vécue par celui-ci comme une consécration, un aboutissement et une invite à participer à la réalisation du rêve. Touba et ses satellites partagent la même foi, la même idéologie. Mais pour le village vécu, la valorisation signifie également la proximité ou l'accès à la ville, à ses réseaux sociaux et économiques, mais surtout aux fonctions urbaines qui présentent un niveau de concentration largement plus élevé que celui de la campagne. Par ailleurs, la plupart des villages-satellites importants sont des résidences secondaires de marabouts et de lignages qui profitent de l'intégration pour se redéployer dans ces villages antérieurement fondés par leurs ascendants et sur lesquels ils ont toujours gardé un œil ou un pied. Mais le retour demande des moyens humains et financiers considérables que tous les marabouts ne peuvent s'offrir : il faut avoir le charisme pour attirer sa clientèle autour de soi et les services pour les garder. Quand leur retour est antérieur à l'intégration, le village est souvent doté d'équipements et est atteint par le réseau d'électricité et d'eau de la ville. Sinon, ils construisent ou se font construire leur propre forage par l'État et achètent des groupes électrogènes. Faut-il considérer tout cela comme une préparation de leurs villages à l'intégration ou une stratégie d'autonomisation ? Les deux à la fois sans doute parce que l'intégration permet à certains lignages de porter l'autonomisation en ville et de l'exprimer par le nouveau pouvoir foncier.

Vu de la ville de Touba, qui perçoit son extension comme un moyen d'affirmer son identité, cette intégration de villages-satellites est aussi une valorisation pour son espace urbain, qui ne cesse de gagner en taille et en ressources foncières nouvelles. L'effet de taille est une des composantes de la « ville idéale » et de l'urbanisme mouride. Les futures limites de la ville font souvent l'objet, de la part de mourides s'évertuant à faire l'éloge de Touba, de projections révélatrices : « Touba atteindra Bambey (situé à environ 70 kilomètres) » ou encore « il y aura sept roades à Touba ». Certaines de ces prédictions ou prophéties sont mêmes attribuées à Cheikh Ahmadou Bamba ou à ses successeurs.

Touba est en définitive une agglomération de villages, de hameaux, de concessions, intégrés et soudés progressivement par une superposition de lotissements qui relèvent globalement d'une cohérence d'ensemble. Si cette cohérence est perçue par les mourides comme inspirée par Cheikh Ahmadou Bamba, elle doit également être interprétée comme le produit d'un mariage entre des principes d'urbanisme occidentaux et les besoins de la ville

religieuse, fonctionnant par la reproduction de la mémoire collective et individuelle, concentration du sacré et du symbolique, lieu de pèlerinages, nécropole et pôle économique important. L'institution de la Communauté rurale donne à ce regroupement de villages un sens administratif national et permet de poursuivre le dessein d'agrandissement du rêve.

Mais faut-il seulement considérer les villages reconnus dans les découpages de l'espace urbain ?

La ville et ses subdivisions : « villages » ou « quartiers » ?

La structuration de l'espace à Touba reflète la hiérarchie des charismes lignagers et singuliers de la confrérie. Après la ville, le groupe secondaire d'identification est centré sur les relations marabout-disciple ou lignage-disciple, et sur leurs projections spatiales. L'organisation socio-politico-religieuse mouride s'est exprimée ainsi à travers la fondation de villages, intégrés par la suite, ou l'attribution de fragments issus de lotissements. Les uns comme les autres sont devenus dans l'espace urbain des quartiers-alibis servant des intérêts politiques, socio-symboliques et économiques, et donc une nouvelle forme de territorialité. La reconnaissance des uns et des autres au sein d'une collectivité locale rurale, la Communauté rurale, légitime pour tous l'appellation de village. Cependant, d'autres découpages spatiaux coexistent avec ceux-là, non reconnus, voire inconnus, administrativement, mais sous-tendus par les mêmes ambitions et souvent plus présents dans les représentations des Toubiens et dans leur vécu. Quartiers-communautés à finalité idéologique et politique ou espace perçu, manifestant une certaine autonomie sociale ? L'intégration d'organismes d'importance démographique, symbolique et spatiale diverse pose ainsi la question de leur devenir dans l'espace urbain.

Le quartier-village, une réalité à Touba

Le quartier est, au sens le plus étroit du terme, une division administrative de la ville. Mais il est également une unité géographique plus ou moins homogène, délimitée selon des critères fonctionnels ou démographiques, qui sont autant d'éléments d'objectivation. Il se distingue par des paysages et des agencements spécifiques d'espaces, de lieux singuliers, de constructions souvent liés aux caractéristiques de l'espace urbain. Il est enfin une aire d'interactions sociales intenses faisant l'objet de représentations particulières

et d'un vécu commun. « Fraction de l'espace urbain²⁶ » pour la géographie et « unité élémentaire de vie sociale » pour la sociologie²⁷, les quartiers de Touba ne sont pas admis comme tels par l'État qui considère non pas un espace urbain, mais un ensemble de villages ayant des intérêts communs. Villages ou quartiers, ce dilemme a traversé toute cette recherche. Autant les études comme la monographie du BCEOM et le Plan directeur d'urbanisme de Touba ont utilisé le vocable de quartier, autant les Toubiens, les documents officiels et l'administration parlent de village pour désigner les subdivisions reconnues à Touba²⁸. Cette contradiction est dynamique. Elle reflète la différence entre la logique technique de l'urbaniste et la logique administrative. Elle est également significative de l'évolution des rapports entre l'État et la ville entre 1974 et 1976. Mais la contradiction est avant tout celle de deux statuts : la Communauté rurale et la ville.

Le statut de Communauté rurale pour une ville :
l'impossible compromis réalisé malgré tout

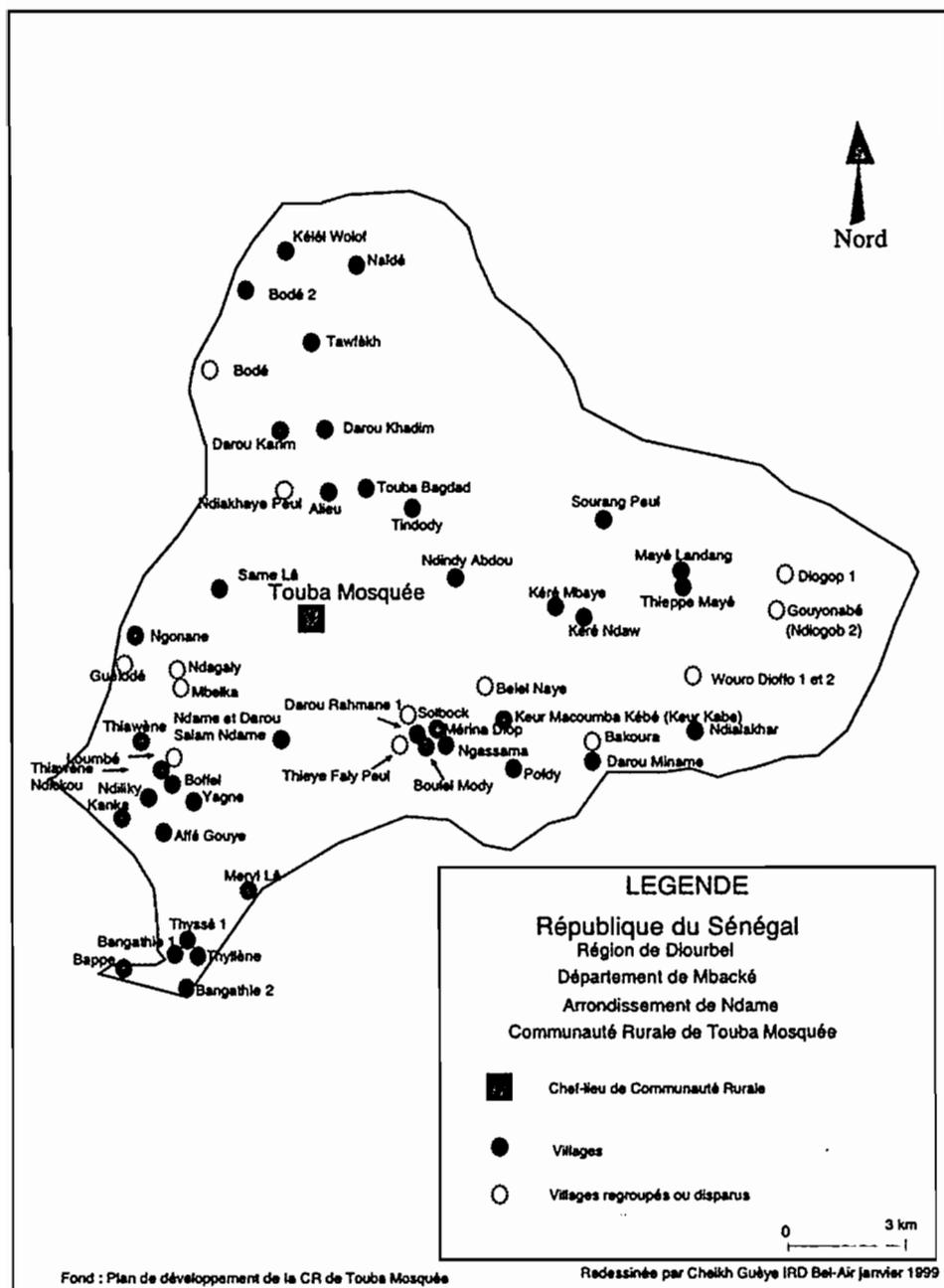
On passe d'une conception objective d'un espace devenu urbain ou se représentant comme tel à la prise en compte de villages reconnus au sein d'un organe relevant d'un schéma étatique d'encadrement, la Communauté rurale. La Communauté rurale et la ville sont deux entités administrativement antagoniques. La première est définie comme un regroupement de villages et la seconde, critères démographiques et fonctionnels exclus, est une entité gérée par une autorité municipale avec à sa tête un maire et un conseil municipal élus. On ne peut donc à la fois être une ville et une Communauté rurale au Sénégal. La Communauté rurale de Touba-Mosquée est donc une aberration dont la signification est purement politique. Avant la réforme de 1972 qui a divisé le Domaine national rural en 317 Communautés rurales, l'administration territoriale descendante, après la Région et le Département, s'arrêtait à l'Arrondissement, qui était lui-même une nouvelle appellation du Canton colonial. Touba ne représentait qu'un village de l'Arrondissement de Ndamé. Le choix de Ndamé, hameau d'une centaine d'habitants à l'époque, comme chef-lieu d'arrondissement n'était d'ailleurs pas fortuit. Il fallait aller au-delà de Mbacké et s'approcher le plus possible de Touba, pour mieux suivre ses intrigues et rencontrer ses préoccupations. Si Ndamé est une

-
26. G. Chabot, *Les Villes*, Paris, Armand Colin, 1948. Cité par G. Di Méo, « Épistémologie des approches géographiques et socio-anthropologiques du quartier urbain », *Annales de géographie*, n° 577, 1994, p. 257.
27. P.H. Chombart de Lauwe, *Paris et l'agglomération parisienne*, Paris, PUF, 1952. Cité par G. Di Méo, *ibid.*, p. 257.
28. Les districts de recensements (DR) sont les seuls fragments de l'espace urbain reconnus au niveau inférieur des découpages.

fondation de Cheikh Ahmadou Bamba, il est considéré comme étant situé en dehors du statut particulier dont fait cas le *Grand Atlas* du Sénégal de 1974. Ce statut d'exterritorialité de Touba, sur lequel un flou artistique et une ambiguïté tenace sont entretenus, empêche l'État d'y appliquer son schéma d'encadrement urbain. L'application en 1976 de la réforme a été l'opportunité pour l'État d'inventer sans le dire un statut administratif pour Touba : la Communauté rurale-ville de Touba-Mosquée (voir figure 16). Celle-ci est issue d'une fusion avec la Communauté rurale de Kéré Mbaye située à l'est de Touba. Elle est délimitée au nord par l'arrondissement de Darou Mousty (Département de Kébémér), au sud par l'arrondissement de Kael (Département de Mbacké), à l'est par l'arrondissement de Dahra (Département de Linguère), à l'ouest, par les Communautés rurales de Missirah, Touba Fall et Dalla Ngabou du même arrondissement qu'elle. Avec une superficie de 552,95 kilomètres carrés, elle est la plus importante des 5 Communautés rurales qui composent l'arrondissement de Ndame et des 32 Communautés rurales de la région administrative de Diourbel. Sa population, estimée officiellement en 1991 à 171 273 habitants, le place largement au premier rang des 320 Communautés rurales du Sénégal.

Comment une Communauté rurale, collectivité locale rurale par définition, peut-elle englober une ville ? Ce statut exprime toute l'ambiguïté de l'État face à Touba. Du fait de ce statut, la ville n'est concernée par aucun programme étatique d'investissement ni de financement de la Banque mondiale ou d'autres bailleurs de fonds, à l'inverse de la soixantaine de communes du Sénégal. Elle ne peut non plus générer par l'impôt des ressources à la mesure de ses besoins, du fait de la faible autonomie financière qu'attribue l'État à ce type de collectivité locale. Si la décentralisation remet en selle et revalorise la plupart des communes, Touba est « oublié » : en mars 1995 et en janvier 1997, les couvertures aériennes qui devaient concerner toutes les villes ont exclu Touba. Même Mbacké, ville mère du territoire mouride, vaincue dans sa concurrence avec Touba mais ayant le statut de commune, a été couverte deux fois en deux ans. Sans couverture aérienne, on ne peut cartographier les dynamiques spatiales extraordinaires qui agitent ce qui est devenu la deuxième plus grande agglomération du Sénégal. Là également, la géographie semble servir les desseins politiques de l'État. L'absence ou le caractère partiel des couvertures aériennes récentes tend à le faire penser. Dans le même temps, la Communauté rurale-ville semble être une tentative pour contrôler un espace qui échappe dans une large mesure à l'emprise de l'État. Le quartier-village est la division administrative de cette aberration.

Figure 16
Communauté rurale de Touba-Mosquée : principales localités



Fond : Plan de développement de la CR de Touba Mosquée

Redessinée par Cheikh Guéye IRD Bel-Air janvier 1999

Le quartier-village : contradiction administrative et réalité légitimée

Si la Communauté rurale-ville est une contradiction, le quartier-village en est une autre. Les 14 subdivisions majeures (figure 17) que compte l'espace urbain toubien sont également des composantes d'une collectivité locale rurale qui compte 74 villages. L'administration n'utilise ainsi que le vocable de village. Le quartier-village est donc un concept et non une appellation entrée dans les mœurs. Il n'est cependant ni nouveau ni propre à Touba. Il est issu selon Henri Lefebvre d'« une politique d'image à finalité idéologique d'apaisement social²⁹ ». C'est une tentative d'« humaniser » le fait urbain décrié du fait de ses multiples dysfonctionnements, en identifiant des fragments de la ville qui y échappent et en les mettant en valeur. C'est donc un concept qui exprime plus une construction symbolico-politique des relations sociales particulières dans un espace restreint, qu'une réalité fonctionnelle ou administrativement reconnue.

La reconnaissance de l'autonomie des quartiers lignagers au sein de la Communauté rurale de Touba-Mosquée est l'épine dorsale de la politique de gestion partagée, édictée par le khalife à partir de 1976, pour consolider sa légitimité. Cette autonomie s'exprime par la présence de représentants siégeant au Conseil rural, organe de direction de la Communauté rurale. Elle se traduit pour chaque quartier par la collecte et le versement d'un impôt *per capita* (appelé taxe rurale) dans les caisses de la collectivité locale et donne droit à des équipements construits par celle-ci.

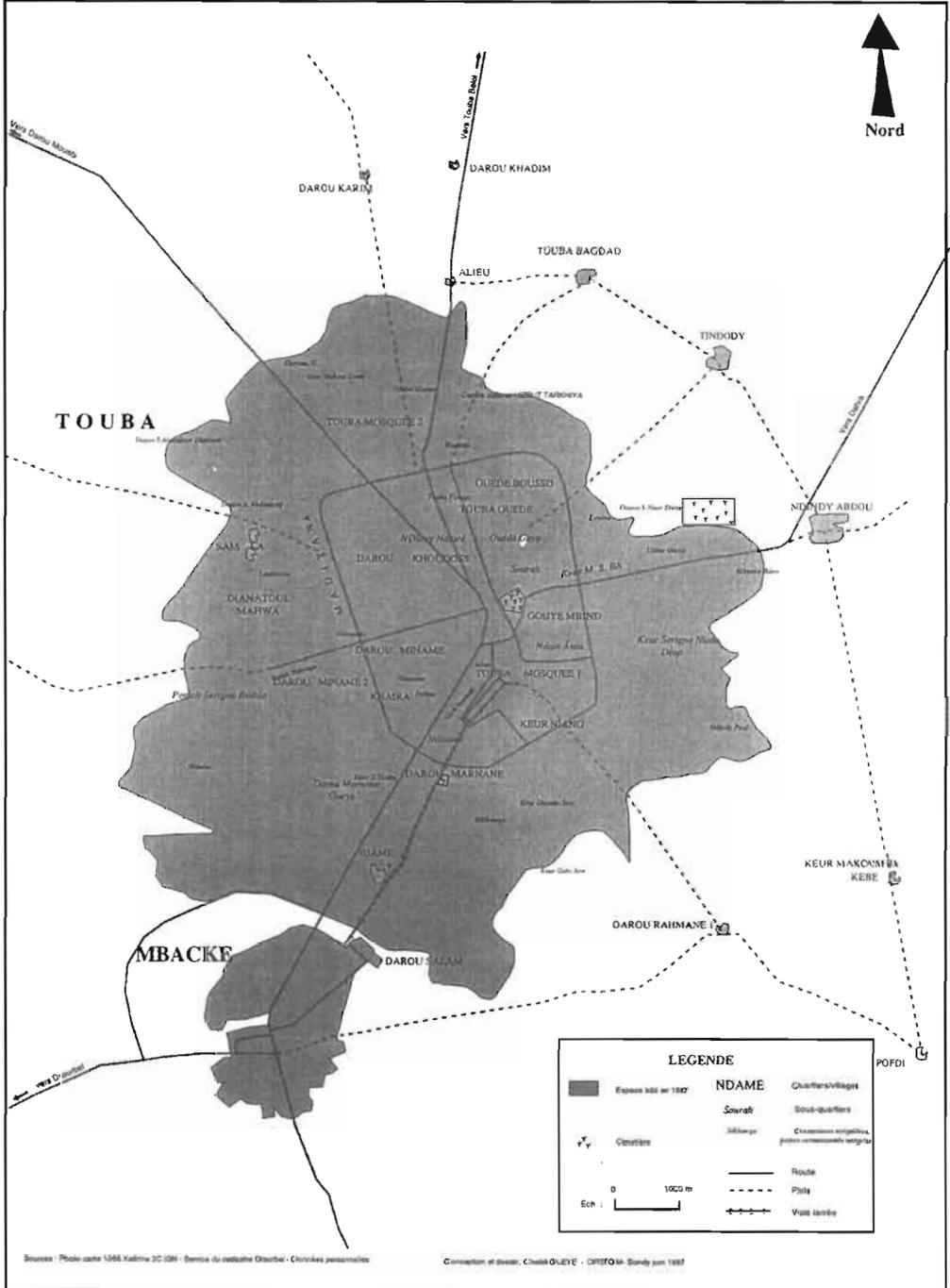
Mais les quartiers-villages sont également une légitimation administrative et nationale d'un état de fait, d'une réalité géographique et sociale. En effet, la formation de l'espace urbain est essentiellement une soudure et une captation progressives de plusieurs villages, anciennes zones de culture maraboutiques, devenues instruments de « contrôle direct des moyens de reproduction de l'autorité³⁰ » et de positionnement sur l'espace sacré de Touba. La plupart des divisions administratives majeures sont constituées par ces villages rejoints.

Au niveau des paysages, ils ont conservé plusieurs aspects de leur caractère rural : l'idée du *pentch* constituant le cœur de l'espace villageois a été largement reprise par la ville. Si les champs de culture sont devenus des parcelles loties, voire construites, les modes d'aménager et d'habiter et les types de sociabilité propres au village sont par contre encore bien présents. Les villages-quartiers ont souvent été des communautés d'affiliation qui reflètent les ambitions d'un marabout ou d'un lignage par rapport au projet

29. Cité par G. Di Méo, « Épistémologie des approches géographiques... », art. cit., p. 256.

30. J. Copans, *Les Marabouts de l'arachide*, op. cit., p. 104.

Figure 17
Touba et ses subdivisions



Source : Photo carte 1366 Kattina 20 (20) - Service du cadastre Doubaï - Croquis personnalisés

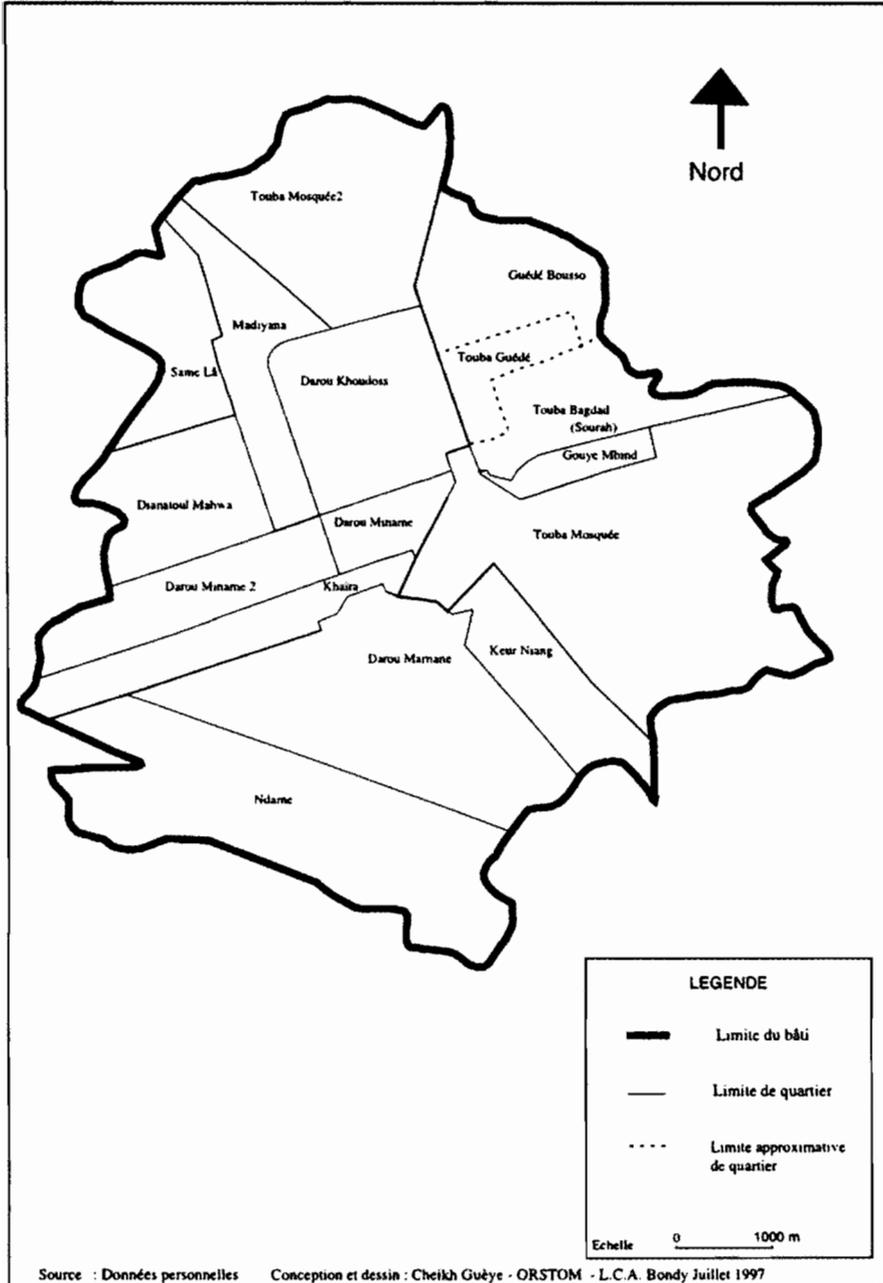
Conception et dessin : Chahid OUEYE - ORSTOM - Senegal juin 1987

de ville. Ce sont des projets dans le projet. Mais l'urbanisation qui attire de nouveaux venus dans ces entités rompt leur homogénéité.

Problèmes de cartographie des limites de quartiers
(voir figure 18)

La cartographie des limites des quartiers-villages pose problème. Si certaines de ces limites sont clairement établies dans les documents cartographiques disponibles, d'autres ont été laborieusement identifiées. Les limites figurant sur le « Plan d'ensemble » de la ville réalisé par le Service régional du cadastre ne font pas de différence entre les quartiers existant dans la réalité et les quartiers virtuels. Le « Plan d'ensemble » est une projection des nouveaux lotissements. Plusieurs quartiers qu'il présente n'ont aucune réalité concrète. Les limites de certains villages ont été reprises de la carte du Bureau national du recensement (BNR), tandis que les autres ont été établies en recoupant des informations du Service du cadastre et celles recueillies auprès des autorités villageoises. Même si on peut émettre quelques réserves quant à la fiabilité de ces dernières, les limites définies semblent globalement correctes. Deux cas plus complexes doivent être soulignés. D'abord, celui de Touba-Mosquée 2 qui n'est pas reconnu administrativement comme un village et qui est en réalité un morceau des lotissements précédents, une exclave rattachée au village de Touba-Mosquée. Il a été attribué à des communautés et personnalités diverses et ne peut accéder à une identité commune et unique. Celui de l'ensemble Touba-Guédé-Touba Bagdad est un peu plus complexe. Si Touba-Guédé est un des quartiers-villages intégrés au bâti actuel, il n'en est pas de même pour Touba Bagdad, hameau-verger mineur, fondé en 1969 par l'imam de la mosquée, et situé au nord de Touba. Le village actuel, malgré sa reconnaissance administrative depuis 1977, n'est pas encore intégré au bâti continu du reste de la ville. Mais la véritable particularité de ce village réside dans le fait que la plupart des parcelles bâties qui le composent sont des fragments urbains situés dans différents quartiers de Touba, notamment sur la route de Belel dans Touba-Mosquée 2 (100 parcelles attribuées en 1977), dans Touba-Mosquée 1 (110 parcelles de Nguélé mou attribuées en 1980) et le long de la route de Dahra vers l'est (1 700 parcelles attribuées en 1986). À celles-là s'ajoutent d'autres parcelles reçues par le marabout dès le premier lotissement de Touba. Les milliers d'habitants de ces fragments dispersés s'identifient ainsi à un village situé en dehors de l'espace urbain. Son chef de village réside en face d'un *pentch* aménagé par le fondateur de Touba Bagdad mais situé dans Touba-Guédé. Ce type de quartier-village doit être étudié à partir de son chef dont il est en quelque sorte l'aire de rayonnement. Il permet de voir que le

Figure 18
Touba : limites des quartiers



rayonnement d'un khalife de lignage peut aller au-delà de son quartier, voire de Touba.

Une autre interrogation est liée aux nouveaux quartiers issus des 105 000 parcelles loties à partir de 1994. Il faut cartographier aujourd'hui dans l'espace urbain ce qui semble être des « quartiers-utopies », issus d'espoirs d'urbanistes à la recherche d'espaces idéaux où l'identité se fabriquera *a posteriori*. Deviendront-ils également des villages de la collectivité locale, ou seront-ils considérés comme des extensions du chef-lieu, Touba-Mosquée? La tendance qui se dessine est au renforcement du pouvoir foncier de chaque village déjà reconnu, par l'attribution des parcelles nouvellement loties, mais elle peut s'inverser au profit d'une nouvelle vague de reconnaissances administratives de groupes de parcelles. Les incertitudes concernant le destin de ces nouveaux lotissements excluent toute possibilité de les cartographier, même s'ils font partie intégrante de l'espace urbain.

Au total, les quartiers-villages de Touba sont, entre autres, des représentations construites par l'État pour leur donner un sens administratif dans sa logique d'encadrement. Cette représentation est répercutée par tous ses services et dépendances. Mais le village toubien devenu quartier secrète de la territorialité, et sa reconnaissance administrative n'est que son objectivation. Cependant, d'autres subdivisions issues d'autres logiques de découpages et d'autres représentations existent dans l'espace urbain.

Les autres découpages : communautés d'appartenance, lieux-repères et maillages gestionnaires (voir figure 17)

Le quartier « désigne en vérité une catégorie particulière d'être géographique, qui relève de l'«*espace vécu*»³¹ » ou représenté, plus qu'une portion d'espace délimitée pour des besoins d'objectivation. Les subdivisions secondaires de l'espace urbain toubien peuvent être considérées comme des quartiers, soit par leur fonctionnalité, soit par la représentation externe (des autres habitants de la ville) ou l'identification interne (de ses propres habitants), qui sont autant de supports de l'espace vécu. Elles sont de taille, d'origine, de poids symbolique et de réalité divers, et sont des composantes des quartiers-villages. Elles représentent soit des communautés d'appartenance, soit des caractérisations externes de fragments liées à la proximité de lieux-repères ou d'infrastructures, soit des zonages effectués par les chefs de village pour un contrôle plus serré, rendu nécessaire par l'urbanisation.

31. R. Brunet, *Les Mots de la géographie, dictionnaire critique*, Paris, Montpellier, Reclus - La Documentation française, 1992, p. 371.

Les quartiers-communautés

Comme le « quartier-village » de Henri Lefebvre, le « quartier-communauté » est un concept politique qui met en avant les valeurs sociales de certains fragments urbains et en fait un principe. Celui de Jean-Luc Piermay a un sens sociologique. Il se nourrit de l'appartenance à une même ethnie, de « références culturelles communes ou voisines », mais surtout de « la participation à un projet commun qui assure la cohésion³² ». Si comme le pose Guy Di Méo³³, « toute réalité géographique résulte de représentations mentales individuelles » socialement validées, la recherche des rapports des citadins avec la ville de Touba dévoile une perception de l'espace fondée sur d'autres découpages issus de la mémoire collective, des itinéraires géographiques et religieux des saints. Touba invite à une nouvelle approche de l'espace urbain insistant sur l'image mentale du quartier, sa perception et son vécu, bref sur sa dimension subjective. Les Toubiens se représentent leur espace comme une juxtaposition de toutes les composantes de la confrérie. Les quartiers toubiens semblent d'abord être des mythes. Les perceptions spatiales sont diffuses et l'étendue se desserre et se resserre selon les circonstances et les intérêts. L'estime ou la considération de tel ou tel quartier n'est pas forcément liée à sa reconnaissance par l'État, mais au rôle joué par son fondateur dans la vie de la confrérie. Ainsi, petit ou grand, chaque fragment est valorisé à travers les représentations des Toubiens. Le village (ou la communauté) auquel on s'identifie est toujours « le plus grand » et le plus considéré par Cheikh Ahmadou Bamba. L'ordre reçu pour la fondation est toujours brandi pour promouvoir le quartier aux yeux des Toubiens. Plusieurs quartiers sont annoncés ou portent déjà des noms révélateurs de la représentation idéaliste qu'on s'en fait. Les huit portes du paradis ont déjà ou auront chacune leur pendant dans l'espace urbain : *Dianatoul Mahwa* (le jardin de la retraite), *Dianatal Naïm* (le jardin des puissances délicieuses), *Dar al halal* (la maison de la licéité), *Dar as salam* (la maison de la paix), *Jannat al khuld* (le jardin de l'éternité), *Jannat adn* (le jardin de l'Éden), *Dar al qarar* (le lieu de stabilité éternelle), *Dianatal Firdaws* (le jardin du paradis³⁴).

Le regroupement de disciples autour des marabouts dans le cadre de *daara* et de villages et leur intégration à la ville, ainsi que la migration et l'implantation de communautés villageoises dans Touba sont les principaux leviers de la formation de l'espace urbain. Mais ces communautés de disciples insérées ou rejointes, de tailles différentes au départ, connaissent des sorts divers dans la ville. Si certaines d'entre elles constituent des quartiers-

32. J.-L. Piermay, *Citadins et quête du sol dans les villes d'Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 403-404.

33. In *L'Espace géographique*, 1990-1991, n° 4, p. 359.

34. C.A. Dièye, *Touba, signes et symboles*, op. cit., p. 94.

villages, d'autres ne sont pas reconnues administrativement, mais n'en sont pas moins vécues ou représentées comme des quartiers. La première catégorie de quartiers-communautés s'est constituée avec des communautés villageoises qui reproduisent progressivement ou en une seule fois leurs espaces de vie ou de solidarité. Du fait de leur nombre, de leur non-reconnaissance administrative et de leur sédimentation, il a été difficile de situer leurs noyaux et leurs limites, et de les cartographier toutes. Elles sont plutôt l'apanage du premier noyau urbain. Darou Khoudoss, le village originel, abrite plusieurs d'entre elles. Il a connu lors du lotissement de 1959 un découpage qui les a mises en valeur. Des marabouts et notables qui s'y sont installés avec leur famille, avant et après le décès de Cheikh Ahmadou Bamba, ont reçu des parcelles qui constituent aujourd'hui des quartiers organisés autour de *pentch* ou de grandes concessions maraboutiques. La communauté la plus importante est celle des Ndiaye, originaire d'un village de l'ancien royaume du Djolof, Ndiaré. Réputée pour sa science mystique qu'elle mettait au service des anciennes cours royales et reconnue pour sa solidarité et son courage au travail, elle s'est affiliée très tôt au fondateur de la confrérie. Serigne Darou Assane Ndiaye, leur chef, et ses parents sont venus s'implanter à Darou Khoudoss dès la période dite « de la résidence surveillée » (1912-1927). Mais d'autres communautés importantes ont suivi. C'est notamment le cas des Ndiobène de Serigne Mbacké Diop Kalsane³⁵ répartis sur plusieurs lots autour de sa maison. Ces communautés développent des stratégies différentes pour s'adapter à l'urbanisation et à ses effets contraignants. Les Ndiaré ont préféré étendre leurs cantonnements à Darou Khoudoss, tandis que les Ndiobène se sont redéployés à la périphérie nord sur des anciens champs de leurs marabouts devenus des parcelles et auxquels ils ont donné le nom de Touba Massar. Mais c'est surtout à Darou Miname que les communautés sont les plus nombreuses. Des familles s'étant installées pour la plupart après le décès du fondateur de la confrérie mouride et son enterrement à Touba ont reçu des lots de parcelles, soit autour de *pentch*, soit sous forme groupée sans *pentch*, soit sous forme dispersée. Elles se sont ainsi constituées progressivement avec une assise spatiale souvent confirmée ou consolidée par les lotissements de 1959 et ceux de la période 1975-1986. Elles sont en général de taille plus modeste (quelques concessions parfois). Léona (famille de Serigne Cheikh Diop Dagana), Thiyène (celle de Serigne Moustapha Sy du Boundou), Ndawène (celle de Baye Cheikh Ndaw) et Palène (celle de Serigne Abdou Sakor Fall) sont les plus importantes³⁶.

35. Son père Serigne Ibra Diop Massar fut un *cheikh* de Cheikh Ahmadou Bamba.

36. Mais d'autres existent même si elles sont moins connues. Le chef de l'une d'elles raconte : « C'est mon père (Serigne Mor Penda Mbacké) qui habitait ici et qui y cultivait, nous déclare Serigne Bara Mbacké. Il était venu de Darou Marnane où était Mame Thierno pour chercher des champs. À l'époque quand on venait avec sa famille et

Beaucoup plus récemment, c'est-à-dire à partir de 1986, des villages entiers sont venus s'implanter à la périphérie de la ville : Loyène au nord-est, Touba Wadane au nord, Mbacké Bâri à l'est sur la route de Dahra sont les plus en vue. Ces installations sont souvent organisées par les marabouts pour rapprocher de la ville leur clientèle paysanne en difficulté. Elles portent parfois le nom de leur village d'origine auquel on ajoute le préfixe Touba.

Excepté Ndienné, situé en bordure de la route Touba-Mbacké et rejoint dès le premier lotissement, la plupart des autres communautés de la ville étaient situées en dehors du noyau urbain initial composé de Darou Khoudoss, Darou Miname et Touba-Mosquée. Elles sont constituées par les villages ou hameaux dont le processus d'intégration a été analysé plus haut, et sont par conséquent plutôt localisées à la périphérie et sur un front nord-est, est et sud-est. Les transformations en cours font que des villages anciens se désagrègent, alors que d'autres se créent dans l'espace urbain. Les anciens hameaux peuls qui ont précédé les villages wolof disparaissent presque complètement au contact de la ville. Leur emprise spatiale très limitée du fait de leurs activités pastorales et leur manque de sens symbolique par rapport au projet de ville les condamnent à l'oubli.

Toutes ces communautés sont des composantes des quartiers-villages. Mais leurs membres ne s'identifient souvent pas à ces divisions administratives qui ont été plaquées *a posteriori*. Leurs effectifs, très variables, peuvent aller de quelques dizaines à plusieurs milliers de personnes. Seules les principales familles ont été identifiées et localisées grâce au GPS (Global Positionning System), appareil donnant les coordonnées géographiques de chaque implantation. Leur mobilité dans le temps et dans l'espace urbain révèle les alliances parentales et plusieurs stratégies liées au besoin d'adaptation à l'urbanisation.

Leurs liens sociaux se fondent plus sur l'affiliation au même marabout ou au même lignage, perpétuée sur plusieurs générations, et qui se traduit par des habitudes de vie communes, une mémoire commune, des alliances matrimoniales. Les communautés rejointes comme les communautés intégrées sont assez soudées. Les premières sont plus structurées. En général, ce sont des sociétés inégalitaires où les castes peuvent subsister, même si le service au profit du marabout est l'élément déterminant de promotion. Elles reflètent plus, comme pour le village traditionnel non maraboutique, un mode d'organisation autonome. Les communautés insérées, dont les membres ont fait le même choix de migration et ont été confrontés aux mêmes contraintes du lieu d'accueil, développent une solidarité plus grande et un lien au marabout plus fort. Mais l'urbanisation altère à la fois l'organisation spatiale et l'orga-

ses *taalibe*, on respectait une certaine distance avec Touba. On est venu s'y réinstaller en 1972 et le lotissement a eu lieu en 1975... Pendant le lotissement, c'est cette rue de 15 mètres qui délimitait les parcelles de Keur Niang et les nôtres. »

nisation sociale au sein de ces communautés. Si pour les premières, une partie des ressources foncières a été conservée, pour les autres, la dispersion des membres dictée par des contraintes d'espace, efface les appartenances. Mais l'identification à un même marabout et à son lignage demeure déterminant. Certains membres de communautés préfèrent payer l'impôt dans l'espace contrôlé par leur marabout plutôt que dans celui qu'ils habitent.

Les lieux-repères : nouveaux espaces de socialisation

Quartiers-villages et petites communautés d'appartenance, principaux lieux de socialisation, traduisent leur personnalité par les *pentch* qui structurent ainsi l'espace urbain. Si chaque *pentch* porte le nom de son fondateur ou de l'auteur de son aménagement, seules quelques autres places (souvent les angles de rues) ont été baptisées par leurs riverains. Contrairement aux rues des autres villes, celles de Touba ne sont pas dénommées officiellement, ni par les autorités religieuses ni par l'administration, et les parcelles ne sont pas numérotées. Pour indiquer tel ou tel lieu, le principal recours est la caractérisation par la proximité d'un équipement ou du domicile d'une grande personnalité. Ce sont les pratiques, les cheminements et les habitudes qui façonnent un espace vécu constitué par la juxtaposition d'espaces fragmentaires élaborés lors des déplacements de l'individu vers les équipements de fréquentation courante. Les arbres sacrés ou anciens, les mosquées, les lieux saints, les marchés, les gares routières, les forages, la gare ferroviaire, sont à la fois les déterminants de la mise des citadins les uns à la portée des autres et des repères suffisamment significatifs pour donner leur appellation à des fragments urbains. Marché Ocass, Marché Darou Khoudoss, Usine Glace, Touba Forage, Touba HLM, Université, Gare Bou Ndaw, Gare Bou Mak³⁷, Sékhawgui, sont des exemples de lieux qui se réfèrent à des repères physiques. Certains d'entre eux sont teintés de sacré et de symbolique, fondés avec eux ou acquis, et sont également présents dans les représentations spatiales liées aux pèlerinages et aux visites pieuses. Il faut y ajouter les lieux proches de routes, celles-ci étant dénommées selon leur destination. Seule une longue pratique de la ville, de ses itinéraires de voitures hippomobiles, des « taxis-clandos », et des cars permet de maîtriser tous ces lieux qui peuplent les représentations du vécu quotidien, mais ne sont pas officiellement codifiés. Les lieux-repères auxquels on identifie de plus en plus les autres semblent être une réponse à l'effacement progressif des repères communautaires traditionnels. Visités, visibles, accessibles, ils expriment l'avènement de représentations nouvelles de la ville, de ses structures, de sa pratique.

37. *Gare Bou Mak* : « la grande gare » ; *Gare Bou Ndaw* : « la petite gare ».

Carence de l'organisation de la ville ou réalité mouride, l'absence de dénomination des rues et de numérotation des parcelles pose d'énormes problèmes à des sociétés comme la Poste, la SENELEC (Société d'exploitation et de distribution de l'électricité), la SONATEL (Société nationale des télécommunications) et à l'Administration. Elles font souvent appel au chef de village, personnalité désignée par le marabout du quartier, véritable mémoire vivante et habitué à la collecte de l'impôt, pour retrouver les destinataires de courrier ou de mandats, et leurs propres abonnés. Leurs agents sont également toujours munis de plans du quartier pour intervenir sur le réseau ou dans une maison. Le système de domiciliation étant déficient, l'adresse administrative qui figure sur la carte nationale d'identité est imprécise et se réfère au quartier-village.

Les maillages gestionnaires internes au quartier

Tous les chefs de village de Touba ont, à un moment donné, été obligés de scinder l'espace qu'ils gèrent en plusieurs parties et d'en confier le contrôle rapproché à des personnes qu'ils ont désignées de leur propre chef. Ces découpages dictés par l'extension des quartiers n'ont aucune reconnaissance extérieure et n'interviennent pas dans les représentations fondées par le vécu de la ville. Ils n'ont aucune identité propre et ne fondent aucune appartenance. Leur cartographie serait très difficile et trop incertaine pour présenter un quelconque intérêt. En plus, leurs limites sont mouvantes et ne dépendent que du bon vouloir du chef de village.

Les différentes subdivisions reflètent la superposition sur l'espace de découpages issus de la mémoire collective, du vécu de l'urbain, et de maillages gestionnaires à l'échelle de la ville, pour l'administration, et à l'intérieur de chaque quartier-village. Elles montrent également le rôle important d'entrepreneurs urbains dont la forte volonté politique se manifeste par la création et la promotion de quartiers. Si la véritable originalité est que des villages devenus quartiers de la ville sont encore reconnus administrativement comme des villages, un espace urbain unifié est une réalité à Touba. Les paysages qui le composent expriment la dualité centre-périphérie.

Un tissu urbain aux altérités peu marquées

Le processus de formation de l'agglomération toubienne ainsi que les différents découpages identifiés ordonnent le tissu urbain selon un schéma multicentré qui exprime la hiérarchie entre dominants et dominés dans

l'idéologie mouride et dans ses jeux sociopolitiques internes. Autour d'un centre principal, symbole d'unité, plusieurs autres centres (les *pentch*) se répartissent sur l'espace urbain. Sur ce schéma de base, se superpose un modèle radioconcentrique qui fait de la grande mosquée et de son esplanade l'élément structurant principal. Le plan radioconcentrique est une forme assez répandue de plan de ville. Plusieurs des grandes capitales européennes (Paris, Londres, Berlin, Moscou) sont entièrement ou partiellement structurées par une convergence de radiales vers un lieu central et par un développement par enceintes successives. Le centre urbain primitif a, en général, plus une fonction religieuse ou sacrée qu'un rôle économique ou politique, et pour cette raison, la ville est avant tout religieuse. Il semble également que toute cité acquiert une valeur sacrée ou symbolique avec un centre. Le centre est la première hiérophanie. Il permet à l'espace sacré d'échapper au profane, de se différencier de lui. Touba représente la face urbaine de la territorialisation de la confrérie mouride, et son centre est le lieu où ses ressources symboliques et sacrées les plus significatives sont concentrées, enfermées, pour être mieux conservées. Le centre est crucial pour le projet de ville, et la mosquée qu'il abrite exprime la verticalité au sein de l'horizontalité socio-charismatique. Le plan radioconcentrique de Touba renforce la centralité et la reproduit dans le cadre d'une extension spatiale rapide, régulière et uniformément répartie. Il s'accommode également de la multacentralité. Les paysages urbains toubiens reflètent dans une certaine mesure la dualité centre-périphérie, noyau-périurbain avec le sacré consubstantiel au centre et sa dégradation progressive. Mais cette opposition manichéenne des tissus urbains est de plus en plus remise en cause. Le choix d'analyser l'espace urbain par des cercles concentriques qui partent du centre vers la périphérie se justifie ainsi mais doit être complété par une démarche similaire pour chaque quartier. Ce choix implique également la prise en compte des radiales qui structurent l'espace urbain en « tranches de fromage » dont l'esplanade de la grande mosquée est le point de convergence.

Morphologie urbaine : une structure à la fois multicentrique et radioconcentrique

Une croissance spatiale « en tache d'huile »

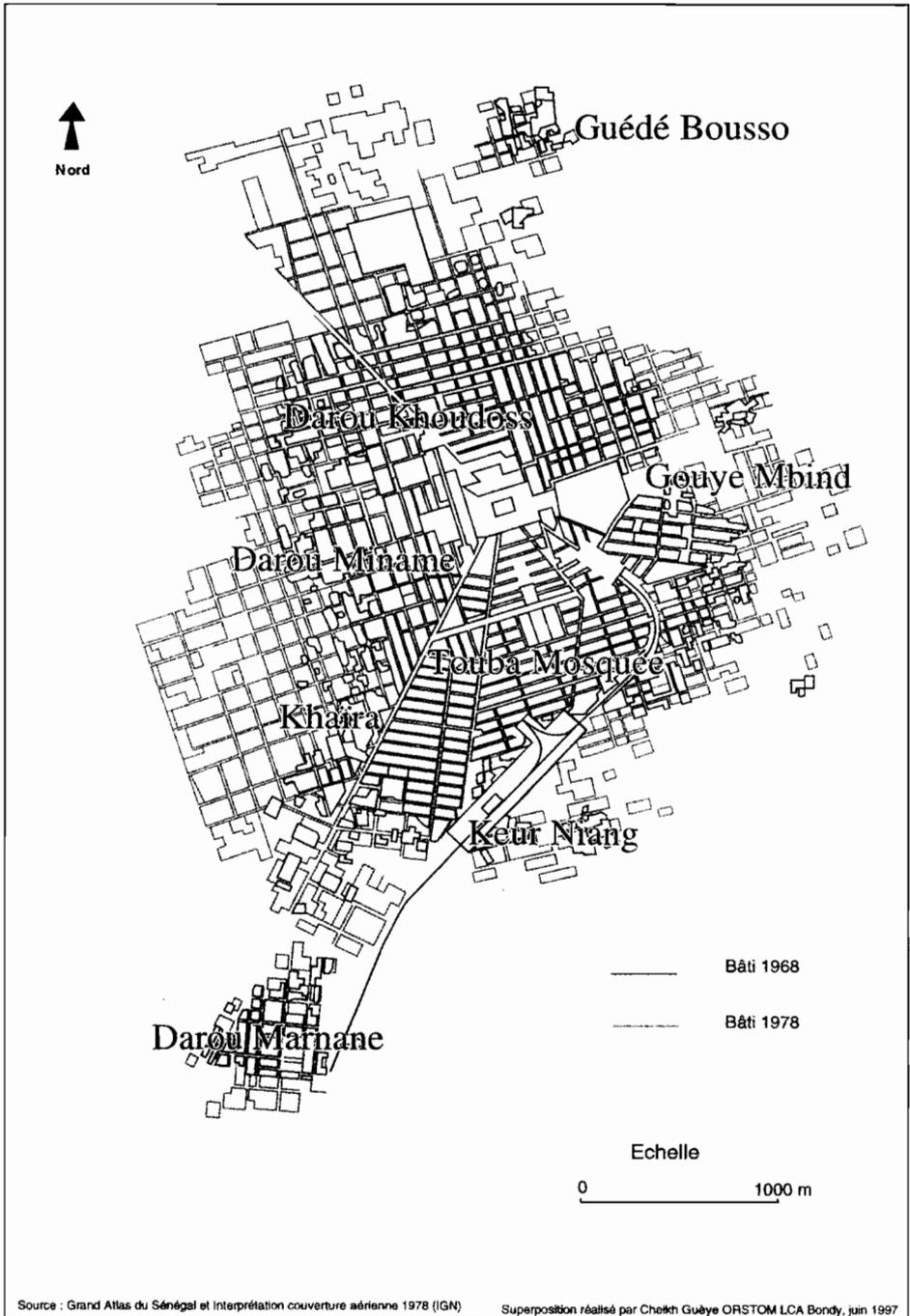
Les données disponibles sur la superficie de l'espace urbain toubien sont fournies par le BCEOM dans le cadre de sa monographie de 1974, par le BNR après le recensement de 1988, et par le CAUS (Cabinet d'architecture et d'urbanisme du Sénégal) qui a réalisé l'étude urbaine du Plan directeur d'urbanisme de Touba (PDUT). L'espace urbain toubien a connu une

croissance exceptionnelle dans les vingt dernières années. Sa superficie a été multipliée par 18 entre 1974 et 1997, passant de 575 hectares à 10 748 hectares³⁸. Si les données de 1974 sont issues de l'interprétation des photographies aériennes de 1968, il a fallu les calculer pour les besoins de cette étude. L'existence de couvertures aériennes de la ville pour 1954, 1968, 1978 et 1989 laissait présager la possibilité d'une cartographie diachronique de l'espace urbain selon ces dates repères. Mais la dernière couverture (1989) ne concernant que l'ouest et le sud-ouest de la ville, elle ne pouvait permettre d'appréhender et de cartographier les limites actuelles de l'espace urbain. La seule alternative était le recours au GPS, appareil qui, grâce à un repérage satellitaire, fournit les coordonnées géographiques du point sur lequel il est posé. Aide à la navigation indispensable, il a permis de cartographier les limites actuelles du bâti. L'étude diachronique de l'extension spatiale se base sur l'interprétation des photographies aériennes de 1968 et 1978, sur la photcarte de l'IGN réalisée en 1986 et sur les données du GPS laborieusement récoltées.

La figure 19 est une superposition de l'interprétation des couvertures aériennes de 1968 et 1978. Celle de 1968 a été publiée en 1974 dans *Le Grand Atlas du Sénégal*. Elle laisse apparaître un étalement assez uniforme du tissu urbain dans toutes les directions, excepté au nord-est de la mosquée où une incurvation vers l'intérieur est observée, et un petit étirement perceptible le long de la route Touba-Mbacké qui est en réalité un prolongement de la dynamique spatiale exceptionnelle de Touba-Mosquée. Cette morphologie générale est confirmée dix ans après par la couverture de 1978 au 1/60 000. Dans cette période, une forte poussée à Darou Miname et entre les deux grands axes nord sont les principaux éléments nouveaux de la dynamique. L'étirement le long de la route Touba-Mbacké se confirme un peu plus par la jonction avec Darou Marnane. Même si elle ne représente qu'une vue partielle de la ville, la vue aérienne de 1989 montre que la tendance multidirectionnelle de l'extension spatiale se poursuit. Les zones qui attirent le plus à la périphérie sont celles qui sont les plus proches du centre de Touba. En réalité, l'extension spatiale toubienne maintient sa forme générale par un système de compensation qui fait que d'une période à une autre, les zones qui n'ont pas suivi le mouvement précédent sont remplies pour que le bâti soit partout à peu près équidistant de la mosquée. Ce phénomène montre donc l'importance de la référence au centre et explique le développement par cercles concentriques autant pour les lotissements que pour les implantations.

38. Ce dernier chiffre a été obtenu par mes propres soins grâce au logiciel Canevas qui a permis de calculer sur la carte réalisée en 1997 la superficie de la ville.

Figure 19
Évolution du bâti entre 1968 et 1978

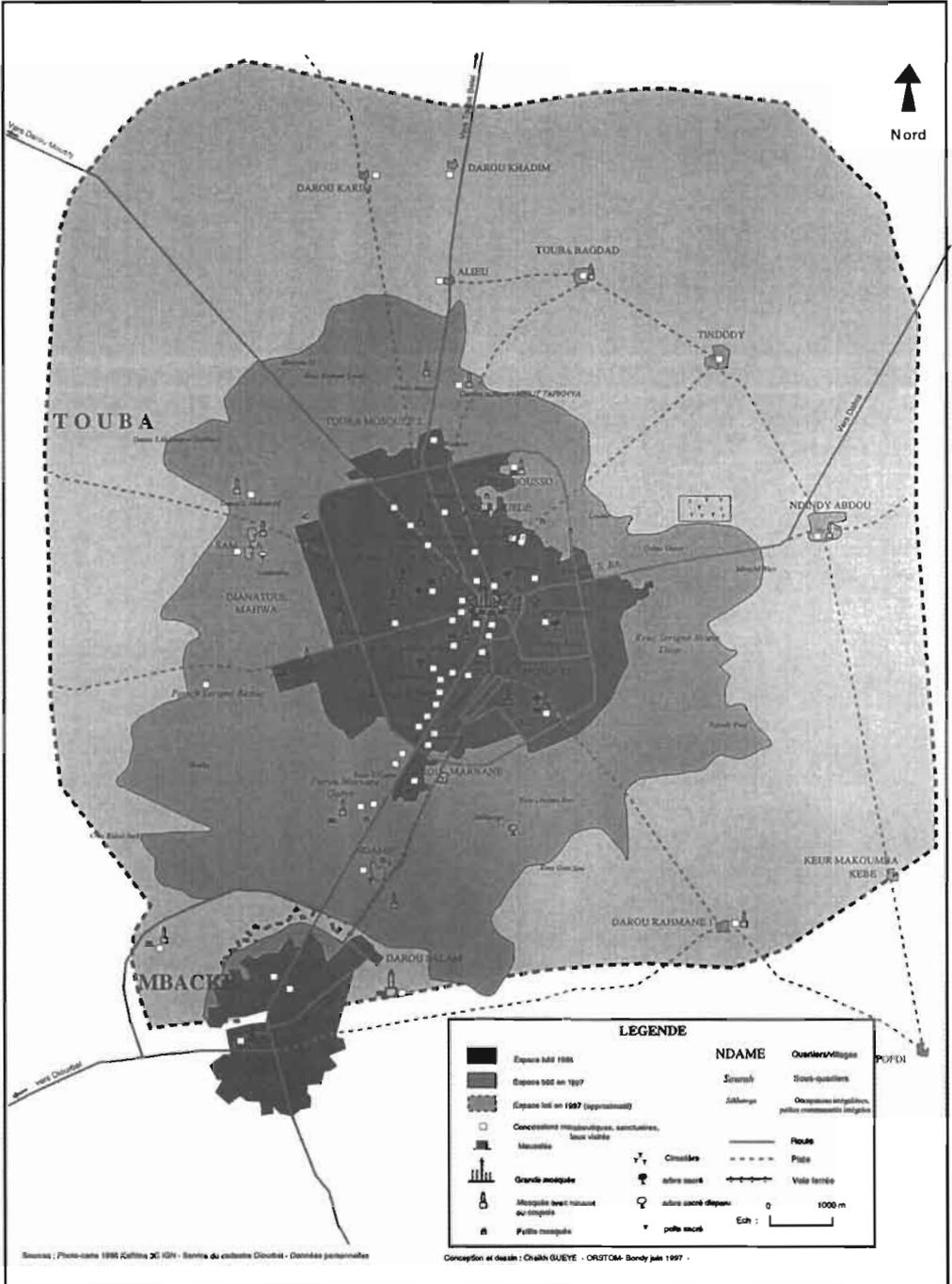


La figure 20 qui représente l'évolution de l'espace bâti entre 1986 et 1997 montre également une confirmation de la tendance. C'est la superposition de la photocarte de l'IGN réalisée en 1986 et des limites du bâti de 1997 issues des données du GPS. La rocade assez droite sur chaque côté mais arrondie aux angles est l'élément de normalisation du mode de développement en cercles concentriques. Elle a attiré les implantations dans toutes les directions du fait d'une certaine recherche de la proximité par rapport aux voies de communication.

Le tissu urbain qui, entre 1978 et 1986, a connu une forte croissance, a franchi en 1986 la rocade à l'ouest, au nord et au sud-est. La création des quartiers Madiyana, Darou Miname 2 et Touba-Mosquée 2 ainsi que la croissance de Gouye Mbind et Keur Niang, dans la mouvance de Touba-Mosquée 1 ont donné aux limites de l'espace bâti une forme irrégulière. Ce franchissement de la rocade semble privilégier les axes routiers qui attirent de plus en plus l'urbanisation. Des pointes sont ainsi poussées le long des grands axes est, ouest, sud et nord. Par contre, au nord-est, l'incurvation déjà observée sur les photographies aériennes de 1968 s'est accentuée. Elle s'explique par une certaine résistance de Guédé Bouso qui a gelé ses ressources foncières jusqu'en 1986, mais également par la présence dans cette zone d'une ancienne carrière de sable de plusieurs dizaines de mètres de profondeur qui rend toute implantation risquée.

Mais c'est sans doute entre 1986 et 1997 que l'extension spatiale a été la plus forte. Dans cette période, l'étalement de la ville s'est fait dans toutes les directions. Les tendances précédentes ont été confirmées et consolidées, tandis que le principe de compensation fait son effet sur l'incurvation de Guédé Bouso. La jonction avec Mbacké a été complètement réalisée par une poussée massive et décisive, le long de l'axe Touba-Mbacké. Les grands axes est, ouest, et nord ont également largement contribué à étendre la ville, même si la digitation que ce dernier mode d'extension implique tend à s'effacer sous l'effet de compensation entre les axes. Sur l'axe est par exemple, la digitation est bien apparente du fait de l'incurvation de Guédé Bouso même si elle tend à se résorber. Les autres pointes peuvent avoir plusieurs origines. Elles sont soit le fait de hameaux situés à la limite de l'espace bâti et en voie d'intégration, soit de villages venus s'implanter collectivement à la lisière de la ville, soit d'implantations irrégulières dans l'attente du prochain lotissement, soit de digitations le long de pistes importantes. Une étude diachronique de l'extension spatiale est meilleure si on peut avoir une périodisation fixe. Mais une périodisation de dix ans pour l'observation de la dynamique spatiale est sans aucun doute excessive pour Touba. Elle ne met pas en évidence les poussées les plus explosives et les plus soudaines qu'une observation directe sur une courte période permet

Figure 20
Touba-Mbacké : extension spatiale entre 1986 et 1997



d'identifier. La naissance de Dianatoul Mahwa et l'élargissement du tissu urbain d'un côté et de l'autre de l'axe Touba-Mbacké ont été réalisés entre 1990 et 1996. De même, les déterminants de ces dynamiques jouant de manière alternative, on ne peut les analyser sur une périodisation assez longue, les détails étant occultés.

Dans tous les cas, la dynamique urbaine s'exprime à travers un appétit spatial exceptionnel. Dans les sept dernières années, la superficie de l'espace urbain bâti a plus que doublé, passant de 3 900 hectares à plus de 10 000 hectares. Mais si la ville se constitue à la périphérie, elle n'en connaît pas moins d'importantes mutations dans son tissu plus ancien. Ces deux types d'espace se distinguent d'abord par leurs densités de population.

Densités de population et dichotomie centre-périphérie à Touba : problèmes d'articulation ?

Les densités dans les villes sénégalaises sont un vrai casse-tête. Les informations disponibles sur la population et sur l'espace se recourent toujours difficilement, soit parce qu'elles ne correspondent pas aux mêmes dates, soit parce que les subdivisions spatiales retenues diffèrent. La densité de Dakar ne peut ainsi se mesurer qu'à l'échelle de la région, la superficie des différents départements ou communes n'étant pas connue. Le même problème se pose pour Touba. La Communauté rurale de Touba-Mosquée dont la superficie est supérieure à celle de la région de Dakar (553 km² contre 500 km²) a une densité moyenne de 309,7 habitants au kilomètre carré. Mais cette densité ne présente pas un énorme intérêt.

L'espace urbain toubien a une densité de 2 791 habitants au kilomètre carré. Celle-ci a été calculée à partir d'estimation de population effectuée grâce aux données démographiques de l'Enquête migration et urbanisation au Sénégal (EMUS) rapportée à une superficie de l'espace bâti calculé à partir du fond de carte construit personnellement et grâce au logiciel de cartographie Canevas.

Mais les densités de population ne peuvent être obtenues à l'échelle des quartiers. Les données démographiques fiables n'existent que pour 1988, alors que le fond créé date de 1997. Comment calculer des densités de population avec des données démographiques et spatiales à presque dix ans d'intervalle ? Lors du dernier recensement, certains quartiers d'aujourd'hui n'existaient pas encore, ou alors d'autres qui existaient ont connu entre-temps des croissances exceptionnelles qui rendent tout calcul de densité erroné.

Les densités de quartiers posent également le problème de leur pertinence pour l'hypothèse de la dichotomie centre-périphérie. Les quartiers s'étendent pour la plupart du centre à la périphérie, et les données de recensement n'informent pas sur la concentration sur telle ou telle portion d'espace du

quartier. Par contre, certains quartiers n'ont connu aucune extension spatiale depuis 1988. Il s'agit de Darou Khoudoss, Darou Miname 1, et Gouye Mbind. Pour ceux-là, les densités calculées avec les données démographiques de 1988 sont relativement correctes. Si Darou Khoudoss a une superficie moyenne par rapport aux autres quartiers (722 ha contre 1966 ha pour Touba-Mosquée), Darou Miname 1 et Gouye Mbind sont les moins étendus avec respectivement 195 et 142 hectares. Ces trois quartiers formaient avec Touba-Mosquée le premier noyau urbain, mais n'ont pas franchi la rocade. Ce sont les seuls quartiers qui méritent entièrement le qualificatif de « centraux ». Leurs densités de population sont les plus fortes. Darou Khoudoss : 51,8 habitants par hectare ; Gouye Mbind : 43,1 habitants par hectare ; Darou Miname 1 : 27 habitants par hectare. Ces densités sont relativement faibles pour une agglomération qui étonne par ses taux de croissance exceptionnellement élevés. Elles révèlent un type d'urbanisation qui s'appuie sur des contraintes d'espaces très faibles et sur des besoins particuliers. Touba est une ville de pèlerinages et a organisé son espace pour accueillir des milliers de pèlerins pendant plusieurs jours. La taille de l'esplanade de la mosquée qui est le cœur de la ville et qui n'est presque pas habitée atténue l'importance des densités. La plupart des maisons du centre sont très grandes (625 m² pour la plupart) et ne reflètent pas leurs effectifs réels de population. Néanmoins, c'est là que les densités les plus fortes se retrouvent. Pour les autres quartiers, totalement ou partiellement périphériques, les densités sont sans doute moins fortes du fait de leur étendue. Leur connaissance empirique permet d'observer des concentrations moins importantes dans l'extra-rocade. On a même une impression de vide humain, voire de ville fantôme, au fur et à mesure que l'on avance vers la périphérie après avoir franchi la rocade. Là aussi, les maisons sont souvent construites mais peuvent rester vides toute une partie de l'année. Malgré toutes ces considérations, l'hypothèse selon laquelle la dichotomie centre-périphérie s'exprime par les densités de population est ainsi au moins partiellement démontrée.

Par ailleurs, la même analyse peut valoir pour les quartiers. Chacun d'entre eux se structure autour d'un centre, ancien noyau villageois où l'agglutination est antérieure. Mais du fait de la proportion d'espace occupé par le *pentch* (parfois plus d'un hectare), de la taille immense des maisons maraboutiques qui l'entourent, les densités n'y sont pas aussi fortes qu'on le croit. En plus, certaines de ces maisons maraboutiques sont très faiblement habitées, surtout lorsqu'il s'agit d'une ancienne demeure d'un khalife de lignage. Mais, comme souvent, le découpage des Districts de recensement (DR) et leur cartographie insuffisamment fiable ne permettent pas de représenter des plages de densités qui mettent en exergue les petites concentrations internes au quartier. Ainsi, sur les cartes de densité, les anciens noyaux villageois n'apparaissent pas, et la « ville multicentree » n'est pas

toujours apparente, de même que la double opposition centre-périphérie à l'échelle de la ville et à celle du quartier. Par ailleurs, la périphérie des quartiers ne correspond pas toujours à celle de la ville. Si l'on trace des cercles concentriques de densités à partir de leur centre, les périphéries peuvent être constituées par des tissus urbains relativement denses de l'intracade. D'autre part, des îlots isolés ou des villages venus collectivement à la périphérie de la ville peuvent connaître des niveaux de densités supérieurs à des zones plus proches du centre. C'est le cas de Sékhawga à l'Est de Darou Marnane ou Mbacké Bâri sur la route de Dahra.

Les densités dans un espace urbain à la fois multicentré et radioconcentrique sont à considérer de manière plus complexe. Mais le choix de la complexité, indispensable pour appréhender les différences de densités entre centres et périphéries et leurs évolutions dans le cadre d'une urbanisation accélérée, n'est pas simple. Il requiert un recensement plus précis et des découpages plus fins. Par ailleurs, une approche psycho-spatiale de la densité est intéressante en milieu urbain. La ville n'est pas seulement concentration de la richesse et d'hommes. Elle conserve et décrète d'anciennes et de nouvelles valeurs symboliques qui s'attachent plus à des lieux. Touba est une ville religieuse à la croissance démographique importante, et dont l'espace est chargé de hiérophanies et de symboles de la mémoire, de lieux où les événements liés à la vie confrérique sont recueillis, rassemblés et conservés. La concentration de populations peut être une menace pour ces lieux. Même si la valeur du sacré n'apparaît qu'au travers du regard et de la considération du groupe, les densités fortes peuvent contribuer à restreindre le patrimoine symbolique de la ville ou à l'écraser. Touba a certainement dépassé la dimension où il pouvait rester « ville sainte » avec l'option d'un petit noyau d'hommes purs. Il a de plus en plus l'aspect d'une ville séculière en devenant une agglomération de cette taille. L'aménagement ou la création à la périphérie de lieux de référence ou du souvenir, en phase avec l'étalement de Touba, semble être une réponse au besoin de protection du sacré. Mais la dichotomie centre-périphérie concernant les lieux sacrés n'en est pas fondamentalement rompue.

Du centre à la périphérie, des tissus urbains contrastés et en constante évolution : transcriptions spatiales d'une société fortement hiérarchisée

Le noyau central, auréole sacrée

Le noyau central est, pour la ville, le lieu de mise en scène du symbolique lié au sacré et à la mémoire. Il exprime également la forte centralisation du pouvoir aux mains de la descendance directe de Cheikh Ahmadou Bamba. Sur un vaste espace de 2 hectares s'accroissent la plupart des hiérophanies,

manifestations dans des objets et des lieux de la sacralité et de la sainteté insufflées par le fondateur et ses successeurs à travers leurs actions, leurs gestes, leurs paroles. L'imposante mosquée qui se dresse au beau milieu de la place est l'élément le plus visible. Certains mausolées et caveaux en constituent une partie du flanc est. Mais l'auréole sacrée aux diverses composantes s'étend au-delà de la mosquée et des concessions maraboutiques qui encadrent le premier rectangle sur tous ses côtés.

– La grande mosquée, pôle de la ville

« L'éternel m'a honoré pour l'éternité, d'un édifice indestructible qui se dressera jusqu'au paradis³⁹. » Telle est la prédiction de Cheikh Ahmadou Bamba que ses descendants ont tout fait pour réaliser. « Si vous l'entrepreniez, Dieu en sera pour autant glorifié, et en cas de renonciation, Dieu enverrait des êtres pour s'en acquitter⁴⁰ », avait-il ajouté selon Serigne Abdoul Ahad, troisième khalife et surnommé le bâtisseur, entre autres pour son action sur la mosquée. La mosquée de Touba est parmi les plus grandes du monde et est le premier symbole, construit et entretenu inlassablement, de l'ambition du projet de ville de la confrérie. La réalité de la ville commence à partir de sa construction. Même si le chantier a duré trente-deux ans (de 1931 à 1963), c'est seulement à partir de son existence que le tissu urbain a pu se donner une orientation, un principe d'organisation, des structures. Le degré auquel le tissu loti s'est conformé à la localisation de la mosquée, à sa centralité, informe sur la place du religieux dans la ville. Elle est le point focal, constamment écoutée⁴¹, regardée, visitée, reconstruite⁴². Sa monumentalité, ses décorations et la rupture physique qu'elle organise, contribuent à la symbolique. L'accès est assuré par quatre grandes portes situées aux quatre points cardinaux. Elles débouchent sur la grande salle de prière dont les parois et les arcanes portent des inscriptions s'inspirant de l'art arabo-islamique, sculptées dans du plâtre, et faisant allusion à la fois à Dieu et à son unicité. Une fontaine appelée *ténou Mame Diâra* (« le puits de Mame Diâra ») est située un peu à l'arrière, sous le grand minaret, tandis qu'un lustre immense surplombe le Mihrab et la chaire de l'imam, sur tout le diamètre de la coupole centrale. La monumentalité et la beauté de l'édifice

39. Dahira des étudiants mourides (DEM), 1986 : *Guide du pèlerin*, Dakar, p. 18.

40. *Ibid.*, p. 16.

41. Son système de sonorisation lui permet d'atteindre toute la ville au moment de l'appel à la prière ou pour la diffusion de messages du khalife général.

42. « Absous également tous ceux qui leur sont venus en aide dans cet édifice qui, par Ta gloire s'est érigé – ô combien majestueux ! – de leurs péchés premiers et derniers. » Cette prière-prédiction de Cheikh Ahmadou Bamba faite avant même la construction de la mosquée est une source de motivation pour les marabouts et les disciples qui ont inscrit leurs actions dans la mosquée ou qui continuent de le faire.

sont sans cesse renforcées par les khalifes soucieux d'inscrire leur empreinte sur le symbole. Sa capacité d'accueil a ainsi été portée de 4 000 à 6 000 fidèles depuis 1988 pour un montant de 1,5 milliard de francs CFA financé grâce à la participation des mourides suite à un appel du khalife. Le travail a consisté à rajouter à l'existant (5 625 m²), sur les côtés nord, ouest et sud, des abris ouverts supportés par des arcades. De nouveaux travaux consistant en la rénovation de l'édifice ont été achevés pour un coût total estimé à plus de 3 milliards de francs CFA. Ils concernent toute la mosquée, l'intérieur comme l'extérieur. Ainsi toutes les décorations en plâtre qui ont orné la salle de prière depuis l'inauguration en 1963 ont été reprises. L'ensemble s'isole du reste par un tapis de sable fin, régulièrement tamisé, pour en entretenir la pureté, par une plantation d'arbres⁴³. En outre, un mur d'enceinte en béton armé a été réalisé comme pour protéger une sorte de périmètre sacré lié à la mosquée. Mais ce sont sans doute les minarets qui font de la mosquée de Touba, l'édifice spectaculaire qui célèbre la grandeur de la confrérie mouride et sa puissance. Ils sont au nombre de cinq mais sont de hauteurs différentes. Deux petits à l'avant vers l'est (33 mètres), deux grands à l'ouest (45 mètres) et l'immense tour au centre mais un peu décalée vers l'ouest qui fait 87 mètres. La hauteur des minarets a toujours été un facteur valorisant pour une mosquée⁴⁴. Elle détermine souvent le territoire directement polarisé d'où on la voit et l'entend⁴⁵. Le grand minaret de Touba se voit à 20 kilomètres à la ronde le jour, si les conditions atmosphériques s'y prêtent, et plus avec son système lumineux la nuit. Mais cela est autant lié à la hauteur du minaret qu'au relief plat de la région. Cependant, cette tour a une signification symbolique plus forte. Eric Ross la considère comme étant à la fois une représentation de « l'Arbre du Paradis » (Touba), et comme une sorte d'axe totémique qui incarne la relation avec le ciel⁴⁶. À l'intérieur de la confrérie, on lui donne souvent le nom de Lamp Fall, qui est un autre surnom de

-
43. L'espèce de ces arbres a été bien choisie et est significative du parallèle qui est fait entre Touba et les lieux saints de La Mecque et de Médine. Ce sont des dattiers importés de Mauritanie en 1989.
44. Celle de La Mecque a 7 minarets de 90 mètres chacun.
45. La hauteur augmente la portée auditive. Par ailleurs, les populations de Touba et même de Mbacké tendent tous les matins les mains dans sa direction pour demander bénédictions.
46. « Lamp Fall personifies Touba's axis mundi, a qutb al-'âlâm (pole of the world) or vertical axis to complete the qibla axis of islam. It, too, incarnates the covenant between man and God, between our temporal world and Eternity. However, while the horizontal qibla axis exists at every point on the surface of the globe, Touba's cosmic vertical axis is specific - a chosen point. The vertical and horizontal axes that bisect in the great mosque define Touba. Their intersection marks the locus where Ahmadou Bamba leads the believer simultaneously to islam (to the Ka'ba) and to paradise above ». E. Ross, « Touba, a spiritual metropolis in the modern world », *RCEA*, Montréal, vol. 29, #2, 1995, p. 226.

Cheikh Ibra Fall, fondateur de la sous-confrérie des *Baye Fall*. Comme l'expression *Baboul Mouridina* (« la porte du mouridisme »), *Lamp Fall* (« la lumière ») montre l'importance de cette personnalité dans la véritable découverte de Cheikh Ahmadou Bamba au sein de la société wolof. C'est lui qui a fait prendre conscience de l'étendue des pouvoirs du fondateur de la voie. Il est la porte et la lumière, celui qui a inventé ou porté aux extrêmes, une pratique particulière de la relation marabout-disciple, faite d'obéissance aveugle et de travail acharné au service du maître. Les derniers travaux de rénovation et d'embellissement ont également concerné les minarets dont les décorations externes ont été enlevées et de petits balcons ajoutés. Ils ont été entièrement recouverts de marbre chèrement importé et dont la fixation a nécessité plus de trois ans du fait des exigences de qualité des autorités⁴⁷ et des louvoiements des entreprises cooptées.

La polarisation se nourrit de la monumentalité de la mosquée mais aussi de sa centralité. La localisation au centre est le déterminant principal de sa visibilité générale et de son accessibilité. C'est la mosquée qui a créé le centre et c'est à partir d'elle que la structure radioconcentrique du tissu urbain s'est formée. Elle est, en outre, largement mise en valeur par les radiales. Quotidiennement, une centaine de Toubiens viennent y effectuer leurs cinq prières canoniques à l'appel du muezzin. Et chaque vendredi, à l'heure de la prière, environ 10 000 fidèles provenant de Touba et des alentours, de Mbacké, de Diourbel et même de Dakar y convergent et la remplissent à ras bord. La discipline jadis assurée par les *Baye Fall* y est désormais confiée à une milice en uniforme et à des bénévoles organisés en *dahira*. Par ailleurs, elle est le lieu de « travail » de plusieurs dizaines de mendiants assis devant leurs tas de pièces de monnaie.

Mais c'est surtout dans les représentations qu'elle tient une place de choix. Elle constitue avec la figure de Cheikh Ahmadou Bamba, les deux emblèmes les plus en vue de la confrérie, partout où elle est présente⁴⁸. Elle est le recueil de toutes les grâces, ses murs sont touchés, embrassés, son sable béni, auquel on prête des vertus thérapeutiques, est avalé.

Si, parmi les villes religieuses, il y en a certaines où la mosquée a dû lutter contre un tissu réfractaire pour influencer sur la morphologie urbaine, à Touba, cette dernière est largement marquée par la localisation centrale de la mosquée dont la construction est l'un des premiers signes de la naissance d'un fait urbain. Mais la mosquée représente également la référence verticale

47. Notamment de Serigne Moustapha Saliou, fils du khalife qui a, dit-on, rejeté une première proposition d'un fournisseur, ce qui a retardé les travaux.

48. Partout au Sénégal et à l'étranger où les activités mourides sont visibles, ces deux emblèmes sont mis en avant : sur les cars rapides, les taxis, les boutiques de Sandaga à Dakar. De plus en plus de montres, de porte-clés et d'autres articles fabriqués au Sénégal ou à l'étranger portent l'effigie de la mosquée ou du fondateur.

qui se différencie de l'horizontalité du tissu urbain (et de tout le territoire mouride), qu'elle unifie et banalise, renforçant ainsi sa propre sacralité et celle du centre. Mais le caractère sacré du centre est aussi le fait des mausolées dont la mosquée abrite une partie.

– Le centre, nécropole de la confrérie

L'enterrement des saints est la principale forme de marquage sacré du territoire mouride. Il contribue à approfondir l'attachement de la confrérie à cette terre sur laquelle elle s'est modelée et qu'elle modèle à son tour. La mort semble être, en général, une forme de négation de la cohésion sociale. Elle a vocation à détruire les mémoires collectives, l'identité des groupes qui se renouvellent en procréant. Celle du saint peut être un vrai désastre pour la communauté charismatique qu'il a formée et qui se réclame de lui. Les mausolées sont une manière de retenir l'esprit du saint en même temps que sa dépouille dans un lieu à partir duquel il se diffuse à travers les générations. Ce sont donc des éléments sacralisants de premier ordre. Si « le mausolée-sanctuaire-mosquée (parfois *madrasa* [école]) constitue l'un des plus typiques lieux de culte musulman⁴⁹ », la grande mosquée de Touba n'échappe pas à la règle. Elle abrite plusieurs mausolées qui lui donnent une partie de sa structure tout en déteignant sur son architecture. L'un des deux dômes situés à l'avant de la grande salle de prière et vers le nord (celui de droite quand on entre par la porte est de la mosquée) désigne l'emplacement du plus ancien.

Il abrite le fondateur de la confrérie. L'emplacement avait été désigné par le marabout depuis les premiers moments de la fondation et correspond à celui du *bepp* (*sterculea setigera*), arbre témoin de la fondation. Cet événement est le vrai point de départ de l'action de stockage et d'enregistrement du sacré (ou du sacralisé) qui a structuré la ville. Touba est l'appareil de capture et de conservation du sacré et de la mémoire, et les mausolées sont une manière d'enclorre l'un et l'autre dans l'espace. L'enterrement de Cheikh Ahmadou Bamba a même précédé la construction de la mosquée. Les Toubiens l'interprètent comme une victoire, le retour tant souhaité et définitif du fondateur⁵⁰ dans sa ville rêvée. Son mausolée constitue le *sanctum sanctorum* (« le saint des saints »), le point culminant du sacré dans l'espace urbain. Le recueillement dans ce lieu constitue pour les Toubiens et les pèlerins venus d'ailleurs un moment unique de communion pendant lequel l'émotion est à son comble⁵¹. On en profite pour lui rendre grâce, lui

49. J.-P. Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam*, op. cit., p. 260.

50. *gnibisik Seugne bi* (« retour du marabout chez lui ») est le terme wolof consacré pour désigner cet enterrement.

51. De plus en plus et pour tous les mausolées, on prend soin de séparer hommes et femmes pendant les visites.

renouveler son attachement, demander son aide et sa protection, lui soumettre les vœux les plus chers. Le mausolée a fait l'objet de plusieurs travaux d'aménagement et d'embellissement. Les derniers en date conduits entre 1993 et 1995 révèlent toute l'importance symbolique que les autorités maraboutiques accordent au mausolée. Le projet avait été lancé par Serigne Abdoul Ahad qui avait sollicité avant sa disparition la contribution des mourides. Le modèle choisi en collaboration avec une entreprise coréenne (du Nord) s'inspire d'un mausolée de Qôm (Iran⁵²).

Le chantier a concerné onze composantes de l'ouvrage : la première grille qui encadre le tombeau, la deuxième qui isole un espace restrictif, la pose du marbre sur les murs et le plancher, la décoration des poteaux qui tiennent la coupole, la pose de cristaux à l'intérieur de la coupole, des arcades intérieures et extérieures et de la véranda, le renouvellement des huit grandes fenêtres dont quatre sont situées vers le nord et les quatre autres vers le sud, l'automatisation de l'ouverture des petites fenêtres situées en hauteur, les projecteurs des grilles et des cristaux, les tapis verts⁵³, les portes, les tiroirs et leurs boîtes⁵⁴. Mis à part certaines décorations et le grand lustre, tout le reste de l'ouvrage a connu des évolutions⁵⁵.

Le second mausolée rattaché à la salle de prière est celui du premier khalife, mais il est devenu avec le temps un véritable caveau familial avec l'enterrement de deux de ses fils, Serigne Cheikh Mbacké et Serigne Mbacké Madina. Il ne connaît pas le même engouement que le premier, mais demeure constamment visité. Une couverture noire sur laquelle sont incrustés en couleur dorée des versets du Coran enveloppe le tombeau avant qu'un grillage l'isole, laissant un couloir qui permet aux visiteurs de s'agenouiller pour mieux se recueillir ou même de faire une sorte de circumambulation.

Un autre mausolée est situé à l'est dans la cour de la mosquée, entre la grande bâtisse et le premier mur d'enceinte. Il abrite Serigne Falilou, deuxième khalife de la confrérie. C'est une grande salle au milieu de laquelle se tient le tombeau recouvert du même tissu noir aux inscriptions coraniques que le mausolée du premier khalife. Cet intérieur semble être reproduit dans tous les autres mausolées. Si celui de Serigne Abdou Khadre, imam de la mosquée de l'inauguration à sa disparition et quatrième khalife de la confrérie, se différencie par ses décorations extérieures, celui du troisième

52. Visité par Serigne Moustapha Saliou, fils du khalife actuel, lors de ses nombreux voyages à travers le monde.

53. « comme pour celui du Prophète à Médine », précise-t-on.

54. « destinés à empêcher les fidèles de jeter l'argent vers le marabout pendant leurs visites pieuses, alors que lui-même ne le touchait jamais de son vivant », précise Serigne Moustapha Saliou.

55. Pour remplacer le lustre précédemment acheté par Ndiouga Kébé, milliardaire mouride qui a beaucoup participé à la construction de la ville, les Coréens du Nord n'ont pu présenter des modèles plus intéressants.

khalife trouve son originalité dans le fait qu'il a été construit en 1990 à l'intérieur de la bibliothèque réalisée par le défunt, treize ans plus tôt. Il se distingue également par une architecture externe différente et est, contrairement aux autres mausolées entièrement peints, recouvert d'un marbre de couleur grise. Cette différence reflète surtout celle des moyens financiers de la descendance des khalifes.

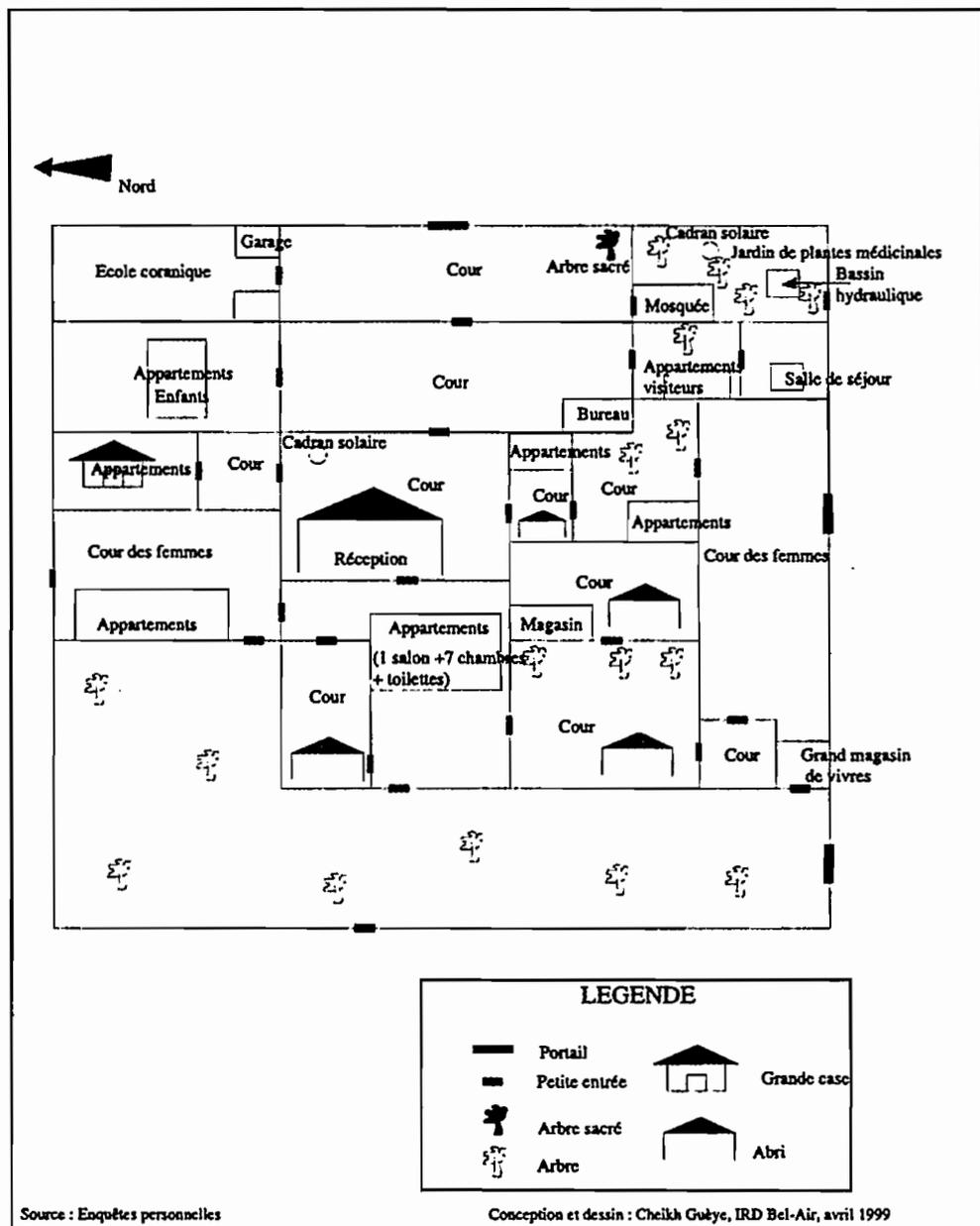
Deux autres mausolées peuvent être considérés comme des éléments sacralisants du centre malgré leur distance relativement importante par rapport à celui-ci. Il s'agit de ceux de Serigne Bassirou et de Serigne Souhaïbou (disparus en 1966 et 1991) (voir figure 21), situés devant leurs concessions respectives, à environ 300 mètres de la mosquée, vers le sud-est et le nord-est. Si le premier est vieillissant, le second est en plein chantier après l'aménagement sommaire qui a suivi l'enterrement. Serigne Cheikh Saye, fils aîné de Serigne Souhaïbou, a entrepris un ambitieux projet de construction d'un complexe comprenant le mausolée, une bibliothèque-salle de lecture et une mosquée. Après plusieurs mois d'études sous la conduite d'un disciple technicien en génie civil, l'édifice est réalisé grâce aux moyens propres du marabout, à la participation financière des disciples de la famille, et à la main-d'œuvre gratuite que constituent les bénévoles mourides.

Le cimetière est l'autre élément qui donne au centre l'aspect et le sens d'une nécropole. L'aspect extérieur laisse apparaître une mosaïque de dômes et de murettes délimitant ou signifiant les mausolées et les tombes. L'emplacement avait été également désigné par Cheikh Ahmadou Bamba dès les premiers moments de la fondation. Sa localisation en face de la mosquée et sur l'axe du *qibla* confirme le centre comme premier sanctuaire mouride⁵⁶. D'une superficie de 11 hectares, il accueille les dépouilles de disciples depuis la fondation. Le premier enterré est ainsi la première épouse de Cheikh Ahmadou Bamba, Sokhna Aminata Lô, décédée suite à la morsure d'un serpent. Mais c'est depuis 1948 que les dépouilles y sont acheminées de Dakar et d'ailleurs. Le premier d'entre eux est Abdou Niane, premier chef de village de Darou Khoudoss. Un enterrement à Touba revêt une signification forte pour chaque mouride. Il s'agit d'une « assurance de rédemption » qui trouve son fondement dans les écrits ou paroles attribués à Cheikh Ahmadou Bamba⁵⁷ ainsi que dans les

56. « Le cimetière musulman ne donne pas, comme le cimetière chrétien, cette impression d'horreur sacrée et figée, ce sentiment de mort stockée et cantonnée. » Celui de Touba est envahi lors des manifestations religieuses de la confrérie. J.-P. Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam, op. cit.*, p. 260.

57. « ... Absous celui qui élit droit de cité à Touba et quiconque s'y rend en signe de piété, de leurs péchés premiers et derniers... », écrit-il dans *Matlaboul Fawzaïni* (« La recherche des deux bonheurs »). Il aurait également dit à plusieurs reprises que « si on enterrait tous les morts à Touba, l'enfer n'aurait pas d'habitants, parce qu'au lieu d'être jugé sur ses actes, le mort enterré à Touba est jugé sur mes actes ». Entretien avec Serigne Saliou Kâ, août 1994.

Figure 21
Concession de Serigne Souhaïbou Mbacké



nombreux discours des khalifes⁵⁸. À longueur d'année, les dépouilles s'entassent au point qu'on déterre souvent des squelettes humains en creusant pour les « nouveaux venus ». Il est ainsi de plus en plus difficile de retrouver les tombes des parents dans le grand labyrinthe que le cimetière est devenu. Le point de saturation est largement dépassé. En 1975 déjà, le troisième khalife avait financé l'ouverture d'un second grand cimetière à environ 3 kilomètres à l'est du grand *pentch* central. Mais il est resté désespérément vide excepté quelques tombes de marabouts et de disciples. La sacralité du cimetière central se nourrit de la désignation du lieu par Cheikh Ahmadou Bamba lui-même, mais aussi de la présence de *Gouye Tékhé* et de l'enterrement dans ce lieu de plusieurs saints. *Gouye Tékhé* est le « baobab de la félicité ». Il est souvent associé au cimetière dans lequel il était situé. Un recueillement ou un enterrement au pied de l'arbre est synonyme pour un disciple d'effacement des péchés. Même mort, il ne perd pas sa symbolique, et son ancienne localisation est matérialisée. Par ailleurs, des fils et des épouses de Cheikh Ahmadou Bamba et certains de ses plus hauts dignitaires sont enterrés dans le cimetière. D'innombrables mausolées se dressent ainsi, de différentes tailles, d'architectures et de niveaux de décorations divers, reflétant ainsi – même dans le cimetière – la hiérarchisation et la diversité des statuts. Le mausolée de Cheikh Ibra Fall est aujourd'hui sans doute le plus monumental. Il se différencie de tous les autres mausolées de la ville par sa hauteur. En réalité, c'est un caveau où sont enterrés les principaux membres de sa famille. Certains pensent que pendant longtemps, un certain regroupement des morts selon leur famille d'affiliation était observable dans le cimetière, mais avec la saturation, cette répartition n'existe plus. Tout mouride vient à Touba, vivant ou mort, a-t-on coutume d'entendre, comme si les morts étaient également des habitants de la ville. Il y aurait alors plus d'habitants morts que vivants. Cette question un peu morbide mérite cependant d'être posée pour Touba dont la fonction de nécropole est parmi les plus importantes et le singularise parmi les villes religieuses en général et sénégalaises en particulier. Des milliers de personnes viennent à longueur d'année accompagner les défunts dans leurs dernières demeures, et plusieurs activités sont liées à cette fonction. Un véritable personnel « bénévole » s'occupe du creusement des tombes, du lavage des morts, et un commerce lié aux besoins de la fonction existe.

58. « Et il est certain que ceux à qui la faveur d'être résidents de la ville n'a pas été accordée, nourrissent ardemment l'espoir d'y être ensevelis et d'y ressusciter. » Discours de Serigne Abdoul Ahad à l'occasion de la fête de l'Aïd al Kabir de 1980. « Paroles mourides », *Politique africaine*, n° 4, p. 105.

Touba est donc une nécropole et le centre abrite la grande majorité des morts mourides depuis les débuts de la confrérie⁵⁹.

– Les autres éléments sacralisants

D'autres éléments sacralisants sont localisés sur le *pentch* central. Parmi eux, *Aïnou Rahmati*, « puits de la miséricorde », dont l'eau sacrée, à laquelle on prête toutes les vertus, est puisée par les mourides à toutes les occasions⁶⁰. Elle est ce que l'eau de Zem-Zem est à La Mecque. Situé au nord de la grande mosquée, *Aïnou Rahmati* tire d'abord son caractère sacré des écrits de Cheikh Ahmadou Bamba qui le considère comme un don de Dieu et comme un agrément à la fondation de Touba :

« Ô toi qui nous a gratifiés de l'eau et des fortunes, Ô toi meilleur Donateur, Pourvoyeur, Munificent, tu es satisfait de nous, de même nous sommes satisfaits de Toi – auprès de Toi, nous ne cessons d'obtenir des avantages. »

« Quiconque s'en désaltère, Dieu assimile son cœur à ceux des bienheureux, lui lave les imperfections du cœur... »

« Assimile le cœur de celui qui boit cette eau à ceux des bienheureux qui possèdent la lumière⁶¹. »

Par ailleurs, le puits se distingue des puits ordinaires par le fait que l'ordre de creuser a été donné par Cheikh Ahmadou Bamba à ses disciples. Le forage se faisait à tour de rôle et c'est durant celui de Cheikh Ibrahima Sarr que l'eau a jailli. La famille de ce dernier en a tiré prestige et charisme, et tous les travaux concernant le puits lui sont confiés après son tarissement. C'est le deuxième khalife de la confrérie qui a décidé de l'approfondir alors qu'il s'était tari. Le troisième avec un investissement d'environ 100 millions de francs CFA l'a équipé en 1978 d'une pompe d'une puissance de 30 m³/h, d'un château d'eau d'un volume de 50 mètres cubes, et d'un bassin d'alimentation aux multiples robinets.

Bayti est également un lieu sacré de premier ordre situé au nord-ouest, à une centaine de mètres de la mosquée. Il s'agit de l'édifice où sont conservés certaines reliques du fondateur et notamment certains outils et malles qui ont servi pendant son exil au Gabon. Le vieux bâtiment surmonté d'une coupole n'est pas à la hauteur de l'incalculable trésor muséal qu'il abrite. Il fait face à

59. Excepté les fils de Cheikh Ahmadou Bamba enterrés à Khourou Mbacké (à quelques kilomètres de Mbacké vers le Sud) et à Ndame.

60. Le commerce des bouteilles et gourdes en plastique, florissant pendant le *magal*, est l'une des activités liées à *Aïnou Rahmati*.

61. DEM, *Guide du pèlerin*, p. 23.

un autre édifice primordial, la petite mosquée où s'est déroulée la rencontre mystique entre le fondateur et le Prophète. Cette mosquée est la première de la ville. Elle a été réhabilitée par Serigne Mbacké Madina, successeur de Serigne Cheikh à la tête de la famille du premier khalife en 1980. La bibliothèque constitue également un lieu saint important. Elle a été construite par le troisième khalife depuis 1977 pour un coût estimé à 300 millions de francs CFA, mais n'a jamais été inaugurée. La sacralité du lieu est due à la conservation dans ce lieu de 63 847 exemplaires de poèmes de Cheikh Ahmadou Bamba, de 55 632 exemplaires du Saint Coran, de 44 968 ouvrages de culture général. D'autres reliques y sont également soigneusement conservées, notamment, des coffres, des malles, deux lits du *Cheikh* sur lesquels il posait le Coran, et un morceau de la Kaaba offert par le roi Fahd d'Arabie saoudite. Plus qu'une bibliothèque, c'est donc un lieu officiel de conservation du patrimoine. Mais l'enterrement du troisième khalife à l'intérieur est finalement l'élément de sacralisation le plus important.

Un autre lieu sacré souvent méconnu est le jujubier qui aurait poussé à l'endroit où le fondateur avait enterré certains de ses poèmes qu'il voulait soustraire à la vue des disciples. Il est situé à quelques mètres du premier mur d'enceinte de la mosquée, vers l'est.

Mais parmi les lieux sacrés, on devrait également compter les concessions maraboutiques qui encadrent l'esplanade de la mosquée (voir figure 20). En effet, elles sont l'expression symbolique du pouvoir supérieur des matri-lignages issus de Cheikh Ahmadou Bamba et leur instrument de positionnement au cœur de la ville. Le centre est ainsi le lieu où le pouvoir se marie avec le symbolique et se sacralise. Dans la confrérie, un fils de Cheikh Ahmadou Bamba est considéré comme sa réincarnation et hérite de son charisme. En réalité, tout bien d'un saint acquiert de la sainteté, et la sacralité d'une concession maraboutique se mesure à l'aune de la puissance charismatique du propriétaire. Les concessions maraboutiques du centre ne sont pas toutes issues d'un partage équitable et figé. C'est le second khalife qui a fait la première distribution, et celle-ci a concerné tous les fils vivants de l'époque, ainsi que les fils du premier khalife. Les concessions se distinguent par leur taille et leur forme. Elles varient de 1 000 à 4 000 mètres carrés. Les plus petites sont celles de Serigne Mourtada et de Serigne Ibra Mbacké au nord, de Serigne Abdou Borom Deurbi au sud, de Serigne Abdou Khadre à l'est. Elles sont issues du premier découpage et n'ont pas évolué depuis lors. Celle du troisième khalife est la plus grande. Elle s'étend en longueur vers le sud et perpendiculairement à la mosquée. Elle a été établie dans les années soixante-dix sur une réserve alors que le khalife avait reçu une première attribution vers le nord. L'organisation interne des concessions maraboutiques du centre reflète la sacralisation autour de la personne du marabout. Les appartements de ce dernier, vivant ou disparu, sont valorisés. La fonction

khalifale que certains d'entre eux ont occupée a également considérablement structuré les maisons. Les besoins du protocole, d'une intimité protégée, de l'accueil de pèlerins ont émis trois principes essentiels d'organisation : la division en plusieurs compartiments appelés *kèss*, l'inaccessibilité des appartements maraboutiques, et les liens entre les différents *kèss* réalisés grâce à des portes aménagées entre les différents compartiments. La cour est généralement le premier compartiment auquel on accède à partir de l'entrée principale. Ensuite les modes d'organisation varient selon les préférences, les besoins, et les disponibilités foncières. Dans tous les cas, un compartiment destiné aux réceptions et un autre qui est le domaine des *beuk nèkk* (« servants ») encadrent celui du marabout de manière latérale par rapport à l'entrée principale. Celui des femmes est également contigu mais se retrouve souvent derrière celui du marabout. Les appartements maraboutiques sont ainsi souvent complètement entourés, mis au secret, isolés. Ce qui leur confère en un sens, un caractère sacré. Tous les compartiments sont communicants, mais des serrures fortes dont les clés sont détenues par le *beuk nèkk*, protègent souvent toutes les entrées. Le *beuk nèkk* est le maître de la circulation intérieure, celui qui partage tous les secrets du marabout. À l'intérieur de la concession, la division spatiale entre les appartements du marabout, ceux de sa famille, de ses servants, de ses disciples, introduit des niveaux de sacralité différents.

Les différentes concessions maraboutiques du centre n'ont pas le même niveau de construction et de mise en valeur. La taille des différents compartiments donne une impression de faible densité intérieure du bâti. En réalité, les multiples manifestations que ces concessions abritent pendant les pèlerinages, ainsi que le nombre important d'hôtes reçus de manière ordinaire sont aussi des déterminants importants de l'aménagement de grandes cours, plantées d'arbres ou sur lesquelles sont construits des *mbar*. Le *mbar* est une sorte d'abri ou de hangar, lieu de séjour, d'attente, de repos et parfois de réception. De conception très simple, il présente généralement un plan rectangulaire ou carré de 20 à 1 000 mètres carrés. Il est composé d'une toiture posée sur des poteaux. Sa construction peut être occasionnelle ; il sera alors bâti avec des matériaux précaires, mais il devient de plus en plus un élément important et figé du paysage des concessions et du centre, faisant l'objet de constructions plus fines et avec de nouveaux matériaux : tôle, béton armé, poteaux en fer, etc. Plusieurs bâtiments sont également construits dans la concession, notamment dans le ou les compartiments des femmes.

Les concessions maraboutiques du centre dont les fondateurs sont disparus sont appelées *mak môm* (littéralement « propriété du plus âgé »), parce que leur gestion incombe à l'aîné des fils du marabout. Elles ne sont ni vendues ni héritées. Certaines d'entre elles semblent vieillissantes, le faste qu'elles ont connu du vivant du premier propriétaire n'étant plus qu'un

souvenir lointain. D'autres sont constamment rénovées. Le destin de ces concessions est lié au choix de la descendance, notamment de l'aîné. S'il décide d'en faire sa résidence pour y perpétuer la vie et le souvenir de son père, la maison est bien entretenue. Certains en ont fait leur résidence pendant le pèlerinage et l'aménagent dans ce but. C'est le cas de celle du second khalife dont l'aîné qui est l'une des personnalités les plus influentes de la confrérie a largement les moyens de cette politique. Par contre, les propriétaires de concessions qui tiennent d'autres quartiers de la ville peuvent préférer investir dans les centres de ces derniers. Le symbolisme des concessions maraboutiques du centre est donc surtout le fait de la descendance du marabout qui choisit de faire de la concession un espace du souvenir, aménagé, entretenu. Ce choix peut avoir un lien avec la possibilité du propriétaire de jouer dans l'avenir un rôle important dans la confrérie.

Les articulations entre le sacré et le personnage de Cheikh Ahmadou Bamba sont très fortes sur l'espace urbain toubien. Les lieux où il a séjourné, qu'il a évoqués ou qu'il a fondés sont sacralisés. L'espace est ainsi ponctué d'arbres ou d'espaces faisant l'objet de visites pieuses. De même, toute projection de sa descendance filiale ou charismatique sur l'espace crée le sacré. C'est le cas dans les *pentch* de quartier qu'il a contribué directement ou indirectement à fonder et qui sont aménagés à l'image du centre principal avec des mosquées, les mausolées des saints locaux, ou des espaces du souvenir. Si le sacré résulte de la fondation par Cheikh Ahmadou Bamba, c'est tout l'espace toubien qui est sacré et non pas seulement une auréole aux limites approximatives autour de la grande mosquée, englobant les lieux particuliers évoqués et les concessions maraboutiques dispersées autour de la mosquée, sur un rayon de 300 mètres. Par ailleurs, les maisons maraboutiques, les différents *pentch*, les nombreuses mosquées sont un semis d'éléments sacralisants, facteurs de dissémination du sacré sur l'espace péricentral. Ce qu'on considère comme une désacralisation de l'espace est de ce point de vue assez avancé avec le développement des fonctions commerciales et de services. Mais, en analysant le tissu urbain du centre vers la périphérie, on retrouve des formes d'occupation de l'espace plus diverses et plus proches de celles de la ville africaine typique.

Le tissu urbain péricentral : des quartiers en mutation

La grille de lecture qui oppose quartiers administratifs – avec commerces, directions et résidences aisées –, et quartiers populaires est inopérante à Touba qui se différencie par sa genèse et sa fonction. La ville religieuse est dans une certaine mesure l'anti-modèle des villes coloniales, organisées par leur fonction de rupture de charge et selon le schéma classique de la

« séparation spatiale⁶² ». La fondation s'est faite sur un site que ne mettait en valeur ni une localisation particulièrement intéressante, ni des ressources du sol ou du sous-sol. L'organisation primitive de l'espace doit presque tout à la ressource religieuse. L'analyse du tissu urbain péricentral est rendue possible par l'observation directe et par l'interprétation des photographies aériennes de 1968 et de 1997. Ces deux dates qui correspondent à des années marquantes de l'urbanisation permettent d'appréhender dans le temps les dynamiques urbaines de création et de promotion de quartiers par les formes et la qualité du bâti.

– Touba en 1968 : un espace urbain péricentral en formation (figure 22)

La première véritable étude de l'occupation du sol a été réalisée par le BCEOM (Bureau central d'études outre-mer) en 1974. Elle se base sur une photographie aérienne datant de 1968 et présente une petite ville toute tournée vers sa mosquée, ses lieux saints et ses maisons maraboutiques, mais qui commence à connaître quelques mutations. Seuls trois quartiers composaient l'espace urbain considéré : Touba-Mosquée, Darou Miname et Darou Khoudoss totalisaient 3 621 parcelles dont 1 479 pour le premier, 640 pour le deuxième et 1 420 pour le troisième.

« Le domaine bâti représente 575 ha ; il comporte très peu de bâtiments publics en dehors de ceux destinés au culte, et les constructions sont presque toutes destinées à l'habitation. En dehors de la gare qui est construite sur deux niveaux, il n'existe pas de bâtiment à étages à Touba⁶³. »

L'habitat était généralement très récent. En 1974, 80,6 % des habitations avaient moins de douze ans d'âge et 19,4 % moins de deux ans selon l'enquête du BCEOM. L'achèvement de la mosquée et l'appel au peuplement lancé par le deuxième khalife en cette période ont eu un effet « boule de neige » qui s'est traduit sur l'espace de la ville. Aux maisons des marabouts et notables, se sont ajoutées des maisons de disciples. « Les maisons de marabout, situées pour beaucoup près de la grande mosquée, sont généralement vastes et bien entretenues. Les murs sont souvent en parpaings enduits. » Les maisons toubiennes avaient généralement un aspect rural prononcé. Les toitures sont principalement en tôle de zinc (53,6 %) ou en paille (44,2 %). Les plafonds en dalle de béton étaient alors quasi absents, même dans les maisons maraboutiques. Dans 63 % des concessions

62. J. Poinsot, A. Sinou, J. Sternadel, *Les Villes d'Afrique noire entre 1650 et 1960*, ORSTOM / ACA, ministère de la Coopération et du Développement, La Documentation française, 1989, p. 74.

63. BCEOM, *Ville de Touba. Monographie*, Paris, 15^e, 1974, p. 60.

toubiennes, les planchers des maisons étaient en terre battue ou en sable mou. Le ciment dans 31,5 % des concessions et le bois pour seulement 6 % sont les signes des mutations en cours au niveau des modes de construction. Mais ces chiffres cachent certainement de grandes disparités au niveau de chaque concession.

Les cours des maisons et la plupart des espaces vides sont tapissés de sable fin tamisé, tandis que les parties construites en dur ont aussi des planchers cimentés. Mais la caractéristique principale de ces concessions est la diversité des matériaux utilisés dans la plupart d'entre elles. « On trouve couramment sur une même parcelle une vaste construction en dur et des cases traditionnelles bien construites qui servent d'hébergement au personnel, aux taalibes ou aux pèlerins de passage. » L'intérêt d'un tel constat est double : d'abord, l'habitat constituait et constitue encore un autre signe de la hiérarchisation de la société confrérique à l'échelle de la ville, mais également à l'échelle de chaque parcelle. Les différences de matériaux utilisés reflètent les différences de statut dans la maison. Les appartements de certains marabouts étaient déjà souvent en dur, et le confort ainsi que le luxe y arrivaient à grands pas. Ainsi, plusieurs anciennes maisons maraboutiques observables aujourd'hui ont des toits en tuiles ou en fibro-ciment, qui constituaient alors des innovations techniques considérables.

En général, « les parcelles sont clôturées avec des panneaux tressés ou des murs en parpaings, parfois également avec des tôles maintenues verticales ». Mais beaucoup de maisons n'étaient nullement clôturées, comme c'est souvent le cas avec un habitat rural traditionnel.

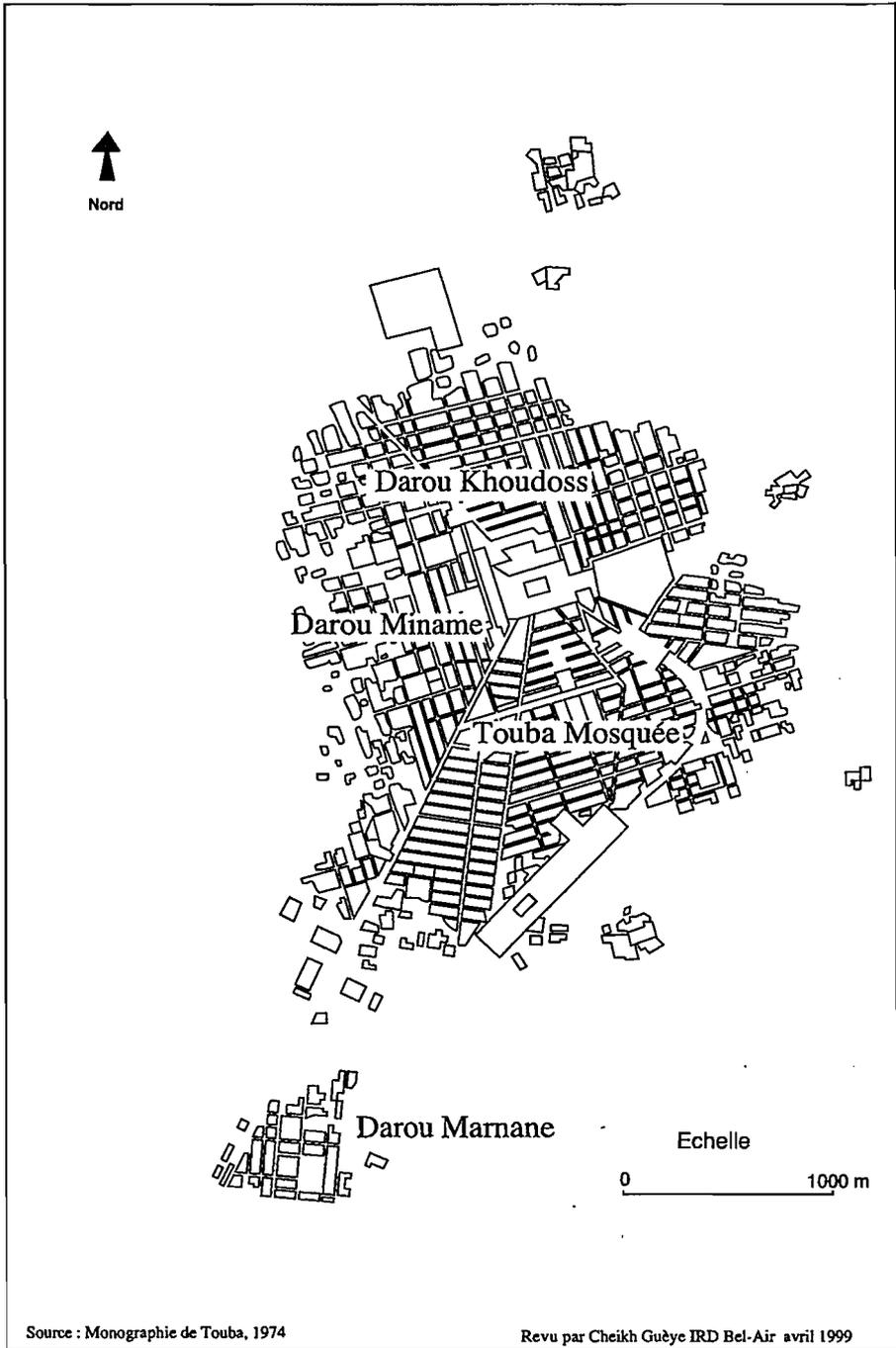
En outre, les maisons sont construites ou aménagées en vue du confort des pèlerins du *magal* qu'accueille la ville. Les grandes cours abritaient des espaces qui ont des fonctions particulières : dortoirs à même le sol, cuisines gigantesques, toilettes publiques, etc. Mais d'autres facteurs peuvent mettre en valeur le caractère sacré de la ville. Parmi eux, la propreté qui est une vertu islamique essentielle et qui s'applique à tous les lieux qui se respectent⁶⁴. L'espace ne manque pas, et un effort est fait pour que soient plantées (en arbres) aussi bien les parties privées que les parties publiques.

– L'agglomération toubienne en 1997 : les tissus urbains péricentraux muent, la périphérie se constitue

À Touba, comme dans certaines villes africaines contrôlées par des communautés ethniques et lignagères, il existe des pouvoirs décentralisés qui s'appuient sur des enclos, des hameaux ou des villages. « La puissance des

64. « L'impression que donnent les concessions de Touba est celle de l'ordre et de la propreté », *ibid.*, p. 60.

Figure 22
Touba en 1968 : un espace périurbain en formation



autorités politiques et religieuses se manifeste dans des palais et des mosquées⁶⁵. » Mais Touba se singularise surtout par l'existence d'un système d'autorité hiérarchisée qui se projette sur l'espace avec un centre principal et des centres secondaires répartis à la périphérie.

Le tissu urbain péricentral est l'espace qui, au-delà du grand *pentch*, englobe la rocade bitumée et s'étend dans toutes les directions de manière uniforme. Il est délimité par le front urbain qui se définit selon le niveau de densité, les formes de l'habitat et surtout les dynamiques particulières de ses espaces. L'action d'une autorité supérieure a soudé l'espace urbain péricentral en surimposant des régularités géométriques issues de rationalités occidentales. Les différents lotissements ont donné un tissu unifié sur une trame viaire à angle droit, isolant d'innombrables îlots. La couverture aérienne de 1997⁶⁶ laisse apparaître une différence relativement sensible dans la trame viaire entre une partie nord et une partie sud, avec comme ligne de démarcation, l'axe de la mosquée. Les rues du nord sont généralement plus nettes. Elles sont plus droites, plus larges, et constituent très souvent des axes qui partent du sud vers le nord sans aucun obstacle, par opposition au sud dont les axes obliques et les irrégularités géométriques ont suivi dans une certaine mesure l'axe Touba-Mbacké, antérieur aux lotissements. Ces axes obliques sont également le fait de plusieurs obstacles dont le marché et la gare. Ce faisant, la partie nord est plus aérée. Elle reflète un souci moindre d'économiser l'espace. Dans l'une comme dans l'autre, les constructions se durcissent de manière fulgurante et les maisons à étages se multiplient rapidement. Les radiales, la première rocade sableuse de 30 mètres et la seconde rocade bitumée de 70 mètres, sont les facteurs d'orientation de l'ensemble vers la mosquée. Comment une trame de rues en angle droit issue de lotissements peut-elle s'accommoder de la radioconcentricité qui suppose un développement par cercles successifs à partir du centre ? En réalité, on a plutôt une organisation par rectangles successifs dont les côtés sont parallèles à ceux du rectangle que forme l'esplanade de la grande mosquée. L'impression de cercles successifs est donnée par les rocades en ligne droite sur les côtés, mais dont les angles sont arrondis. Il s'y ajoute que les tissus bâtis proches des zones de courbure prennent la même forme. Par ailleurs, les radiales scindent l'espace urbain en plusieurs triangles dont l'un des angles aboutit sur l'esplanade centrale.

Le tissu urbain est relativement uniforme dans une zone délimitée par la rocade. La continuité n'est rompue dans cette zone que par l'ancienne carrière de sable du nord-est, l'espace vide qui borde le rail et la gare, ainsi

65. J. Poinso, A. Sinou, J. Sternadel, *Les Villes d'Afrique noire entre 1650 et 1960*, op. cit., p. 20.

66. Elle ne couvre la ville que partiellement mais à une échelle convenable pour une analyse du tissu urbain, le 1/20 000.

que les quelques réserves laissées çà et là dont la plus importante est située sur l'axe de la mosquée vers le nord⁶⁷. Mais les éléments de rupture qui apparaissent le plus régulièrement sont les *pentch* qui constituent dans l'espace urbain les témoins d'un habitat villageois antérieur que l'urbanisation a, dans une certaine mesure, effacé ou transformé. Ils se hiérarchisent en dehors du grand *pentch* en deux niveaux selon l'importance charismatique du quartier dont ils constituent le cœur. Cette valeur charismatique qui n'est que le reflet de celle du fondateur et de ses descendants détermine le degré de concentration de lieux ou d'infrastructures ayant un sens symbolique ou sacré, et d'équipements.

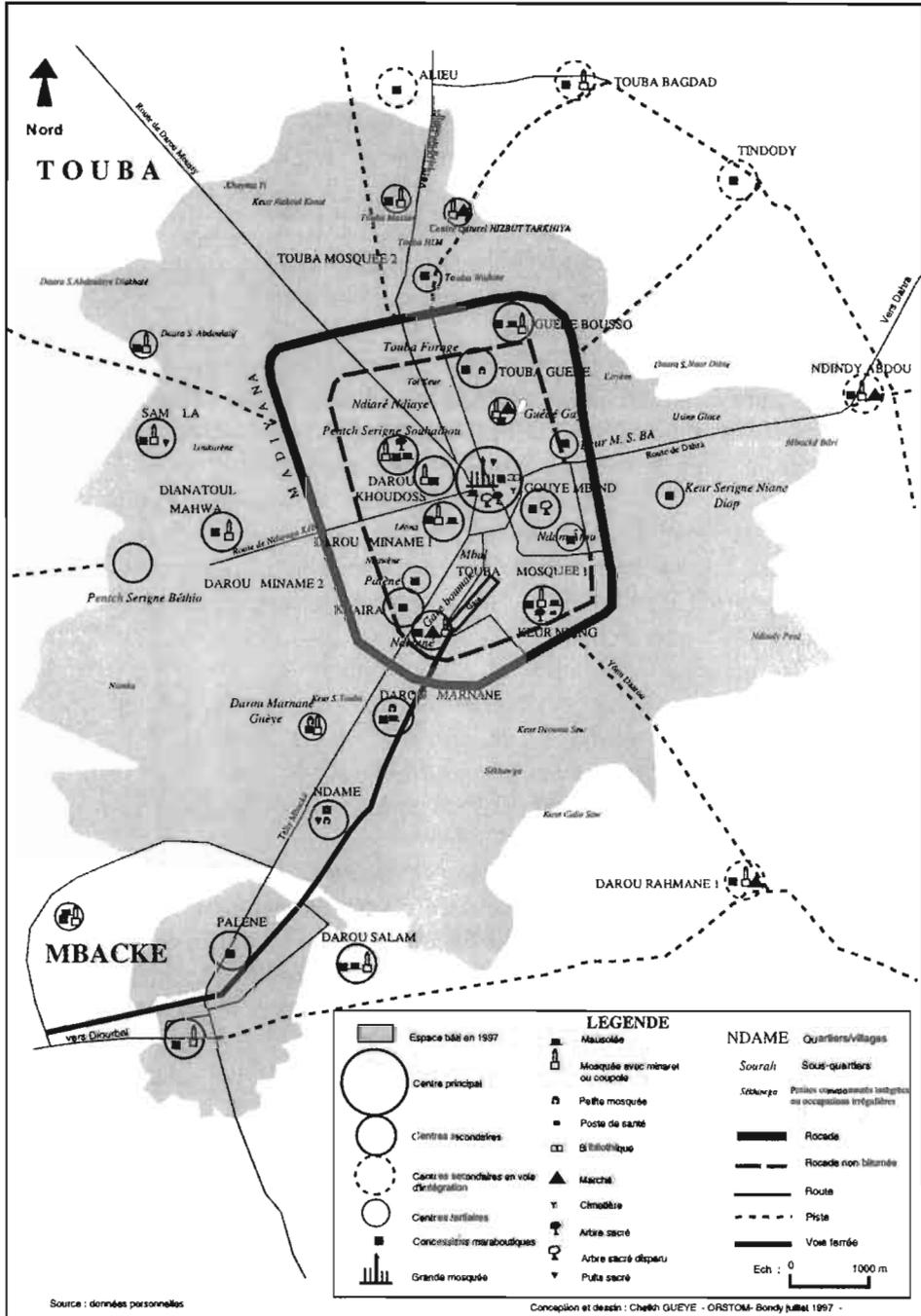
- Les *pentch* secondaires et tertiaires dans le tissu urbain : des trouées qui se garnissent progressivement (voir figure 23)

Dans le cas des villages phagocytés, des villages créés par les lotissements, comme des villages qui ont été fondés autour d'un lieu sacré, la conservation et la consolidation des centres primitifs et leur reproduction dans le tissu urbain tentent de perpétuer l'aspect villageois. C'est un indicateur important du niveau d'identification de l'encadrement mouride et des concepteurs de la ville à certaines formes du paysage rural. Il semble que la reproduction de l'autorité à la périphérie ne pouvait s'accommoder que de *pentch*.

Ces centres ont une forme rectangulaire qui facilite leur intégration au reste de la trame géométrique. Ils sont encadrés sur les quatre côtés par des concessions appartenant à la famille fondatrice, à leurs parents ou à leurs disciples, mais la distribution de celle-ci sur le *pentch* diffère selon les quartiers. La concession du fondateur est généralement située vers l'ouest faisant face au *qibla* (direction de La Mecque). L'exemple du *pentch* de Serigne Souhaïbou, fils de Cheikh Ahmadou Bamba, est révélateur de ce point de vue (voir figure 24). La concession a précédé le *pentch* et celui-ci concentre les membres de la famille du fondateur. Mais à ceux-ci, se sont ajoutées de grandes personnalités qui ont été ses amis de son vivant ou alors des enfants d'autres marabouts dont on lui avait confié l'éducation. La concession constitue aujourd'hui un *mak môm*, conservé par son successeur qui le gère comme un bien collectif dont il a la responsabilité. Rares sont les *mak môm* qui ont été vendus pour régler l'héritage. Selon la taille du *pentch* et les possibilités qu'elle offre, les maisons des aînés qui ont succédé au

67. Elle mesurait à l'origine 250 000 mètres carrés mais depuis lors, une partie a été morcelée et attribuée. C'est également sur une partie de cette ancienne réserve faite par le premier lotisseur de Touba pour son propre compte qu'est passée la route de Touba Belel qui est le prolongement de l'une des radiales.

Figure 23
Touba-Mbacké et ses centres



fondateur à la tête de la famille peuvent également bénéficier de cette localisation privilégiée à l'ouest. Mais, les successeurs se multipliant avec le temps, cette possibilité disparaît et d'autres cas de figure se présentent. Certaines maisons de successeurs se retrouvent derrière celle du fondateur gardant ainsi une localisation à l'ouest.

D'autres conservent cette même localisation mais se décalent vers le côté perdant ainsi leur position faciale par rapport au *pentch*. Enfin, quand plusieurs générations se succèdent sur le *pentch*, on peut se mettre sur tous les côtés et derrière, tout autour de celui-ci, sur des réserves laissées pendant le lotissement ou la restructuration (voir figure 25). Cette dernière tendance est la plus observée dans les dernières années. Mais de plus en plus, les trajectoires se diversifient dans chaque famille et dans chaque *pentch*, en relation avec le manque d'espace.

Les claières que constituent ces centres dans le tissu urbain sont rarement nues et se comblent progressivement par l'accumulation de constructions créant, aménageant ou matérialisant des lieux sacrés : mosquées, mausolées, espaces de souvenir sanctifiés et délimités par un mur, etc.

Mais mis à part les maisons maraboutiques, lieux sacrés, mosquées et mausolées, les *pentch* abritent des équipements, notamment des marchés, des postes de santé, des fontaines publiques, etc., non seulement parce qu'ils sont souvent les seuls espaces libres, mais surtout parce qu'ils sont les plus accessibles et les plus reconnus. La construction d'un équipement par l'État ou par les autorités religieuses ou administratives de la ville a, pour le quartier choisi et le lignage qui le contrôle, une signification politique mais aussi religieuse. Elle renforce son charisme et son prestige. Mais cette concentration d'équipements sur les *pentch* stimule la concurrence entre les différents quartiers qui se dotent des mêmes équipements même s'ils ne sont pas éloignés les uns des autres⁶⁸.

Si la concentration d'équipements et de constructions rétrécit le *pentch*, elle en fait également une sorte d'espace concret et symbolique issu d'une politique hardie et volontaire en vue d'attirer visites et regards. Si un espace public est un espace ouvert à tous, où chacun peut être physiquement et circuler librement, les *pentch* sont sans doute des espaces publics. Mais la notion de public peut difficilement s'appliquer à un espace auquel on attache autant de symbolisme et de souvenirs liés à une personnalité et à sa descendance.

Les *pentch* créent la centralité et la dispersion en même temps. Ils centralisent localement, à l'échelle du quartier, le symbole, le souvenir, et le sacré, et les disséminent à l'échelle de la ville. Tous les *pentch* ne sont pas

68. On retrouve le même phénomène dans les villages de la vallée du fleuve Sénégal.

Figure 24
Pentch de Madiyana

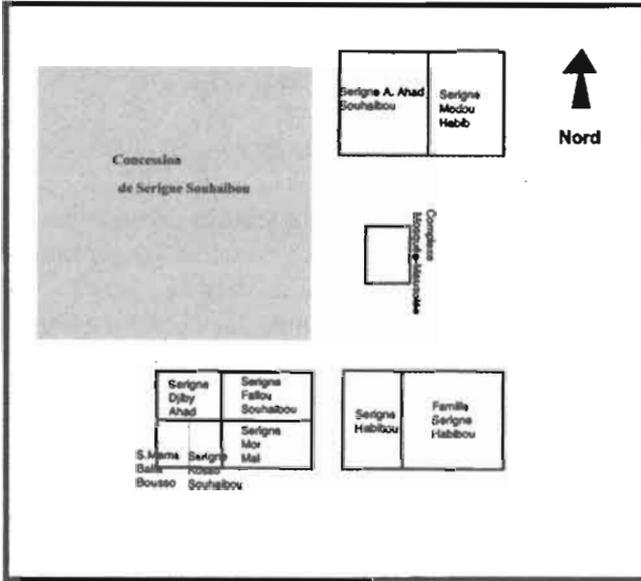
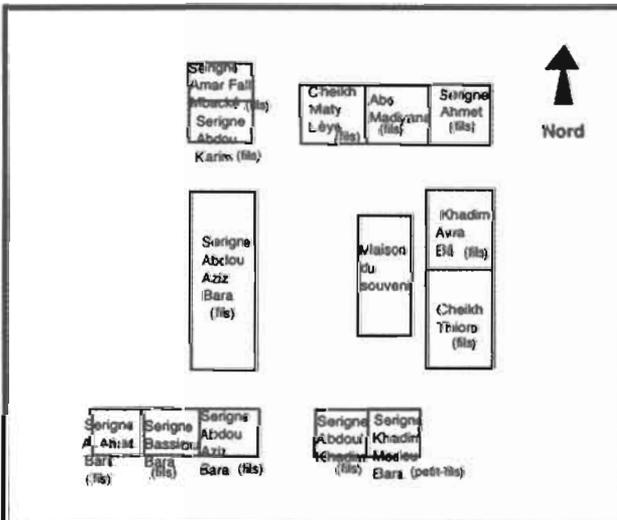


Figure 25
Pentch de Gouye Mbind



des espaces libres et tous les espaces libres ne sont pas des *pentch*. Plusieurs réserves foncières et espaces plantés d'arbres peuvent faire penser à un *pentch*. Leur intercalation dans le tissu urbain altère l'impression de concentration. À l'inverse, certains *pentch* ne rompent plus la continuité de l'espace bâti du fait des constructions qu'ils abritent de plus en plus.

- Au-delà des *pentch*, le tissu bâti mue

Les données de la *Monographie de Touba* en 1974, un extrait du Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH) de 1988 pour Touba, certains résultats de l'Enquête migration et urbanisation au Sénégal en 1993 (EMUS) concernant l'habitat, et l'observation directe permettent, malgré des niveaux de fiabilité inégaux, d'appréhender les mutations du bâti dans l'espace péricentral depuis une trentaine d'années. La nature du mur de clôture, celle du sol et celle du toit sont les variables que les données de 1974, 1988 et 1993 ont en commun.

Durcification de l'habitat et cohabitation de différentes formes

La case rurale, wolof et mouride, est traditionnellement de plan carré ou rectangulaire. La paroi en paille-tige est soutenue par des pieux enfoncés dans le sol formant avec une structure horizontale, la seule armature. La toiture de forme pyramidale construite à part au sol avec de la paille-chaume, est directement posée sur ces pieux en fourche (queue de poisson). Cet habitat rural a largement été transposé à Touba, et les premiers villages rejoints dans les années soixante en ont augmenté la proportion dans l'espace urbain. En 1974, 58,1 % des parois des maisons toubiennes étaient en pailleanattes. Mais la proportion relativement importante de parois en ciment aggloméré (22,3 %) et en banco-ciment (14,2 %) laissait déjà entrevoir une durcification progressive. En 1988, la proportion de murs en parpaings-ciment s'est ainsi inversée et est passée à 50,1 %. Le banco semble de plus en plus abandonné, se réduisant à 2,1 % de l'ensemble. Toutefois l'habitat rural demeure relativement important : les murs en paille-tige représentent encore 37,3 % de l'ensemble.

De même, la nature du sol est un indicateur important du caractère rural du bâti toubien en 1974 et de son évolution relativement rapide. En effet, à cette date, 61 % des planchers des maisons sont en sable ou en terre battue selon le BCEOM. Mais la proportion assez importante des sols en ciment (31,5 % des maisons) indique une tendance à l'évolution qui se dessine. Elle va de paire avec d'autres changements qui concernent surtout les cases des marabouts dont le luxe et la proportion de matériaux importés n'ont cessé d'augmenter. Ces mutations sont confirmées par les données de 1988 et de

1993. En 1988, 35 % des sols des maisons toubiennes étaient en dur et, en 1993, la tendance se consolide avec 55,4 % des maisons. Cette forte progression en cinq ans est le fait de l'afflux des migrants internationaux qui ont introduit ou accéléré certaines évolutions architecturales et conduit à un niveau de confort jamais égalé. Même les cases en paille ou en banco, habitat rural plus traditionnel, se construisent de plus en plus avec un plancher en ciment.

Par ailleurs, les constructions en paille et en parpaings se différencient entre elles, par le toit qu'on leur a choisi. Les cases en paille ont des toits en paille ou en zinc. S'il est très rare de voir un toit en chaume-paille sur une construction en parpaings, le zinc, les tuiles en argile, le fibro-ciment et la dalle de béton y sont par contre souvent utilisés selon les moyens financiers du propriétaire. En 1974, il n'y avait pas une seule toiture en dalle de béton à Touba d'après la monographie du BCEOM. Le zinc et la paille constituaient l'essentiel des matériaux utilisés pour la toiture avec respectivement 54,1 % et 43,8 % des maisons toubiennes. Si la paille est traditionnellement le matériau de base pour l'habitat rural wolof repris par la confrérie, le zinc peut être considéré comme un matériau de modernisation qui a été largement adopté dans les *daara* et villages maraboutiques de tout le territoire mouride. Mais sa proportion a largement baissé en 1988 dans le tissu bâti toubien. Il ne constituait avec les tuiles et le fibro-ciment que 39,1 % de l'ensemble, l'événement étant l'arrivée massive de la dalle de béton.

Par ailleurs, les données de 1988 sur l'habitat reflètent, dans une certaine mesure, l'opposition centre-périphérie au niveau de la qualité du bâti. Darou Khoudoss, Darou Miname 1, Gouye Mbind, Khaïra, Touba Guédé, Touba-Mosquée, qui sont tous des quartiers entièrement ou partiellement situés à l'intérieur de la rocade, ont des proportions de mur en ciment supérieures à 50 %. Seuls Keur Niang et Guédé Bousso sont les quartiers de l'intra-rocade qui n'atteignent pas ces chiffres. Ils ont également en commun le fait d'avoir constitué des villages importants avant leur intégration à l'espace urbain. La même observation peut être faite avec la nature des toits. Par contre, Darou Marnane, Darou Miname 2, Madiyana, quartiers situés au-delà de la rocade et déjà intégrés à l'espace urbain en 1988, ne connaissaient pas à cette date un tel niveau de durcification des maisons : aucun d'entre eux n'atteint les 50 % autant pour les murs que pour les toits.

La taille importante des maisons encadrant l'esplanade de la grande mosquée et les autres *pentch* laisse apparaître une réelle coupure entre l'espace des centres et les espaces péricentraux. Pour l'analyse de l'espace urbain, le choix d'un transect qualité du bâti du centre à la périphérie a été vite abandonné. Il aurait été réducteur parce que tous les tissus ne se reproduisent pas de la même manière sur tous les côtés, de l'un à l'autre. Il n'aurait pas, par exemple, considéré la différence qui peut exister entre un

village périphérique créé par le lotissement et un village périphérique antérieur intégré par le lotissement. Finalement, l'observation directe du bâti dans cinq quartiers représentatifs de l'ensemble selon une typologie effectuée selon leur genèse, leur localisation, leur période d'insertion, leur importance démographique et spatiale a été privilégiée : il s'agit de Touba-Mosquée, Madiyana, Keur Niang, Same, et l'ensemble Touba Guédé-Sourah.

Touba Guédé-Sourah offre l'exemple d'un quartier intra-rocade qui s'est développé dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix. Les parcelles sont moins grandes, et l'habitat y est plus dur et plus achevé⁶⁹. Les Districts de recensement (DR), où la proportion de maisons en dur et de toits en dalle de béton était la plus forte en 1988, sont situés à Touba Guédé, Sourah et Touba-Mosquée. Les DR de Sourah (nord-est de la mosquée) sortaient du lot avec plus de 80 % de maisons en dur et près de 60 % de toits en dalle de béton. Les rues y sont plus larges, et les maisons au-dessus desquelles des terrasses sont aménagées, sont généralement joliment peintes et bien construites.

Mais l'impression générale est, à l'échelle des quartiers, celle de la cohabitation de différentes formes d'habitat d'une maison à l'autre, et dans une même maison.

Keur Niang, village rejoint mais situé dans l'intra-rocade, est également un quartier où l'habitat rural se mélange inextricablement avec un habitat partiellement ou entièrement en dur. Il n'avait en 1988 que 34,8 % de maisons en dur. Mais, depuis une quinzaine d'années, l'habitat est rénové progressivement dans le tissu ancien⁷⁰ situé entre le *pentch* et la gare, sous l'action relativement lente des premiers propriétaires. Au sud du *pentch*, l'habitat rural établi plus récemment laisse assez rapidement la place à des constructions en dur avec toit en zinc ou tôle fibro-ciment, et de plus en plus, en dalle de béton et escalier accédant à la terrasse. Un peu plus vers le sud, au-delà de la rocade, l'habitat rural avec des concessions moyennes semées de petites cases en paille se partage l'espace avec des constructions de différentes qualités, mais aussi des maisons en chantier.

Touba-Mosquée est le plus grand quartier de la ville. Les tissus bâtis qui le composent sont parfois assez contrastés. Les maisons de Gare Bou Mak, sous-quartier situé à hauteur de la gare mais vers l'ouest, sont de grande taille (entre 600 et 700 mètres carrés). Elles sont pour la plupart construites en dur, mais à l'ancienne, avec des parpaings en banco-ciment décorés en relief. Le bâtiment principal comporte souvent 3 à 4 chambres avec véranda. Le toit est la plupart du temps en zinc construit en double pente couvrant toutes les

69. Il y a quand même plus de maisons en chantier et de maisons achevées mais vides à Touba Guédé qu'à Sourah.

70. Il date d'une vingtaine d'années.

chambres, avec un prolongement au-dessus de la véranda. Cette bâtisse s'ouvre sur une large cour qui peut abriter, selon les coins choisis, cuisine, toilettes, abris pour les animaux domestiques, etc. Mais le quartier mue : des bâtiments sont souvent en train d'être rénovés ou rajoutés dans les grandes cours qui se densifient de plus en plus.

Plus près du marché *Ocass*, les maisons du même type sont souvent plus délabrées et la plupart sont presque vides. Il s'agit des premières maisons particulières de Touba-Mosquée qui ont été conçues dans les années soixante pour accueillir les pèlerins. Elles appartiennent souvent aux disciples qui ont participé à la construction de la mosquée et qui ont décidé de s'installer. Beaucoup parmi elles ont été rachetées par les commerçants du marché et sont en rénovation. D'autres attendent de l'être, les propriétaires étant trop vieux et trop démunis pour les rénover eux-mêmes. Certaines d'entre elles attendent d'être vendues pour le compte des héritiers après le décès du propriétaire. Dans la partie située sur le site de l'ancien marigot de Mbal, certaines maisons sont abandonnées après plusieurs années d'inondation successives dues aux faibles capacités d'infiltration des eaux pluviales.

Un peu plus en périphérie et au-delà de la rocade, des maisons plus récentes sont de plus en plus nombreuses. On y retrouve le modèle comportant un grand bâtiment avec véranda ouverte sur la cour, mais c'est surtout le toit qui a connu une évolution importante passant du zinc à la dalle en béton. Touba-Mosquée est donc l'exemple type du quartier qui s'est développé dans les années soixante et soixante-dix au moment où Touba amorçait le virage de l'urbanisation et des mutations du bâti. Mais ses maisons ont beaucoup vieilli depuis lors du fait de la qualité limitée des matériaux utilisés (banco et zinc surtout). Une forte tendance à la rénovation et à la densification se dessine clairement depuis quelques années. Les parcelles non construites sont désormais très rares.

Mais la caractéristique commune à tous ces quartiers est la cohabitation interne (dans la même maison) de plusieurs formes d'habitat et l'utilisation de plusieurs matériaux. Il est rare de voir une maison entièrement construite en dur, avec le même type de toiture et de sol partout, même si la durcification est la règle la mieux partagée. La cuisine et les toilettes, les chambres de passage ainsi que les petits *mbar*, sortes d'abris qui protègent du soleil, tout en laissant circuler le vent, sont très souvent construits avec des matériaux de récupération ou avec des morceaux de bois, du zinc, des tôles en fibro-ciment. Les exceptions se multiplient cependant très rapidement à Touba-Mosquée, entre la route de Mbacké, la gare, et aux abords du marché *ocass*, dans Darou Khoudoss, dans Touba Guédé : de plus en plus de maisons sont entièrement construites en dur. Par ailleurs, les cours sont souvent en sable ou en terre battue même si les bâtiments principaux sont construits en dur.

Les mêmes paysages composites avec un type de cohabitation externe (entre maisons différentes) se partagent tout l'espace urbain avec des combinaisons diverses. Mais des concentrations de certains types existent et s'expliquent par l'acquisition récente de groupes de parcelles dont les propriétaires adoptent souvent des modes architecturaux très proches. Elles ne sont cependant pas très nombreuses.

Par ailleurs, les équipements ponctuent les espaces péricentraux malgré la forte attraction qu'exercent sur eux les centres de quartiers. Les autorités de ces derniers font tout pour les attirer. La localisation des forages obéit à des logiques plus techniques que politiques, tandis que les marchés sont des instruments d'autonomisation des quartiers. Les gares routières sont construites pour entériner l'organisation de la circulation dans la ville, et surtout entre la ville et l'extérieur. Des marchés leur sont souvent associés en relation avec les besoins des voyageurs. La localisation du centre de santé à l'est et celle de l'hôpital en chantier à l'ouest sont surtout liées aux disponibilités foncières au moment de leur construction. Les infrastructures attirent peu l'urbanisation parce qu'elles sont souvent réalisées *a posteriori* sur des réserves laissées lors des lotissements. C'est aussi pour cette raison qu'elles ne sont pas l'apanage des *pentch*. Les équipements confirment cependant la hiérarchie du sacré dans le tissu urbain. Même en dehors des *pentch*, ils sont établis de préférence dans les quartiers symboliquement et politiquement dominants, qui sont en outre ceux dont l'insertion urbaine est assez ancienne pour qu'ils puissent les capitaliser. Touba-Mosquée, quartier qui incarne le pouvoir du grand khalife de la confrérie, est ainsi le mieux loti. L'aéroport de Touba dont la réalisation vient enfin d'être annoncée par le gouvernement issu des élections de mars 2000 sera un équipement structurant majeur qui devrait faire évoluer l'organisation de l'espace et contribuer à la mise en place de services et réseaux urbains conformes au rang de deuxième ville de Touba.

Les réseaux se consolident

Le réseau électrique y a vu le jour en 1965 à travers un seul groupe électrogène qui ne fournissait que l'esplanade de la grande mosquée. Aujourd'hui, la ville est alimentée par une ligne de haute tension venant de Thiès *via* Diourbel. Le réseau connaît une distribution qui sort parfois de toute logique rationnelle. Une bonne partie de Touba-Mosquée, Darou Miname 1 et Darou Khoudoss ainsi que la plupart des *pentch* et grandes maisons maraboutiques sont électrifiés. Des quartiers entiers de l'intracade vivent encore dans l'obscurité alors que des quartiers périphériques et des villages-satellites sont éclairés. Cette logique qui dessine un réseau clientéliste fait de la lumière un instrument pour valoriser son quartier et les

zones qui en dépendent. Le khalife privilégie l'électrification des grandes artères où son action se donne à voir. En 1988, seuls 10 % des ménages toubiens s'éclairaient à l'électricité. De 1938 à 1984, le nombre des abonnements est passé à 11 000 en 1994 et la SENELEC enregistre environ 1 000 nouvelles demandes par an. Devant l'insuffisance des moyens de cette société qui n'investit que 250 à 500 millions de francs CFA par an dans l'électrification de la ville, les populations s'organisent de plus en plus pour « acheter » collectivement les poteaux et une partie du matériel afin de rendre possible l'arrivée de l'électricité dans leurs quartiers. Les marabouts, les commerçants et les migrants internationaux jouent ainsi de leur influence et de leurs moyens financiers pour s'approprier le réseau. Cette tendance explique en partie la distribution clientéliste qui le caractérise.

Comme l'électricité, le réseau de télécommunications a vu le jour sur l'esplanade de la grande mosquée. De six lignes installées en 1970 pour le compte du deuxième khalife, et de certains de ses neveux et cousins⁷¹, il a connu une évolution remarquable (126 en 1978), surtout à partir de la construction en 1986 d'un central automatique d'une capacité de 1 000 lignes⁷² pour Touba et Darou Mousty, autre centre mouride situé à 30 kilomètres au nord de Touba. Les trois extensions de 1988, 1990 et 1993 qui ont porté cette capacité à 5 000 lignes n'ont pas empêché la saturation du central. Entre 1991 et 1994, le nombre des abonnés de Touba est passé de 1 284 à 4 064 et 2 000 demandes environ sont en instance. Cette croissance exceptionnelle est sans doute le fait des migrants internationaux. L'observation du fonctionnement de plusieurs lignes au central laisse apparaître l'importance des appels de et vers l'étranger, notamment de la Côte d'Ivoire, du Gabon, de l'Italie et des États-Unis. Trois solutions principales sont préconisées et appliquées par la SONATEL pour satisfaire la demande et surmonter les obstacles techniques que pose l'étalement de la ville : l'installation de nouveaux sous-répartiteurs, l'adoption de la fibre optique et la construction à la périphérie de Touba de trois nouveaux centraux.

La gestion de l'eau n'étant pas sous la responsabilité d'une société nationale, l'information concernant le réseau hydraulique est très partielle. Le premier forage réalisé en 1932 a été refait en 1948. Étant situé à environ 3 kilomètres au sud de Touba, il a favorisé la mise en place du réseau à partir d'une grande conduite longeant la route Mbacké-Touba à partir de la rocade. Mais avec la multiplication des forages qui sont passés de deux en 1970 à dix en 1997, le réseau s'est mis en place au fur et à mesure selon des consi-

71. Les concessions de Serigne Fallou, celles des petits-fils, Serigne Cheikh Mbacké, Serigne Mbacké Madina, Serigne Moustapha Bassirou, et celles de ses cousins, Serigne Modou Faty Khary, Serigne Mohmadane, Serigne Sam Ndoulo.

72. Le central a été réalisé sur financement de la Caisse centrale de coopération économique (CCCE) et de la SONATEL pour un montant de 917 682 000 francs CFA.

dérations techniques particulières, mais aussi des logiques politiques. La dualité centre-périphérie, qui intègre les rapports de domination, transparait ainsi à travers le réseau depuis l'inauguration en 1970 du forage F1. Celui-ci, avec un débit de 100 mètres cubes et un château d'eau d'une capacité de 1 000 mètres cubes, permet de stocker une partie de l'eau en vue d'une bonne fourniture des maisons maraboutiques du centre et de l'intra-rocade. Il reçoit pour cela une partie de l'eau de F4 (Darou Rahmane 1), de F3 situé au sud-est, de F2 au nord-est, ces trois forages étant reliés par une canalisation importante. La partie est de la ville est ainsi largement mieux servie que la partie ouest où l'approvisionnement en eau constitue un vrai casse-tête pour les populations. La logique dualiste s'est ainsi longtemps appliquée avant que d'autres forages soient réalisés en périphérie pour s'adapter à l'étalement de la ville. Selon le relevé de l'unité de maintenance des infrastructures hydrauliques, la consommation moyenne journalière d'eau de Touba se chiffre à 36 000 mètres cubes (autant que Saint-Louis, Thiès et Kaolack réunis). Ses ressources sont fournies par 6 forages électriques et 4 motorisés, 2 châteaux d'eau de 1 000 mètres cubes de capacité et 4 de 800, 500, 250, et 100 mètres cubes, en plus d'un réservoir au sol de 800 mètres cubes. Ce potentiel sera doublé à la fin des travaux de forage de 2002. En 1988, 93 % des ménages toubiens s'approvisionnaient déjà par le réseau à travers des robinets intérieurs (pour 37 %) ou des fontaines publiques (pour 56 %). Mais le réseau hydraulique toubien se distingue surtout par sa mauvaise qualité technique due à une gestion anarchique et des branchements sauvages effectués depuis plusieurs années. La plupart du réseau est ainsi sous-dimensionné⁷³ et les pénuries, permanentes dans la ville, s'aggravent de manière dramatique pendant *le magal*. La gestion domestique (cuisine, boisson, toilettes, construction, etc.) de l'eau pousse les propriétaires à multiplier les raccordements au réseau pour accéder aux conduites alimentées de la manière la plus régulière, et à l'eau la moins salée. On peut ainsi trouver plusieurs robinets dans une maison en plus d'un bac de stockage pour prévenir les pénuries. Les 73 kilomètres d'extensions récentes déclarées par la Communauté rurale n'ont pas encore permis de résorber ce qui constitue le premier problème de la ville. Mais les efforts se poursuivent⁷⁴, surtout en direction des quartiers périphériques. La nouvelle résolution du premier gouvernement de l'alternance va-t-il permettre d'améliorer sensiblement les choses ? Il semble qu'aucune solution durable n'existe en dehors d'une adduction d'eau du lac de Guiers. La qualité est l'autre problème concernant l'eau. En effet, l'eau de Touba est souvent saumâtre et assez salée.

73. Les tuyaux sont de faible diamètre avec des conduites de 32 à 63 mètres cubes alors qu'il faut des conduites de plus de 90 mètres cubes.

74. Le premier forage de Touba va être bientôt repris et un nouveau forage sera réalisé d'après le président du Conseil rural.

Le réseau d'assainissement est inconnu à Touba jusqu'en 1994, année pendant laquelle un système d'évacuation des eaux pluviales stagnantes a été réalisé sur financement conjoint du khalife (92 %) et de l'AGETIP (8 %). Mais cet ouvrage est d'une envergure trop limitée pour qu'on puisse parler d'un véritable réseau d'assainissement. Il ne concerne que 9 îlots, situés principalement sur la radiale ouest qui connaissaient de graves inondations en période d'hivernage et sur la route Mbacké Touba. Les eaux pluviales recueillies ne sont même pas acheminées en dehors de la ville⁷⁵. Elles sont stockées à un kilomètre vers le sud sur un espace libéré par les rails, devenu depuis lors un important nid de moustiques. Mais même si un réseau d'assainissement n'existe pas réellement à l'échelle de la ville, un système de compensation existe au niveau des maisons où les types d'aisance s'améliorent. Ainsi, de 10 % en 1974, les toilettes avec fosses septiques représentaient 58 % de l'ensemble en 1988.

Les routes sont les seules infrastructures qui attirent réellement la ville, l'électricité et le téléphone ayant toujours été précédés par le tissu bâti. Les problèmes de circulation routière pendant ou en dehors du grand pèlerinage annuel, la distance par rapport au principal pôle de la ville, ont toujours été des déterminants importants de cette préférence pour les bords de routes. Mais, de plus en plus, c'est la possibilité qu'ils offrent de faire du commerce à travers la construction de grands magasins qui attire la ville. Les paysages toubiens subissent ainsi beaucoup l'influence des activités commerciales et artisanales.

*Extensions des marchés et multiplication des rues commerçantes :
la désacralisation en marche ?*

Les paysages urbains toubiens sont très liés à la principale activité visible dans la ville, le commerce. En effet, les marchés se multiplient au même rythme que les tissus urbains et l'habitat subit largement leurs effets de proximité. De quatre en 1990, ils sont passés à une quinzaine répartis sur l'espace urbain. Si de petits marchés se tenaient sur certains *pentch* il y a un peu plus d'une dizaine d'années, leurs activités croissantes ont récemment motivé leur transfert. C'est le cas de celui de Darou Miname qui est désormais établi sur la rocade de 30 mètres à hauteur du même village. Mais certains sont restés en place. Ils sont la preuve que le sacré, dont les *pentch* sont porteurs, et les activités commerciales font bon ménage dans la ville religieuse. Les marchés de *Gare Bou Ndaw* (petite gare), *Ocass* et

75. « Disons qu'il y a des grilles avaloirs qui recueillent l'eau et la conduisent dans des rigoles à eaux pluviales qui l'acheminent vers des stations de relevage (SR 1 et SR 2) qui à leur tour refoulent cette eau dans un bassin de collecte », explique le responsable des travaux.

Moubaraka (encore appelés marché *Darou Khoudoss*), qui sont les plus importants actuellement, ne sont pas sur des *pentch*, mais sont tous situés sur un rayon de 200 mètres environ de la mosquée, respectivement au sud-est, au sud et au nord. *Moubaraka* est le plus ancien. Il se tenait vers le nord-ouest sur une partie de l'emplacement actuel de la mosquée. Mais il a été largement supplanté par *Ocass* à partir de 1956, et surtout après 1977, année où celui-ci a été reconstruit après avoir été débarrassé pour un temps de ses trafiquants de drogue, d'armes et de marchandises interdites de toutes sortes. En réalité, on a ajouté au marché *Ndiobènetay*, qui a toujours été celui des ménagères, 674 souks pour accueillir le commerce des tissus, des produits cosmétiques et divers. Mais ces souks abritent également les produits de contrebande provenant de la Gambie dont le commerce est encore actif même s'il a perdu son lustre d'antan⁷⁶. La plupart des grands commerçants du marché se sont enrichis avec ce trafic, et certains se sont reconvertis dans d'autres activités et ont « blanchi » leurs fortunes en intégrant d'autres secteurs. Ils sont ainsi les principaux acteurs de la rénovation des maisons de Touba-Mosquée, notamment de celles qui sont les plus proches du marché. Plusieurs d'entre elles ont été reconstruites à grands frais et deviennent des immeubles dont les façades du rez-de-chaussée sont aménagées en magasins et boutiques. D'autres maisons, à défaut d'être vendues, sont aménagées par leurs propriétaires et louées. Ces mécanismes sont les principaux facteurs d'extension des marchés qui sont sortis depuis bien longtemps des limites qu'on leur a assignées au départ. Mais cette extension se fait le plus souvent de manière latérale. Ainsi, *Ocass* et *Marché Gare Bou Ndaw* ont entamé un processus de jonction qui donne l'impression d'une demi-auréole commerçante allant de la route de Mbacké à la route de Dahra. Le marché *Moubaraka* de Darou Khoudoss, qui se trouve sur le même rayon mais sur le côté opposé, s'étend également à travers les mêmes mécanismes. Mais son étalement est plus lent non seulement parce que le marché est moins actif, mais surtout parce que l'extension doit se faire au détriment de maisons plus anciennes et à valeur symbolique plus forte quand elles n'appartiennent pas à des familles maraboutiques.

Par ailleurs, les trois grands marchés de Touba sont entièrement ou partiellement situés sur des radiales. Leur extension se fait également souvent le long de celles-ci et en direction de la mosquée dont l'esplanade est désormais envahie de boutiques de toutes sortes adossées aux murs des grandes concessions maraboutiques grâce à la complicité intéressée des descendants. Quelles que soient la valeur sanctificatrice du travail dans le

76. Au mois de mai 1994, la douane de Bambey a intercepté un contrebandier qui avait profité d'un enterrement à Touba pour s'approvisionner en marchandises illicites. Il avait eu l'idée de charger 700 chaussures gambiennes dans la caisse qui contenait le cadavre.

mouridisme et l'estime dont bénéficie traditionnellement le commerce dans l'islam, la question de la désacralisation du *pentch* central en relation avec cette activité est posée. Si dans les villes en général, « tombeaux et cimetières subissent actuellement la pression de l'urbanisation⁷⁷ » sans conséquence décisive sur leur équilibre, qu'en sera-t-il pour une ville religieuse qui fonctionne principalement sur la ressource sacrée et symbolique ? La proximité spatiale entre le centre concentrant cette ressource et une auréole commerciale si envahissante remet en cause leur séparation qui est pourtant une des conditions d'existence et de pérennité du sacré par rapport au profane. Les autorités l'ont bien compris. Un mur en béton armé a été construit pour bien isoler l'esplanade de la mosquée.

Mais *Ocass* et *Moubaraka* sont dans un certain sens des lieux porteurs du religieux et du sacré. D'abord parce que leurs toponymes sont issus d'une construction symbolique qui leur donne un sens religieux : *Ocass* est le nom d'un marché qui se trouvait sur les hauteurs de Médine du vivant du prophète Mohamed, et *Moubaraka* est un qualificatif de sainteté et de baraka. Ensuite, parce que comme la plupart des lieux saints de Touba, les emplacements de ces lieux ont été bénis par Cheikh Ahmadou Bamba qui les a lui-même désignés selon certains⁷⁸.

Ce dynamisme de l'activité commerciale a également un impact important sur l'habitat en dehors des marchés et de leurs aires d'extension. Les maisons situées sur une voie importante, sur un carrefour ou à l'angle d'une rue dans les espaces péricentraux sont systématiquement construites pour accueillir une activité commerciale à venir. Des locaux commerciaux dont les grandes portes métalliques en battants ou rideaux indiquent un peu partout dans les quartiers toubiens des locaux devant accueillir des magasins. Un marché locatif en pleine expansion dans ce domaine permet au propriétaire d'amortir l'investissement après quelques mois. Mais ceux qui ont les moyens y installent leurs propres commerces. Les magasins de matériaux de construction, les dépôts de pharmacie, les « alimentations », les « télécentres », sont ainsi de plus en plus établis à l'intérieur des quartiers. Le tissu urbain reflète donc très souvent le dynamisme exceptionnel du commerce à Touba. La multiplication des boutiques et des marchés et leur dispersion dans l'espace urbain constituent peut-être les signes d'un dysfonctionnement de la ville qui avec l'effet de taille ne peut plus marcher uniquement avec la ressource religieuse. La naissance d'un grand marché de consommation fait ainsi du commerce en dehors des marchés une activité rentable. Les nouvelles constructions intègrent cette réalité partout où le tissu bâti se

77. J.-P. Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam*, op. cit., p. 268.

78. Il est ainsi impensable pour les commerçants d'*Ocass* d'être transférés ailleurs nonobstant les problèmes d'inondation et d'assainissement auxquels ils sont confrontés à chaque hivernage.

rénovent. Mais de plus en plus, du fait des difficultés d'approvisionnement liées à la distance par rapport aux grands marchés, les boutiques se multiplient dans des quartiers périphériques et sur le front urbain dont les paysages ont été observés de tous les côtés de la ville.

Le front urbain génère la diversité des formes d'habitat

Le front urbain est très actif dans toutes les directions à Touba, même si son tracé connaît quelques irrégularités ici ou là. Ses paysages se distinguent du reste du tissu urbain par le caractère rural et clairsemé de l'habitat, et par la proportion importante de chantiers en cours.

De l'est vers le nord, le paysage est parsemé de cases ou de morceaux de cases (notamment des toits en chaume ou leurs squelettes) qui matérialisent les dernières occupations foncières (*santiane*). La plupart des parcelles sont sans mur de clôture et sont inhabitées. Certaines parcelles vides sont plantées en mil tandis que des fondations de tailles et de hauteurs diverses commencent à sortir de terre pour d'autres. Quelques parcelles en chantier avec des murs en parpaings sans enduit apparaissent ponctuellement. Ce paysage qui revient invariablement est cependant rompu à hauteur de la route de Dahra par un regroupement de cases et de concessions clôturées par des palissades en paille et des morceaux de bambou tressés. Ce petit village, issu d'une implantation collective parrainée par un marabout, a seulement quelques mois d'existence. L'occupation s'est faite dans une zone non encore lotie et tente de se légitimer en se donnant le nom du premier village fondé par la famille Mbacké en pays wolof, Mbacké Bâri. Au-delà de ce village et en franchissant la route de Dahra, le tissu clairsemé réapparaît, avec cependant une proportion plus importante de chantiers en parpaings. Le long mur du nouveau cimetière de 75 hectares fait face à des fondations et des *santiane* de toutes sortes, mais ponctuellement à de petits regroupements de maisons où cohabitent cases en paille, constructions en cours avec toitures de zinc en pente, chantiers avec fondations, murs ou murettes en parpaings. Entre les maisons au travers desquelles il est parfois difficile de lire le tracé du lotissement, poussent des herbacées (*cram-cram*).

Le front est et nord est constitué d'extensions de quartiers intra-rocales dont les zones les plus éloignées du centre connaissent des problèmes d'identité et d'appartenance, ne sachant souvent pas à quel quartier elles sont rattachées. Il se termine le long de la route de Darou Mousty par des groupes de maisons, mélanges de cases et de modes d'occupation de toutes sortes. Touba se déclare « ville sans bidonville », s'appuyant sur les bienfaits de sa politique anticipative de lotissements. Mais sur le front urbain, certains regroupements importants de maisons laissent penser le contraire : Sékhawga est un quartier situé au sud à hauteur de Darou Marnane mais à la limite du

bâti. Un millier de parcelles établies là en attendant le lotissement donnent à voir de multiples formes de constructions précaires dont certaines rappellent à bien des égards l'habitat des bidonvilles dakarois, même si l'habitat rural traditionnel y est dominant.

Le front ouest laisse également apparaître des paysages composites au caractère rural prononcé mais cohabitant avec des maisons en dur à demi achevées et habitées, des « attrapes » de différents types et avec différents moyens, de belles constructions avec toit en dalle de béton et escalier accédant à la terrasse, des terrains vides dont la proportion augmente au fur et à mesure qu'on va en périphérie. Madiyana, quartier entièrement issu de lotissements, et Same, village très ancien et désormais intégré, sont situés au-delà de la rocade. Leurs tissus bâtis sont représentatifs de ceux qui caractérisent le front urbain. Same, avec un taux de parois et de toits en paille-tige ou chaume-paille supérieur à 80 % en 1988, n'était encore qu'un village-satellite. Les maisons situées entre la ville et le village et celles faisant face à son *pentch* ont connu des évolutions, mais au-delà de celui-ci, les paysages du front urbain récent se généralisent. Pour Madiyana, le recensement du bâti en 1994 révèle un vide humain considérable avec une forte proportion de parcelles inhabitées, un habitat rural dominant et un nombre non négligeable de chantiers en parpaings : sur les 5 688 parcelles attribuées du quartier, 3 662 sont inhabitées, 1 350 abritent une ou plusieurs cases en paille ou en zinc, tandis que 676 parcelles sont construites en dur ou sont en train de l'être. La particularité de Madiyana est de s'étendre non pas du centre à la périphérie, mais en longeant la rocade ouest, du sud vers le nord jusqu'à hauteur de la route de Darou Mousty avant de suivre cette dernière. Le découpage en 6 zones se succédant selon cette logique permet de visualiser, malgré tout, différents niveaux de mise en valeur.

Mais l'espace où le dynamisme du front urbain est le plus manifeste est sans doute le sud-ouest et le sud-est, d'un côté et de l'autre de la route Touba-Mbacké. L'attraction de Mbacké et la proximité des routes de sortie vers Diourbel et Dakar en sont les principaux déterminants. Après de nombreux villages qui ont été intégrés dans l'agglomération, c'est le tour de Mbacké qui forme en 1997 avec Touba une conurbation de plus de 350 000 habitants environ. La proportion de maisons et de chantiers en parpaings dans la zone de contact entre les deux villes est largement plus importante que pour tout le reste du front urbain. Les *santhie* (occupations foncières) prennent souvent ici la forme d'un mur en parpaings. Mais de grandes réserves appartenant à des familles maraboutiques donnent l'impression d'un paysage en touffes séparées par des taches claires. Les bords de la route Mbacké-Touba deviennent du fait des effets de jonction et des nombreuses constructions-placements (magasins), louées à des commerces, des boulangeries, des ateliers de mécaniciens auto, etc., un nouveau centre d'intérêt de

la ville. Après la jonction, l'encerclement et la phagocytose sont actuellement préparés par les nouveaux lotissements de Touba. Comment la ville religieuse va-t-elle s'accommoder de la greffe que constituerait la commune de Mbacké dans l'espace urbain ? Même si Mbacké peut être considéré d'une certaine manière comme une ville religieuse, le problème des différences de statut administratif et politique est aujourd'hui posé. Mais l'incertitude demeure quant à l'avenir des relations entre Touba et sa ville mère.

Au total, le tissu urbain, qui s'est formé grâce aux phases successives de lotissements et à l'afflux massif et soutenu de populations, se rénove considérablement à travers la durcification de l'habitat et la densification du bâti. Mais la cohabitation demeure le fait majeur de l'habitat toubien : autant dans le tissu péricentral que sur le front urbain, des formes héritées de la phase rurale de la territorialisation de la confrérie sont inextricablement mélangées avec un habitat en dur dont la qualité s'améliore très rapidement. La ville donne ainsi l'impression d'un grand chantier où tout est provisoire, même les constructions en parpaings, souvent habitées sans être réellement achevées. À l'intérieur d'une même maison, les différents matériaux sont souvent associés.

L'espace urbain est multicentré avec une hiérarchie de *pentch* qui reflète l'organisation sociale de la confrérie. Le *pentch* principal qui s'individualise par sa taille et sa monumentalité concentre la plupart des symboles sacrés et s'appuie également sur sa centralité qui sous-tend la radioconcentricité générale. Il constitue avec les autres centres, des clairières qui se remplissent progressivement avec l'aménagement des sanctuaires et espaces du souvenir, ainsi que la construction de mosquées et d'équipements. La proximité des marchés à l'activité envahissante donne toute sa pertinence à la question de la désacralisation dont les centres sont menacés. Au-delà de ceux-ci, l'habitat subit partout et de plus en plus, l'influence de l'exceptionnel dynamisme commerçant de la ville.

Les réseaux, posés *a posteriori* en vue d'un espace urbain limité, tentent de s'améliorer et de s'étendre pour s'adapter aux réalités de Touba devenu une grande ville.

Conclusion

Touba est une mémoire organisée où les symboles sacrés de la confrérie se concentrent pour mieux s'enfermer et se pérenniser. Cette mise à l'abri de la mémoire a précédé les autres formes de concentration qui caractérisent et

définissent la ville : celle du bâti, des réseaux, des populations, des activités, des échanges. Touba est de ce point de vue un contre-modèle.

Par ailleurs, l'espace urbain se subdivise selon des logiques que sous-tendent des représentations différentes liées aux divers acteurs, à leurs ambitions pour ou dans la ville, à leur moyens de se l'approprier, et à la pratique quotidienne de celle-ci. Les quartiers-villages ou communautés, de tailles et de poids charismatiques inégaux, ainsi que les maillages gestionnaires qui leur sont internes, accumulent du pouvoir par la ville et font en quelque sorte de celle-ci une « condition matérielle de la puissance⁷⁹ ».

Le principe d'anticipation par les lotissements massifs a permis de souder l'espace urbain et de valoriser dans le sens du symbole, des villages-satellites en les intégrant grâce à des vagues de lotissements successifs. À la structure multicentrée qui en est issue, s'est superposé un schéma radioconcentrique qui s'appuie sur le centre principal. Le schéma du centre principal est reproduit dans les centres périphériques et ceux-ci ont également leur propre périphérie. Mariage contradictoire entre une organisation idéale autour des symboles sacrés et de pouvoir, et une autre qui valorise le périphérique en le phagocytant. Le tissu bâti toubien se différencie ainsi essentiellement entre les centres issus de quartiers et les espaces péricentraux. Il se reproduit souvent à l'identique dans ces derniers en faisant cohabiter plusieurs types d'habitat. Les contrastes entre morceaux du tissu urbain sont ainsi peu marqués. La tendance est à l'homogénéisation par la durcification et la densification.

Mais la politique de lotissement est surtout une composante des appels successifs au peuplement qui ont abouti à la migration massive des mourides vers Touba.

79. H. Arendt, *Condition de l'Homme moderne*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1983, p. 41.

Le peuplement de la ville

Mécanismes et déterminants de la migration vers Touba

L'importance de la population toubienne (300 000 habitants environ depuis 1993 et plus de 500 000 aujourd'hui selon certaines sources) est un autre reflet de l'importance symbolique de la ville et de la puissance de la représentation idéaliste dont elle est l'objet. Elle est le résultat d'une véritable explosion démographique induite essentiellement par une forte migration qui a fait affluer à Touba des milliers de disciples venus de toutes les régions du Sénégal mais surtout des zones qui constituaient le territoire mouride. Tous les déterminants de cette immigration sont sous-tendus par le fort sentiment identitaire développé par les mourides à l'égard de leur capitale. L'appel répété au peuplement lancé par les khalifes successifs conjugué aux facilités foncières consenties par les autorités maraboutiques sont les éléments qui ont déclenché le processus. La migration souvent qualifiée « d'exode religieux¹ » se poursuit et s'accélère sous l'effet d'accumulation et de plus en plus pour des raisons sociales et économiques face à la crise agricole, à la saturation de Dakar, et peut-être au dynamisme bancal des autres villes secondaires. Qui sont les Toubiens ? Une analyse sociologique des migrants révèle une diversification des origines, une complexification des trajectoires migratoires, et la confirmation de la densification, du rajeunissement et de la féminisation progressive des ménages qui marquent le passage d'une émigration à dominante individuelle à un regroupement familial plus systématique. Touba constitue désormais un refuge moral, économique, voire politique, pour tous les mourides qui ont connu au Sénégal et à travers

1. Les mémoires de Ahmadou Bamba Diop (ENEA, 1989) et de Modou Mbacké Guèye (UCAD, 1987) ont tour à tour employé ce concept qui met l'accent sur la détermination religieuse.

le monde une dispersion croissante qui pose pour eux la nécessité de l'existence d'un espace d'unicité auquel ils s'identifient². Mais Touba est devenu également un enjeu important pour le reste des Sénégalais, qui y sont de plus en plus nombreux, et bouleverse les flux de populations et de biens à l'échelle du pays. Le reflux des mourides et leur vécu dans la ville sainte impliquent des changements au niveau de leur comportement, de leur mode de vie et dans la manière de se voir entre eux. L'articulation entre les rapports d'ordre, de castes et de parenté, les rapports confrériques et les inégalités socio-économiques évolue. De nouvelles formes de sociabilité voient le jour à Touba et semblent induire un nouveau modèle de citoyenneté ainsi que des formes spécifiques de rapports sociaux.

Des trajectoires migratoires de plus en plus complexes

Le peuplement de la capitale des mourides est avant tout le fait d'une migration qui a connu plusieurs niveaux d'intensité depuis les années trente et qui s'est accélérée dans les années soixante-dix sans discontinuer de manière significative. Mes enquêtes personnelles complétant les données de l'enquête par sondage menée par le BCEOM en 1973, celles du Recensement général de la population et de l'habitat (RPGH) de 1988 et celles de l'Enquête migration et urbanisation au Sénégal (EMUS) de 1993 permettent d'analyser cette articulation triangulaire et d'appréhender l'évolution sociologique de la population toubienne.

Origines et itinéraires des migrants : les régions rurales mourides peuplent la ville

D'où viennent les Toubiens ? Quels types de migration ont abouti au peuplement de la ville ? Ces questions sont fondamentales pour comprendre la société urbaine toubienne et les mécanismes de sa formation. Les réponses proviennent d'une analyse de données statistiques et de l'exploitation qualitative au cas par cas d'enquêtes biographiques des chefs de concession toubiens.

2. En cela, elle rappelle le peuple d'Israël qui est de par la Bible un peuple mobile constituant une grande diaspora qui s'identifie à Jérusalem.

Diourbel devient une nouvelle région d'immigration au Sénégal

Tableau 5. Évolution du solde migratoire de la région de Diourbel

| | 1976 | 1988 | 1993 |
|------------------|---------|---------|---------|
| Immigrants | 47 022 | 81 630 | 208 073 |
| Émigrants | 89 207 | 116 762 | 161 370 |
| Solde migratoire | -42 185 | -35 132 | 46 703 |

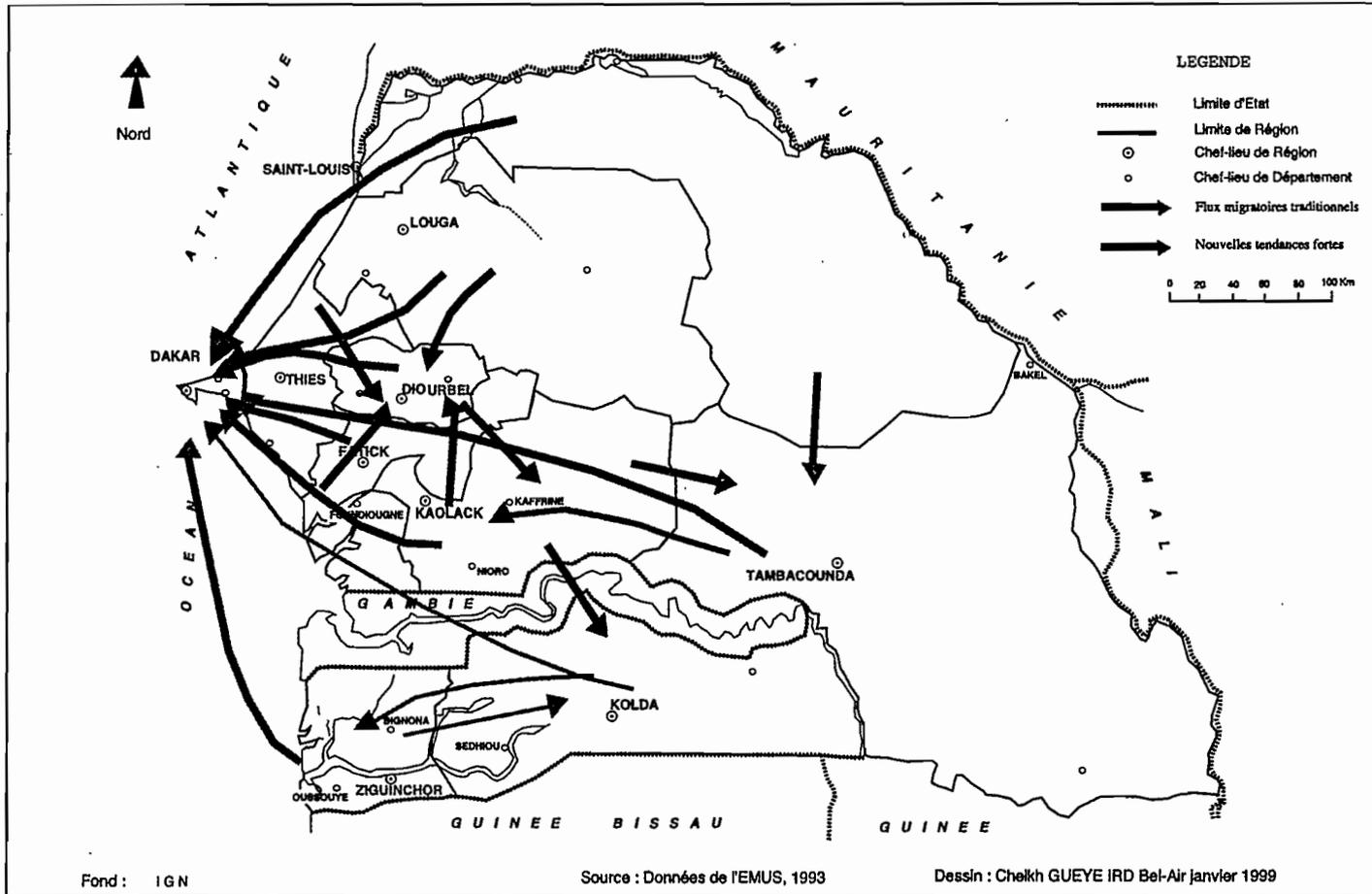
Source : Rapport national descriptif de l'EMUS, 1995.

La région administrative de Diourbel à laquelle Touba appartient est passée entre les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix d'une région d'émigration à une région d'immigration. Son solde migratoire demeuré largement négatif jusqu'au recensement de 1988 est devenu excédentaire en cinq ans d'après les résultats de l'EMUS publiés dans le Rapport national descriptif de 1995. La plupart des régions sénégalaises ont toujours constitué des foyers d'émigration en faveur de la région de Dakar et de celle de Tambacounda, la première étant de loin la plus attractive (voir figure 26).

Les immigrants de la région de Dakar représentaient 51 % de l'ensemble en 1976 et 46,3 % en 1988. L'EMUS de 1993 a montré que la prépondérance de Dakar s'est encore infléchie (plus que 39,6 % de l'ensemble) et que d'autres zones accueillent désormais des migrants plus qu'elles n'en fournissent. C'est le cas de Kaolack, Kolda et surtout Diourbel qui sont passés de régions émettrices à des régions plus fortement réceptrices. Diourbel se classe désormais troisième après la région de Dakar et celle de Tambacounda pour l'excédent migratoire.

Globalement, au Sénégal, les migrants qui ont changé de région sont beaucoup plus nombreux que ceux qui sont restés dans leur région de naissance. Diourbel est non seulement devenu attractif pour les populations des autres régions (27,2 % des immigrants proviennent d'une autre région), mais compte également une population très mobile à l'intérieur de la région d'après l'EMUS. Ces indications d'ensemble et cette évocation de l'évolution de la région de Diourbel au sein de l'ensemble sénégalais sont utiles. Elles permettent de prime abord de mettre en perspective la croissance fulgurante de Touba à une échelle plus large, celle de sa région, et de se rendre compte de l'impact de l'urbanisation toubienne sur les flux globaux de personnes au Sénégal. En définitive, c'est la recrudescence des migrations « rural-rural » que révèle fondamentalement l'EMUS. Ainsi, la région de Kolda devient comme celle de Tambacounda un lieu d'implantation de populations du nord et du centre à la recherche de meilleures terres et de

Figure 26. Diourbel, nouvelle région d'immigration au Sénégal



pâturages. Mais si ces migrations « rural-rural » sont importantes dans la région de Diourbel, c'est bien parce que les flux vers Touba ont été comptabilisés dans cette composante des migrations. Touba est considéré officiellement comme un village, et les recensements ou enquêtes se conforment à cette logique administrative. Que valent alors certains résultats de l'EMUS et les conclusions qu'elles permettent de tirer si on considère Touba comme une ville ? Une partie des données de cette enquête est sans doute biaisée autant pour ce qui concerne la région de Diourbel que pour tout le pays. Pour exemple, le nombre des migrants installés en milieu rural est exagéré et Diourbel ne constitue pas, contrairement à ce qu'affirme le rapport, une exception sénégalaise pour ce qui concerne la préférence des migrants pour les milieux urbains³. Le taux d'urbanisation au Sénégal est sous-estimé. Il se situe sans doute autour de 45 %. Le rôle de Touba représente ainsi la nouvelle donne dans les flux migratoires au Sénégal.

Les Toubiens viennent d'abord des zones rurales anciennement conquises (voir figure 27)

Touba est devenu depuis une trentaine d'années un important foyer d'immigration. L'enquête du BCEOM aboutissait déjà en 1974 à des résultats allant largement dans ce sens : 62 % des chefs de ménage n'étaient pas natifs de Touba. Mais la migration vers Touba s'est amplifiée dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix et ne cesse de s'accroître. L'intensité et le volume de cette immigration semblent conformer la démographie aux autres éléments d'accumulation urbaine.

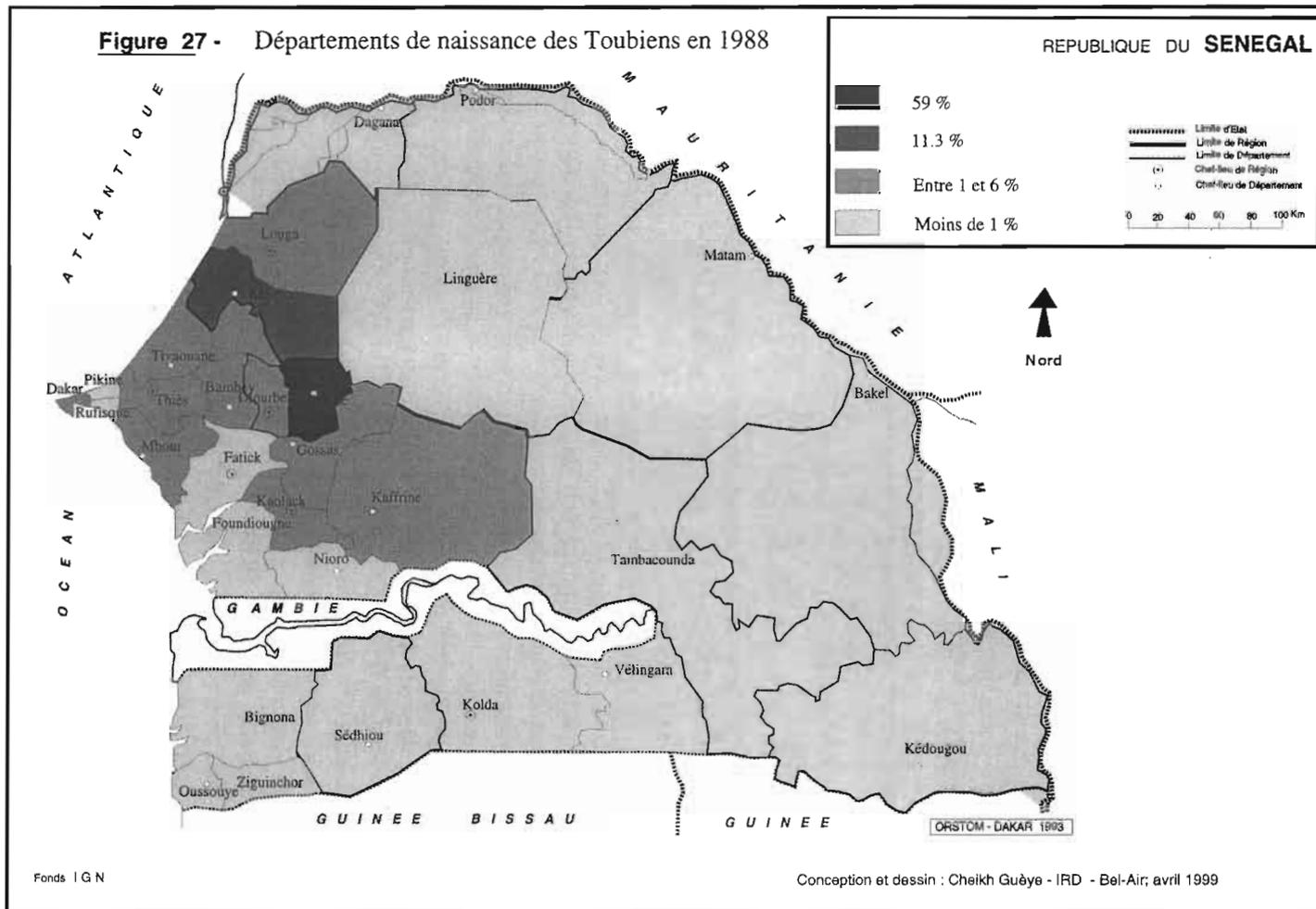
L'origine du chef de ménage et son itinéraire résidentiel urbain ou rural sont les variables qui rendent le mieux compte du type de migration qui a abouti au peuplement de la ville. 86 % des chefs de ménage toubiens ne sont pas nés dans la ville d'après l'étude urbaine préparant le Plan directeur d'urbanisme de Touba et menée par le CAUS (Cabinet d'architecture et d'urbanisme du Sénégal) en 1990. Il semble même que la population toubienne soit essentiellement issue d'une migration de ses chefs de ménage à partir des milieux ruraux. Selon la même enquête, 70 % d'entre eux nés hors de Touba proviennent du milieu rural.

Mais, si la plupart des chefs de ménage toubiens sont des immigrants, 59 % de la population toubienne est quand même née dans le département de Mbacké qui est l'un des trois départements composant la région de Diourbel⁴. Cela permet d'envisager l'hypothèse d'une forte migration de

3. Le rapport établit qu'« excepté les régions de Diourbel et Kolda, les migrants intra-régionaux et interrégionaux ont une préférence pour le milieu urbain ».

4. D'après le recensement de 1988.

Figure 27. Départements de naissance des Toubiens en 1988



402

TOUBA

proximité, notamment de Mbacké et de l'arrière-pays rural toubien et/ou celle d'un fort croît naturel interne à Touba. Par ailleurs, dans le groupe des natifs du milieu rural, sont comprises les populations nées à Touba (classé dans le milieu rural). Cela semble avoir contribué à gonfler la part des ruraux dans la ville.

Les déterminants d'un éventuel fort croît naturel seraient cependant à rechercher dans l'importance des migrations familiales et villageoises provenant des régions rurales, notamment celle de Louga. Ce qui ramène toujours à la migration.

Tableau 6. Origine rurale des chefs de ménage toubiens

| | milieu rural % | milieu urbain % |
|----------------|----------------|-----------------|
| Darou Khoudoss | 92,5 | 7,5 |
| Madiyana | 97,2 | 2,8 |
| Keur Niang | 76 | 24 |
| Gare Bou Ndaw | 85,1 | 14,9 |
| Khaïra | 82,6 | 17,4 |

Le tableau 6, issu d'une exploitation des données de l'EMUS, confirme dans une certaine mesure l'hypothèse d'une forte migration rurale, mesurée dans certains quartiers. Les nuances entre ces quartiers sont à lier aux facilités foncières et opportunités différentielles offertes dans chacun d'eux et correspondant aux stratégies résidentielles d'insertion des migrants les plus démunis que sont les ruraux. Elles soulignent également l'importance de l'agglutination clientéliste des disciples dans l'espace du quartier que contrôle le lignage auquel ils sont affiliés. Cela est vrai pour Khaïra et Gare Bou Ndaw qui avec 17,4 et 14,9 % d'habitants en provenance du milieu urbain, reflètent la plus grande diversité du recrutement des lignages ayant exercé le pouvoir khalifal⁵. Si sur les 392 individus considérés par l'enquête à Madiyana, 97,2 % sont nés en milieu rural, c'est certainement parce que ce quartier a offert des facilités foncières exceptionnelles au moment où le sol devenait très vite l'objet d'une spéculation active qui excluait quelque peu les ruraux. Par ailleurs, étant donné son éloignement du centre, il a été plus attractif pour les premières migrations collectives et les regroupements villageois massifs autour de l'année 1990.

5. Khaïra a également été fondé par la famille du second khalifé tandis que Gare Bou Ndaw correspond à un sous-quartier de Touba-Mosquée.

Keur Niang est le premier village rejoint et intégré par les lotissements dans l'ère de Serigne Abdoul Ahad. Il a accueilli entre la gare et son centre une catégorie de migrants aux origines plus diverses.

Les données de l'EMUS ne sont extrapolables qu'à l'échelle de la région, mais elles ne manquent pas d'intérêt. Elles permettent d'abord de voir dans quelle mesure la contradiction entre la réalité urbaine toubienne et son statut administratif rural repris par les enquêtes peut biaiser les résultats obtenus. En outre, même si ces données de l'EMUS ne peuvent concerner des échelles plus fines que la région, elles donnent des indications intéressantes sur l'origine des migrants pour une zone dans laquelle l'attractivité de Touba est prépondérante.

Les données de l'EMUS aboutissent à la conclusion pour le Sénégal que les ruraux émigrent plus vers le milieu rural et les citadins plus vers les villes. L'essentiel des migrants vers la région de Diourbel s'installent à Touba. Ils proviennent pour 40,7 % de la région de Louga, pour 29,1 % de celle de Thiès, pour 10,5 % de celle de Fatick et pour 9 % de celle de Dakar selon l'EMUS. Ces chiffres confirment les résultats du recensement de 1988. Pour ceux-ci, 50 % des migrants nés hors de la région de Diourbel sont des natifs de la région de Louga. Mais dans cette région, ce sont surtout les départements de Kébémér et de Louga qui fournissent l'essentiel des migrants : 17 % de la population toubienne de 1988 y est née. L'explication semble toute simple : le département de Kébémér englobe Darou Mousty, autre important centre mouride (13 000 habitants en 1988) situé à 30 kilomètres au nord de Touba. Fondé en 1912 par un frère cadet et homme de confiance de Cheikh Ahmadou Bamba (Mame Thierno), il était devenu une escale arachidière très dynamique et un des points du triangle mouride décrit par Pélissier comme étant le « berceau du mouridisme ». Mais l'urbanisation toubienne a stoppé sa croissance et attiré une partie de sa population. Par ailleurs, Darou Mousty est la capitale de la région rurale située sur les confins du Cayor et du Djolof et issue de la création par une des branches lignagères maraboutiques de 130 villages et 28 *daara*⁶ dans les années de dissémination de la confrérie. L'arrondissement de Darou Mousty, structure administrative qui regroupe la plupart de ces localités, était peuplé en 1988 de près de 60 000 habitants. 11 % des Toubiens sont nés dans cette zone située aujourd'hui essentiellement dans le département de Kébémér qui est le deuxième lieu de naissance des Toubiens après celui de Mbacké. Ce département se distingue également par la part des migrants internationaux qui dans leurs investissements immobiliers choisissent d'aller s'installer à Touba au détriment de leurs villages d'origine. Le département de Louga, qui est le lieu de naissance

6. Ces informations sont fournies par P. Pélissier, *Les Paysans du Sénégal...*, op. cit., pp. 304-305.

de 5,1 % des Toubiens et qui se classe quatrième, tient également une place importante dans ce type de migration (village d'origine-étranger-Touba). Il est constitué par une partie de cette région rurale tout en abritant le chef-lieu de la région administrative de Louga.

La part de la région de Thiès dans le lot des Toubiens nés en dehors de la région de Dioubel est de 25 % environ selon les données du recensement de 1988. Comme pour le département de Kébémér, les migrants proviennent essentiellement d'anciennes zones de forte implantation mouride durant la période de territorialisation extensive de la confrérie. 60 % d'entre eux proviennent du département de Tivaouane, notamment de l'ancienne région du Mbâcol, sur laquelle l'emprise mouride est très forte avant et après ce que Pélissier appelle « la marche vers l'est ». Plusieurs lignages et matrilignages de *cheikh* mourides en sont originaires : c'est notamment le cas des Diakhaté, toponyme le plus représenté parmi les épouses de Cheikh Ahmadou Bamba qui ont donné naissance à sa lignée filiale.

Si la région de Fatick fournit plus de 10 % de ses immigrants à la région de Diourbel, elle le doit à la migration en provenance du département de Gossas vers Touba. Ce département est composé de régions de forte implantation mouride, notamment les localités de Colobane, Mbar, Sadio et Taïf⁷, anciens *daara* fondés par la famille du premier khalife de la confrérie au début de « la marche vers l'est ». 2,6 % de la population toubienne était ainsi née dans ce département en 1988 selon le recensement.

Par ailleurs, l'intérêt des données de 1988 réside également dans le fait qu'elles permettent d'établir l'articulation entre l'origine des migrants et leur quartier d'installation. Si les deux quartiers les plus peuplés (Darou Khoudoss et Touba-Mosquée) reçoivent la grande majorité des migrants par le mécanisme du regroupement familial, parental ou encore du fait de la proximité de la majorité des autres Toubiens et des services urbains, l'installation du migrant est également déterminée par son affiliation lignagère ou maraboutique ainsi que par les opportunités foncières offertes par la ville dans la période d'installation. Des exemples de relations fortes entre certains départements et le quartier habité peuvent être trouvés et expliqués. Ainsi, d'après le recensement de 1988, le cinquième de la population de Madiyana est né dans le département de Tivaouane d'où est originaire la mère du marabout qui s'identifie à ce quartier : les « parents » du marabout sont également ses disciples ; en outre, 10 % des habitants de Keur Niang sont natifs du département de Kaffrine qui est depuis près d'un siècle la zone de prédilection et de prosélytisme du lignage qui contrôle le quartier. Ces deux exemples, qui ne sont pas les seuls, mettent en exergue l'importance de l'agglutination autour du marabout dans les choix de quartier. Par contre, les

7. Ces quatre localités sont aujourd'hui d'importants chefs-lieux de la Communauté rurale.

quartiers tels que Darou Khoudoss, Touba-Mosquée, Darou Miname 2 et Khaïra se particularisent par la diversité des origines de migrants. Il semble que l'attachement au lignage y a été moins déterminant que les opportunités d'acquisition foncière.

Si l'on considère la question à partir des départements de naissance des Toubiens, ceux de Dakar, de Mbacké, de Kébémér et de Louga répartissent mieux leurs migrants dans les différents quartiers toubiens. Cela reflète soit l'importance de la population née dans ces départements, soit la diversité des stratégies d'insertion mises en œuvre.

En définitive, les parts respectives de natifs des départements très ruraux de Bambey et Diourbel dans la population toubienne (3,1 % et 4,4 %) comme celles de Gossas, Tivaouane, Kébémér et Louga consolident l'hypothèse de base selon laquelle ce sont les régions rurales mourides conquises durant la phase de territorialisation de la confrérie qui se dépeuplent progressivement pour peupler la ville⁸. Même si les centres urbains de ces régions ainsi que Dakar y ont également leur part, l'émigration rurale est largement prédominante. D'autres indicateurs sur lesquels je reviendrai (type d'occupation, niveau d'instruction) vont dans le même sens. L'idée de « reflux » des mourides vers Touba trouve ainsi toute sa justification même s'il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'un aller-retour individuel, mais d'un retour de membres de la confrérie dont les parents avaient participé aux migrations pionnières, ou encore de mourides dont les régions d'origine se sont converties au mouridisme depuis plusieurs générations.

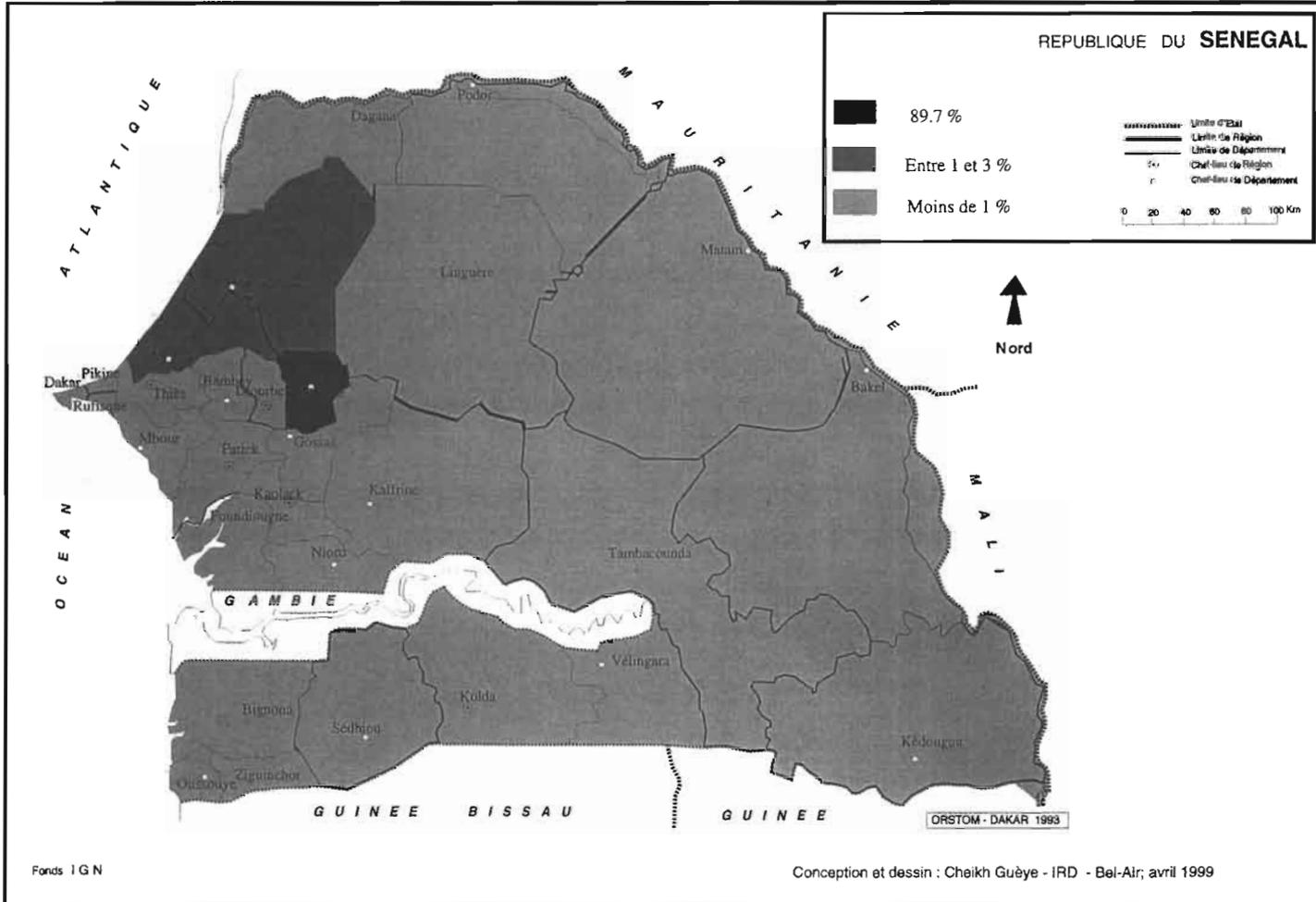
Les Toubiens : emboîtement de trajectoires migratoires singulières
(voir figure 28)

Paradoxalement, « la résidence des Toubiens il y a cinq ans » reflète moins l'ampleur de la migration mouride et son caractère récent que les « lieux de naissance ». En effet, d'après le recensement de 1988, 89,7 % des Toubiens habitaient déjà le département de Mbacké cinq ans avant. Ce chiffre peut avoir une double signification : soit l'émigration vers Touba a été relativement faible entre 1983 et 1988, ce qui est improbable étant donnée la croissance démographique de la ville dans cette période selon toutes les données disponibles ; soit les migrants sont des ressortissants de la ville de Mbacké et des villages-satellites de l'arrière-pays toubien qui ont rejoint la ville.

Plus de 10 % de la population toubienne est quand même venue d'autres départements entre 1983 et 1988. Mais c'est en considérant la part de

8. Même s'il faut noter qu'il ne suffit pas de naître en milieu rural pour être considéré comme un rural. La suite de l'analyse sera plus explicite autour de cette idée.

Figure 28. Départements de résidence des Toubiens en 1983



certaines départements dans ce pourcentage qu'on peut appréhender le caractère récent de l'immigration et un début d'intensification et de massification en provenance de localités de plus en plus éloignées et de plus en plus diverses. En effet, sur la totalité des Toubiens nés à Dakar, plus de 50 % sont arrivés il y a moins de cinq ans. Dakar est ainsi mis en perspective dans le retour des mourides vers leur capitale, sa part ne cessant de s'accroître depuis quelques années : 10,6 % des migrants natifs d'autres départements que Mbacké provenaient en 1988 de Dakar. Ce nouveau rôle de Dakar est intéressant à souligner. Il suggère peut-être l'émergence de nouveaux flux migratoires d'importance notable de Dakar vers ce qu'on pourrait appeler « l'autre capitale » et d'une remise en cause du schéma d'exode rural classique. Mais le type de migration qui implique Dakar est naturellement particulier. Il s'agit surtout d'une présence partielle dans les deux villes, la résidence secondaire et de pèlerinage se situant à Touba.

Parmi les flux récents ou qui connaissent une certaine recrudescence, le flux Diourbel-Touba est l'un des plus importants : 25 % des migrants nés à Diourbel sont arrivés entre 1983 et 1988. Mais ce sont surtout les départements de Kébémér, Tivaouane et Louga qui mettent en relief le caractère récent de l'émigration massive et continue vers Touba. Les trois quarts des Toubiens nés dans le département de Kébémér ont émigré à Touba entre 1983 et 1988 d'après le dernier recensement général. Dans cette même période, est arrivé le quart des migrants provenant du département de Tivaouane, et le cinquième des migrants nés à Louga et Gossas. C'est cette tendance qui s'est confirmée dans les dix dernières années.

Mais la question portant sur le lieu de résidence cinq années avant l'enquête donne un éclairage différent. Elle devrait informer sur l'importance des relais de la migration. En effet, pour un habitant de Touba, être natif d'une région ou d'un département donné ne signifie nullement que sa trajectoire migratoire vers la ville a été simple et directe. Ainsi, si 89,7 % de la population du département de Mbacké y habitait déjà en 1983, plus du tiers des habitants n'y sont pas nés. Évidemment, si l'on ne considérait que la ville de Touba elle-même, le pourcentage des immigrants serait plus élevé. Faut-il considérer Mbacké comme une étape de la migration vers Touba ou, dans une certaine mesure, comme une composante de l'espace symbolique toubien (lié à sa proximité géographique) qui du fait d'autres facteurs attire une partie des migrants à destination de Touba ? Sans anticiper sur l'analyse des motivations des migrations, je précise que la ville de Mbacké constituait encore en 1983 un pôle important de commerce et d'activités dont la concurrence avec Touba était encore assez vivante. Ses gares routières étaient plus actives que celles de Touba de même que son rôle dans la traite de l'arachide. En outre, la ville sainte et ses nombreuses interdictions, ses carences fonctionnelles des années quatre-vingt (sans structure de santé et avec des

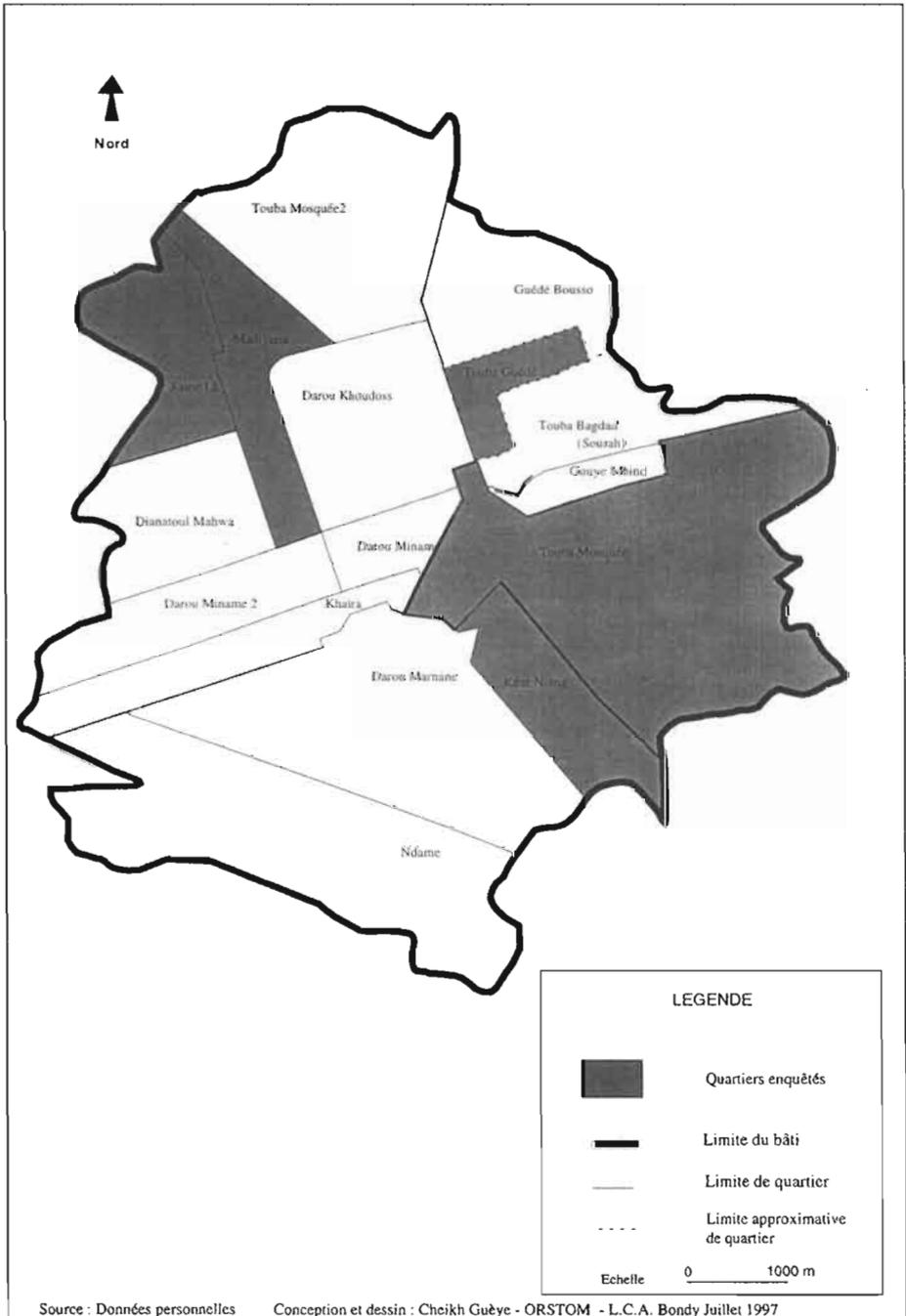
réseaux électriques, hydrauliques et d'assainissement très limités) ont favorisé l'installation dans la ville de Mbacké de nombreux mourides à la fois attirés par Touba et rebutés par lui. L'installation dans cette ville permettait en outre de se rapprocher de Touba, d'y faire des incursions autant que de besoin, lors des manifestations religieuses comme au quotidien.

Les autres étapes de la migration sont en milieu rural comme en milieu urbain, les localités du pays mouride, Dakar, les chefs-lieux régionaux, les petites villes. Les autres départements sont des foyers de départ de leurs natifs et des relais pour d'autres mourides. Mais les données concernant la « résidence il y a cinq ans » ne peuvent le dire avec précision. En outre, il semble qu'autant par son intensité que par ses formes et ses structures, la migration des mourides vers Touba ait connu des mutations considérables ces dix dernières années (après le dernier recensement général de 1988). Dès lors, le recours à des enquêtes plus récentes quoique moins exhaustives et moins représentatives comme l'EMUS de 1993 trouve un intérêt particulier. Elles donnent dans le cadre d'une approche quantitative des indications précieuses sur les tendances qui se dessinent entre 1988 et 1993. Ainsi, l'hypothèse de la forte migration des ruraux mourides vers Touba se consolide : 70,9 % des immigrants interrogés pendant l'enquête ont pour dernière zone de résidence le milieu rural contre 24,6 % arrivant du milieu urbain. Par ailleurs, l'EMUS montre que les migrants toubiens qui ont pour dernière région de résidence Louga et Thiès sont de plus en plus nombreux : 29,1 % pour Louga et 26,1 % pour Thiès.

Mes enquêtes personnelles dont les itinéraires de la migration constituent l'un des thèmes principaux confirment la prépondérance des zones d'émission que je viens de citer et permettent d'être plus explicite quant à l'origine rurale des chefs de concessions que j'ai choisis comme cibles. Cette enquête qui se veut qualitative exclut toute exploitation statistique des données et considère les trajectoires migratoires des chefs de concessions toubiens au cas par cas. Elle complète dans une certaine mesure l'EMUS en considérant l'histoire de vie du migrant et en allant au-delà des questions classiques et standardisées sur les lieux de naissance, la dernière résidence, la durée dans la résidence actuelle, qui peuvent laisser de côté les faits les plus intéressants. L'enquête a été menée deux ans après celle de l'EMUS, entre janvier 1995 et décembre 1996. Près de 200 questionnaires (de 55 questions) ont été passés dans cinq quartiers choisis selon des critères démographiques, politiques, géographiques et historiques, notamment la période d'intégration ou de création. Il s'agit de ceux de Touba-Mosquée, Keur Niang, Madiyana, Same, et Touba-Guédé (voir figure 29).

Touba-Mosquée est choisi pour avoir constitué le quartier qui a connu la croissance démographique et spatiale la plus importante depuis sa création. C'est un quartier qui s'étend du centre à la périphérie. Les enquêtes ont été

Figure 29
Touba : quartiers enquêtés



réalisées dans la zone intra-rocade pour être représentatives des comportements migratoires généralement observés dans les quartiers ayant constitué le premier noyau urbain, notamment Darou Khoudoss et Darou Miname. Ses chefs de concession sont souvent constitués de mourides du troisième âge (plus de 50 ans) et ont la particularité d'être installés avant 1974 après divers itinéraires migratoires, linéaires ou à étapes multiples. Ils ont souvent participé à la construction de la grande mosquée dans les années cinquante et n'ont fait que rejoindre définitivement ce qui était une maison de pèlerinage. La plupart d'entre eux sont des disciples du second khalife de la confrérie dont le règne a vu la naissance administrative et spatiale du quartier. Les exemples notés expriment à la fois l'unité et la diversité des trajectoires migratoires des habitants de Touba-Mosquée. Leur évocation peut être d'un certain intérêt pour la compréhension des processus migratoires et la prise en considération des particularités que porte chaque cas.

- Exemple 1 : A.D. est né en 1927 à Ndoulo. Retraité à l'âge de 53 ans après avoir exercé le métier de chauffeur, il a définitivement quitté Ndoulo en 1980 pour s'installer dans la maison qu'il avait acquise depuis 1963 après le premier lotissement de la ville.
- Exemple 2 : C. L. a plus de 80 ans (il ne le sait pas précisément). Né à Gobbi, village de la Communauté rurale de Keur Samba Kane (Arrondissement de Baba Garage, Département de Bambey), il était parti au cœur du bassin arachidier, notamment à Diout Nguel (Arrondissement de Malem Hoddar, Département de Kaffrine, Région de Kaolack) cultiver le champ de son marabout. C'est après le lotissement de 1963 que son marabout lui attribue une maison de pèlerinage qu'il rejoindra seulement en 1984 de manière définitive.
- Exemple 3 : M. T. a 86 ans. Né dans le village de Mbakhiss (Département de Kébémér), il ira très jeune à Saint-Louis puis retourne au Cayor (à Djemoul) avant de s'installer à Diourbel pour apprendre le métier de bijoutier propre à la caste à laquelle il appartient. Après plusieurs années, il rejoint des parents dans la banlieue dakaroise (Thiaroye) et y exerce son métier pendant vingt ans. C'est en 1971 qu'il pense devoir s'installer à Touba, « déterminé à y vivre et à y mourir ».
- Exemple 4 : né en 1929 à Pari Ndiaye et *taalibe* de Serigne Falilou, il a travaillé pour son marabout pendant vingt ans dans le *daara* de Touba Bogu avant de s'installer en 1969 à Touba-Mosquée après avoir un peu séjourné à Ndamé et à Ndamé Âtou (autres quartiers de Touba).
- Exemple 5 : S. N.D., 48 ans, raconte que ses défunts grand-père et père originaires du village de Pari Ndiaye (Mbâcol, Département de Tivaouane) ont tour à tour travaillé sur le chantier de la mosquée. Son père, particulièrement, était un « coffreur souvent employé par les Blancs » à Diourbel. Il

est même allé à Ségou (Mali) dans les années quarante pour y travailler. Mais lui est arrivé à Touba en 1960 de retour d'un *daara* de Serigne Falilou dont les membres étaient appelés à participer au chantier de la mosquée. Il ira s'installer à Dakar en 1975 puis s'expatriera en Côte d'Ivoire en 1976. C'est seulement en 1981 qu'il s'installera définitivement à Touba-Mosquée.

- Exemple 6 : né il y a quarante-neuf ans à Darou Rahmane (15 kilomètres au nord-ouest de Touba), C. D. est parti très jeune à l'aventure. Saint-Louis, puis la Mauritanie, ensuite Dakar, Le Caire, la Libye et la Grèce ont été ses principales étapes. De retour dans son village natal, il choisit de faire du commerce. Il s'installe à Mbacké pendant quelques mois avant de rejoindre sa parcelle issue du morcellement de la grande maison de son père décédé en 1980.
- Exemple 7 : Mb. MBacké est une femme âgée de 58 ans et née dans la ville du même toponyme. Elle est un lointaine descendante de l'arrière-grand-père de Cheikh Ahmadou Bamba qui a fondé Mbacké. Son ascendance est installée à Touba depuis deux générations. Elle a d'abord vécu dans le domicile du marabout de son mari avant de décider de s'installer dans une maison reçue par elle-même en héritage.
- Exemple 8 : F. Mbacké est le frère de Mb. Mbacké. Il est âgé de 70 ans environ et est également né à Mbacké. Il était déjà à Touba au moment du lancement du chantier de la grande mosquée par le premier khalife. Il fait partie des lignées de Mbacké-Mbacké n'ayant qu'un lien de parenté éloigné avec le fondateur de la confrérie et ne se réclamant d'aucune forme de sainteté. En réalité, il constitue avec sa sœur l'élément résiduel d'une ancienne implantation collective que l'urbanisation a bouleversée en faisant passer une rue au milieu de la concession familiale et en poussant certains membres à céder à la tentation de la revente.

Plusieurs autres cas qui se rapprochent plus ou moins de l'un ou de l'autre de ces exemples ont été observés. Mais il est surtout à souligner l'implantation de plus en plus fréquente ces dernières années dans ce quartier des migrants internationaux et des commerçants beaucoup plus jeunes et ayant une assise financière qui leur permet de diversifier et de complexifier les types d'itinéraires migratoires observés dans ce quartier de Touba. La proximité du centre à la fois sacré et politique ainsi que des marchés les plus actifs constitue le déterminant principal de l'émergence de ce nouveau modèle migratoire.

Au-delà des chefs de concessions sur lesquels s'est portée mon enquête, la « durée de résidence actuelle » des individus interrogés dans le cadre de l'EMUS montre pour Touba-Mosquée (Gare Bou Ndaw) une forte représentation des Toubiens qui se sont installés dans les périodes 1975-1979, 1979-

1983, et dans les années 1985, 1987, 1990 et 1991⁹. L'explication semble se trouver dans une phase d'immigration vers Gare Bou Ndaw correspondant à la phase de lotissement qui a intégré les villages périphériques les plus proches autour de 1975 et de 1982. Mes enquêtes personnelles et l'EMUS semblent ainsi complémentaires autant au niveau des périodes auxquelles elles se sont déroulées (1993 et 1995) que par leurs approches, les zones enquêtées et leurs résultats. La densification du peuplement et la diversification des origines sont surtout le fait des nouveaux espaces.

Madiyana a été choisi parce qu'il peut suffisamment représenter les quartiers nés *ex nihilo* et dans une certaine mesure les quartiers périphériques les plus récents. Les trajectoires migratoires de ses chefs de concessions reflètent surtout l'importance dans les dernières années d'une migration de mourides de différents âges qui après quelques étapes relativement courtes, rurales, semi-rurales, urbaines et plus souvent étrangères, aboutissent à Madiyana. La localisation géographique de la maison et la période d'installation permettent d'identifier deux phases pendant lesquelles les migrations ont été plus nombreuses. La première correspond à la naissance du quartier sur une petite bande adossée à une partie de la rocade ouest. Elle a été de moyenne intensité et a surtout concerné des membres de la famille du marabout qui contrôle le quartier ou alors ses *taalibe* de premier rang. L'exemple le plus intéressant est celui de M. D., 58 ans, né à Ndiagne (Département et Région de Louga) mais ayant émigré à la demande de son marabout du côté de Colobane (Département de Gossas, Région de Fatick) pour cultiver ses champs. C'est là qu'il constitua sa famille et où il vécut jusqu'en 1978. Durant le lotissement qui a donné naissance au quartier, le même marabout l'appelle en même temps que 16 de ses plus grands *taalibe* pour qu'ils inaugurent le peuplement du quartier qu'on venait de lui attribuer.

Un second exemple souligne dans la même mouvance l'importance de la part des habitants du département de Tivaouane à l'établissement du premier peuplement de la ville. S. G. a 63 ans et est né dans le village de Gouyar (arrondissement de Niakhène). Il n'est pas disciple du marabout de Madiyana. Mais c'est en exerçant ses talents de guérisseur et en vendant ses gris-gris à Touba que l'occasion lui est donnée en 1983 d'acquérir gratuitement une parcelle. Il décide alors de s'établir à Touba pour la saison morte et de ne retourner dans son village que pendant l'hivernage.

La « durée de résidence » des personnes interrogées par l'EMUS confirme que cette période a été importante dans le peuplement du quartier : 18,6 % des individus enquêtés sont arrivés dans la période 1978-1985. Le

9. L'enquête s'est déroulée à Gare Bou Ndaw, sous-quartier plus récent de Touba-Mosquée. Une enquête plus ancienne, celle du BCEOM de 1974, montre par ailleurs que 20 % des chefs de ménage de Touba-Mosquée sont arrivés avant 1957 et 36 % dans les dix dernières années.

type de migration de S. G. est sans doute le plus fréquent à Madiyana dans la première période de peuplement.

La seconde période est un vrai *rush* qui a fait passer la population de moins de 8 000 (d'après le recensement de 1988) à plus de 25 000 habitants (selon l'estimation de l'équipe de gestion du quartier en 1992). Ses composantes et leurs schémas migratoires sont plus divers comme le soulignent l'extrême diversité des formes de mise en valeur et la cohabitation de types d'habitat de différentes natures. L'enquête a été menée en priorité dans les extensions réalisées en 1988. Les exemples suivants montrent des trajectoires migratoires complexes impliquant des espaces nationaux comme internationaux, mais également des migrations simples et directes à partir des milieux ruraux, notamment des regroupements familiaux et villageois. Ce dernier type de migration éclaire beaucoup sur les modes d'insertion des Toubiens et sur leur absentéisme. En réalité, les jeunes adultes ruraux n'ont souvent qu'un pied dans la ville. Ils y pratiquent un petit commerce en saison sèche avant de retourner dans leurs terroirs où ils gardent encore des champs et une partie de la famille. Certains travaillent à Dakar ou dans d'autres villes du Sénégal et entretiennent entièrement leurs familles toubiennes. Les nouveaux chefs de concessions comptent également beaucoup de migrants internationaux installés en Italie.

- Exemple 1 : NG. G., né à Kabe Gaye (Arrondissement de Ndande, Département de Kébémér), a 41 ans seulement. Son arrivée à Touba reflète de manière subsidiaire un autre élément de la stratégie de peuplement de la ville : en plus des appels lancés en direction des mourides en général, le khalife, pour les pousser à émigrer, a souvent fait pression sur sa clientèle propre (ses *taalibe*) pour donner une identité et une personnalité au quartier de Madiyana qu'il a créé de toutes pièces pour donner du pouvoir foncier à son frère. C'est en 1985 que NG. G. quitte en même temps que plusieurs membres de sa famille, de son village et de sa contrée pour venir à Touba.
- Exemple 2 : D. D. n'a que 27 ans et est né à Thilmakha Mbâcol (Département de Tivaouane). Émigré à Dakar à l'âge de 19 ans et exerçant un modeste commerce ambulante, il a décidé en 1992 de s'établir parallèlement à Touba en y amenant ses deux frères cadets et ses vieux parents. Des cas comme le sien, de jeunes personnes ayant séjourné ou séjournant encore dans une autre ville mais établissant domicile à Touba, ont été rencontrés à maintes reprises.
- Exemple 3 : K. S., 38 ans, est né à Touré Ngueume (Arrondissement de Ndande, Département de Kébémér) d'où il partit il y a quinze ans pour aller s'installer en Mauritanie pour faire du commerce. C'est lors des « événements » qui ont secoué les relations entre le Sénégal et la Mauritanie qu'il est revenu à Touba, notamment à Guédé Bousso. La vente de sa maison lui

- a permis depuis lors de développer son activité commerciale et d'acquérir une nouvelle parcelle à Madiyana dans laquelle il vient de déménager depuis un mois (février 1996).
- Exemple 4 : B. Mb. est né en 1952 à Nékhé (Arrondissement de Mérina Dakhar, Département de Tivaouane) mais n'est pas *taalibe* du lignage qui contrôle le quartier. Ayant acquis une parcelle à Madiyana, il quitte Nékhé et émigre à Dakar pour y pratiquer le petit commerce ambulancier, tout en revenant cultiver en saison sèche. C'est seulement en 1993 qu'il décide de s'établir à Touba et d'y ouvrir une boutique. Celle-ci lui permet par ailleurs d'écouler une partie du mil et de l'arachide qu'il continue de cultiver dans son village d'origine à chaque saison des pluies.
 - Exemple 5 : M. Mb. est né à Ngueulik dans le Cayor il y a trente-huit ans. Appartenant à la caste des cordonniers (*ouïdé*), il partit à l'âge de 14 ans à Dakar pour apprendre le métier. Mais c'est dans le commerce qu'il trouve les ressources pour financer son voyage en Italie où il travaille comme ouvrier dans une fabrique depuis cinq ans. Venu en vacances pour l'hiver après avoir construit la parcelle que le marabout de son frère avait donnée à sa mère, il fait venir sa femme et la sœur de sa mère le 31 décembre 1993.
 - Exemple 6 : K. G. est une femme âgée de 55 ans qui vit chez son fils A. S. 34 ans, né à Mbacké Cadior (Département de Louga) et émigré en Italie après avoir été jusqu'à 20 ans chez son père établi à Darou Marnane (Département de Kébémér) où il était le gardien du forage. Après avoir acquis une parcelle en 1989 et confié la construction à un de ses oncles dakarois, il déménage en 1992 avec toute sa famille : sa mère devenue veuve, sa femme (19 ans), l'épouse de son frère, ses deux frères et ses trois sœurs.
 - Exemple 7 : S. Mb. est une femme de 25 ans née à Kaffrine. Elle est l'épouse de M. S., 40 ans, né également à Kaffrine. M. S. a exercé tour à tour les métiers de chauffeur et de commerçant, à Kaffrine, Dakar, et Ziguinchor avant de s'installer dans cette dernière ville depuis 1985. Ayant sous la pression de son frère aîné acquis une parcelle à Madiyana (leurs deux maisons sont contiguës), il décide en 1990 d'y transférer d'urgence sa famille qui vivait avec lui à Ziguinchor devant l'insécurité provoquée par la guerre en Casamance. Lui et son frère ont regroupé leurs épouses et leurs fils respectifs et sont absents presque toute l'année. Ils ne reviennent à Touba que pendant les fêtes religieuses musulmanes ou certaines manifestations importantes de la confrérie.
 - Exemple 8 : M. Nd. est né en 1939 à Ndoucoumane Ndiaye (Thilmakha, Département de Tivaouane, Région de Thiès). D'abord agriculteur, il a travaillé pendant plusieurs années à Thiès comme manœuvre dans les Travaux publics (routes) et aux Chemins de fer (pendant sept ans) tout en retournant cultiver à chaque hivernage. C'est son fils, émigré en Italie qui a

acquis une parcelle en 1990 et qui lui a demandé d'y déménager après l'avoir construit. Il s'est installé le 31 décembre 1994.

- Exemple 9 : L. S. a 22 ans et est né à Thilmakha (Département de Tivaouane, Région de Thiès). Il répond à la place de son frère, 44 ans, parti de cette localité à 31 ans pour aller chercher fortune à Dakar. Devenu commerçant par la force des choses à Thiaroye, il émigre à Gênes en Italie en 1985 après avoir acquis une parcelle à Madiyana dès 1982 et installé sa femme. La maison bien construite depuis abrite ses deux femmes, ses trois frères et leurs épouses ainsi que ses neveux.

Same est similaire à Madiyana à bien des égards. Les deux quartiers sont contigus mais Same est un village-satellite (à 3 kilomètres du centre) rejoint qui est aujourd'hui encore en pleine phase de peuplement dans le contexte d'urbanisation. Ici, point d'agglutination des disciples du lignage dans le quartier : le marabout n'a que très peu d'influence et Same n'était en réalité qu'un *daara* de culture qui a été de surcroît scindé en deux pour régler l'héritage du fondateur. Comme pour les autres quartiers, les formes et itinéraires de la migration de ses habitants se conforment à l'hypothèse générale d'un peuplement rural de la ville auquel se superposent de plus en plus des composantes urbaines, internationales mais surtout un schéma combinatoire intégrant ces différents milieux de manière successive. Les facilités foncières exceptionnelles offertes par les autorités locales pour peupler leur quartier et lui donner une personnalité au sein de la ville attirent nombre de migrants. Les ressortissants du Mbâcol (Département de Tivaouane, Région de Thiès) en ont également fait leur seconde zone de prédilection après Madiyana du fait de la proximité de ce dernier. À Same, la migration de proximité est également une composante importante de l'ensemble : des mourides des villages-satellites situés à l'ouest du quartier et n'étant pas encore rejoints par l'urbain sont nombreux parmi les arrivées les plus récentes.

Les enquêtes menées dans le premier noyau du quartier indiquent une certaine continuité avec les itinéraires migratoires observés pour Madiyana, même si l'intégration de Same est plus récente. Mais la différence fondamentale entre les deux quartiers est la quasi-absence à Same du principe d'agglutination des disciples du lignage qui contrôle le quartier. Si le peuplement de Madiyana a été le fait avant tout des disciples du lignage ou de ses membres, celui de Same a surtout fait appel à une migration individuelle de disciples mourides quelconques parmi lesquels des ressortissants du département de Tivaouane.

- Exemple 1 : M. D. a 40 ans et est originaire du village de Ndémène Diakhaté (Département de Tivaouane). C'est en 1972 qu'il quitta son

village pour s'installer à Mbour (Région de Thiès) où il pratique son petit commerce. Ce n'est qu'en 1989 qu'il décide de venir à Same où selon lui « il était plus facile d'avoir une parcelle ».

- Exemple 2 : B. N. a 68 ans. Il est né à Keur Ngalgou (Arrondissement de Ndindy). Il est à la retraite depuis 1984 après avoir exercé son métier de chauffeur à Saint-Louis et à Dakar. Il est venu à Same après y avoir construit en 1992 avec l'argent provenant de la vente de sa maison dakaroise.
- Exemple 3 : F. D. (81 ans) comme plusieurs chefs de concessions dont les exemples précédent, est également originaire du département de Tivaouane, notamment du village de Gouyar. Il a appris et exercé le métier de guérisseur dans deux villages de sa région (Léyabé et Darou Touré) avant d'aller à Dakar. Avec l'âge (à 64 ans), il retourne à Gouyar pendant cinq ans avant d'émigrer à Same en 1991.
- Exemple 4 : S. S. est à 90 ans, ce que j'appelle un retraité du système mouride d'encadrement rural. Né à Kanène (Arrondissement de Sagatta), il a travaillé toute sa vie dans les *daara* de son marabout appartenant au lignage de Darou Mousty (notamment à Darou Miname) avant d'émigrer à Same en 1987 où une parcelle lui avait été donnée. La maison est un véritable chantier avec de chaque côté des constructions appartenant à chacun de ses fils travaillant à Touba, à Dakar, et en Italie.
- Exemple 5 : S. G. a, à l'âge de 55 ans, décrit une trajectoire migratoire désormais classique chez les Toubiens. Alternant des activités agricoles et commerciales selon les saisons, il a fini par s'installer définitivement à Same après y avoir reçu une parcelle. Ses principales étapes migratoires sont Khéwar (CR de Missirah) où il est né, Mbacké et Touba où il est arrivé en 1989.

D'autres enquêtes ont été menées à l'ouest du village où le paysage est celui d'un front urbain récent qui reflète autant une migration rurale individuelle ou collective que des fausses situations d'urgence qui poussent les autorités du village à installer les migrants sur des terres non encore loties. Même si certains enquêtés sont plus des « chercheurs de parcelles » que des migrants, on a également souvent l'impression d'une ruée des ruraux et du transfert quasi complet de villages si l'on considère les liens de parenté ou la proximité résidentielle antérieure entre les migrants¹⁰. Mais la diversité des origines est encore largement de mise. Par ailleurs, beaucoup d'implantations à Same se révèlent être de fausses immigrations et des stratégies d'appropriation du sol urbain par des habitants installés dans d'autres quartiers toubiens.

10. Des villages comme Gouyar, Pari Ndiaye, Gueb Fall reviennent souvent dans les dernières résidences des chefs de concessions.

- Exemple 1 : Le père de S. S. (32 ans) est griot et battait le tam-tam pour son marabout devenu khalife général des *Baye Fall*. Né à Mboss (Arrondissement de Mbirkélane, Département de Kaffrine), S. S. quitte son village à l'âge de 7 ans en compagnie de son père qui venait s'installer chez le marabout à Mbacké. Après avoir passé trois ans dans la concession du khalife des *Baye Fall*, il est envoyé à Guinguinéo où il séjourne jusqu'à l'âge de 16 ans. C'est à ce moment qu'il part pour Dakar rejoindre des parents et travailler. Sa mère qui tenait à ce que ses trois fils aient des maisons à Touba cherche dès 1986 à acquérir des parcelles à cette fin. C'est l'une d'elle que S. S. a construit depuis 1986 mais n'y vient que pendant les grandes manifestations religieuses. Le reste du temps, il est à Dakar dans une chambre louée tandis que son frère aîné, son épouse, ses deux enfants et sa mère demeurent à Touba. Il dit par ailleurs, avoir acquis une parcelle au programme des Parcelles assainies de Malika pour construire une maison secondaire à Dakar. Ce qui en fait un cas assez rare. Généralement, c'est plutôt la maison toubienne qui constitue la résidence secondaire et non celle de Dakar.
- Exemple 2 : F. D. âgé de 35 ans est né à Ndioukh Fall (Arrondissement Mérina Ndakhar, Département de Tivaouane). Pratiquant l'agriculture dans son village jusqu'à l'âge de 18 ans, il part pour Dakar où il loue une chambre avec d'autres parents le temps d'apprendre à fabriquer des pots de fleur et des canaris. Après un séjour de deux ans à Banjul (Gambie) à partir de 1981, il retourne à Ndioukh pendant un an avant de venir s'installer à Same malgré l'opposition de ses proches du fait de l'état de sa femme (elle était enceinte de 9 mois).

Les cas les plus intéressants et qui singularisent réellement Same sont ceux des *khayma* (tentes, projets), installations provisoires initiées par les autorités du village sur des terres non encore loties. Ces populations viennent souvent des environs immédiats de Touba et de la région du Mbâcol (Département de Tivaouane) où plusieurs villages se sont complètement vidés non seulement de leurs populations mais également de leurs cases qui ont été transférées telles quelles à Same. Certains d'entre eux sont là depuis trois ans, mais dans leur majorité, leur installation ne date que de quelques semaines, voire quelques jours. Leurs trajectoires migratoires semblent toutefois assez classiques et conformes aux schémas dominant dans les autres quartiers. Mais si on y regarde de plus près, l'émigration à Same est souvent une stratégie d'appropriation de parcelles dont la cession est de plus en plus compliquée dans les autres quartiers. Des chefs de concessions toubiens habitant d'autres quartiers tentent d'y constituer des réserves pour leurs fils ou pour une éventuelle revente.

- Exemple 1 : l'exemple de Ng. S. est sans doute le plus intéressant : âgé de 56 ans et né à Dakar, il a connu une histoire de vie marquée par une forte mobilité géographique et professionnelle. Il a été tour à tour menuisier ébéniste¹¹, guérisseur, boulanger-pâtissier, à Dakar, Touba, Diourbel, Thiès, Kaolack, Tambacounda, Kédougou, Louga. Il a également travaillé pour l'opération Carte d'identité et a même été assesseur aux élections présidentielles de 1993 au deuxième bureau de Darou Marnane. C'est en 1990 qu'il quitte la maison de son père à Dakar et s'installe à Same pour dit-il « devenir enfin propriétaire », après avoir bénéficié de deux prêts successifs de chambres à Madiyana. Il construit sa parcelle depuis trois ans. La nouvelle implantation sur laquelle porte l'enquête est une tentative d'acquérir d'autres parcelles dans le même quartier en feignant d'arriver du milieu rural avec sa case¹² : « J'ai des fils qui n'ont pas la même mère, il est donc plus sûr de trouver plusieurs parcelles pour éviter des conflits dans le futur. C'est ce que j'essaie de faire. On attend que le lotissement soit fait, mais en attendant on paye l'impôt. » Sa femme et son fils de 18 ans ont également reçu provisoirement des parcelles dans cette zone des *khayma*. Un deuxième passage m'a permis de visiter l'autre parcelle qu'il construit désormais plus rapidement depuis qu'il a reçu sa part d'héritage après le décès de son père.
- Exemple 2 : l'exemple de G. Nd. (87 ans) va dans le même sens. Ayant quitté son village de Gade Gawane (Arrondissement de Ndindy), il s'était installé il y a cinq ans à Darou Khoudoss. Son arrivée à Same est en fait un faux exode rural : « J'ai quatre fils émigrés aux États-Unis. Ils ont acheté deux maisons, une première à Darou Khoudoss et une seconde à Madiyana. Toutes les deux sont construites, voici la clé de ma chambre à Darou Khoudoss. Mais comme j'ai une grande famille, je cherche une autre parcelle. C'est pour cela que je viens à Same où il suffit d'apporter une case pour recevoir une parcelle. »

Lors d'une visite en décembre 1998, le quartier des *khayma* de Same avait disparu, les migrants ayant reçu des attributions définitives sur des espaces nouvellement aménagés du quartier.

Keur Niang a été choisi pour représenter dans une certaine mesure les villages qui étaient les plus proches de Touba (contrairement à Same qui est à la périphérie) et qui sont devenus des quartiers de la ville après avoir été intégrés. Son peuplement qui s'est inscrit en trois temps sur trois espaces successifs est le fait de migrations aux itinéraires divers. Keur Niang est

-
11. Il se targue d'avoir travaillé pour Jean Collin, ancien second personnage de l'État et personnalité incontournable de la vie politique sénégalaise.
 12. Cette stratégie est rendue possible par la complicité du chef de village qui y voit son intérêt : celui de recevoir la taxe rurale sur laquelle il touche une ristourne.

presque aussi ancien que Touba, mais c'est en 1975 que le village, ancien *daara*, a été restructuré et réaligné pour le conformer par anticipation aux lotissements qui lui étaient destinés. Ces lotissements qui ont suivi en 1982 et 1986 ont étendu le quartier et assuré sa jonction avec le reste du tissu urbain. Mes enquêtes ont tenu compte de cette différenciation des espaces et des contextes. Dans l'espace qui constituait le village, plusieurs cas de figure se présentent. Tout d'abord, les descendants des *taalibe* qui ont suivi le marabout-fondateur du village lors de la fondation, ainsi que ceux du marabout lui-même. La restructuration a consisté à redistribuer les parcelles à cette première génération d'habitants et à leurs héritiers qui constituent l'essentiel des chefs de concessions du centre et de ses environs immédiats.

- Exemple 1 : Kh. N., né à Keur Niang il y a 49 ans, est le fils du khalife de quartier actuel. Il raconte que son père tenait une école coranique pendant qu'ils habitaient sur le *pentch*. En 1963, son père a décidé de prendre en charge tous les enfants du village ; et la maison s'avérant vite trop petite, il se mit à l'écart, à 100 mètres du centre vers le sud. En 1975, lors du lotissement, on a augmenté la taille de la concession et chacun des fils a pris une part de la grande maison et l'a construite.
- Exemple 2 : A. D. est âgé de 75 ans et est né à Lougoul dans la région de Darou Mousty. Il a passé toute sa vie dans l'entourage du marabout-fondateur et de sa descendance. C'est à l'âge de 7 ans qu'il a été confié par son père mourant à un des plus proches du saint local. À la mort de celui-ci, il passe entre d'autres mains, celles du khalife du lignage et depuis lors il est dans le quartier. C'est en 1976 après la restructuration qu'il a reçu une parcelle alors qu'il s'appêtait à construire un appartement dans le domicile khalifal. Cela fait donc plus de quarante ans qu'il est dans le village. Il s'y est marié et y a fondé une famille.
- Exemple 3 : D. S. a 43 ans et est né à Keur Niang où son grand-père était venu avec le fondateur dont il était l'un des plus disciples les plus proches. Ce chef de concession n'a pas fait pour autant toute sa vie à Keur Niang. Parti à 17 ans à Kaolack pour apprendre le métier de chauffeur, il s'établira dans plusieurs localités dont Mbour (deux ans) et Fatick (cinq ans) tout en maintenant des relations fortes avec son village d'origine. Il ne reviendra à Touba qu'en 1985 au moment où le quartier se peuplait de manière décisive. Aujourd'hui, il a construit sa part de la parcelle familiale donnée non loin du *pentch* mais reste très peu à Keur Niang du fait de ses nombreux déplacements vers Kaolack (il a un taxi brousse qui fait régulièrement le trajet Touba-Kaolack aller et retour).

Les chefs de concessions du centre ont souvent des histoires de vie qui se rapprochent de ces trois exemples. La localisation de la parcelle est souvent

déterminée par la période d'acquisition et par la relation ancienne entre la famille du chef de concession et celle qui contrôle le quartier. Mais avec l'urbanisation, l'immigration prend le pas sur l'autochtonie et la diversité sur l'agglutination clientéliste exclusive. L'émigration vers Keur Niang s'est accélérée et diversifiée, et les deux phases de lotissement qui ont étendu le quartier ont favorisé le *rush* généralisé des mourides de tous milieux et de toutes conditions ou coïncidé avec lui : ruraux, citadins, migrants internationaux, jeunes et moins jeunes aux itinéraires de plus en plus complexes. En cela, Keur Niang, premier ancien village rejoint est pris dans la même dynamique que les autres quartiers de la ville et cette dynamique touche tous ses espaces à des degrés divers.

- Exemple 1 : Mb. Nd. a 55 ans et est né à Ngokine (Arrondissement de Baba-Garage). Agriculteur, il avait également exercé le métier de tailleur et celui de commerçant dans d'autres villages, puis à Tambacounda, Matam, Dakar et Touba. Dans sa dernière résidence dakaroise appartenant à son oncle, il tenait un atelier de tailleur, mais cela ne pouvait continuer éternellement d'autant qu'il avait deux petites filles et un garçon à entretenir. Son émigration à Touba a été progressive et hésitante jusqu'en 1987, année pendant laquelle il a été forcé par la mort de son grand frère et la prise en charge de sa progéniture. Il s'est installé aux environs immédiats du centre grâce à l'appui du chef de village qui est son beau-frère.
- Exemple 2 : M. Nd est un disciple *Baye Fall* âgé de 59 ans qui a passé toute sa vie en « carrière », c'est-à-dire au service exclusif de son marabout dans ses champs et partout où il va. C'est en 1962 que son marabout lui recommande d'aller chercher une parcelle à Touba en le mettant en rapport avec le khalife de Keur Niang. En 1963, il y construit une case mais n'y séjourne qu'occasionnellement. Après avoir fait la navette entre Mbacké, domaine des *Baye Fall* et Keur Niang pendant vingt-neuf ans, il décide de s'installer définitivement en 1991.
- Exemple 3 : S. Mb. Mb. est de la caste des cordonniers. Il est né en 1930 à Touba. Son père fut un disciple du fondateur du quartier et lui est affilié à l'un de ses petits-fils. Il est devenu commerçant à Touba après avoir vécu à Kadd Balodji pendant quinze ans pour cultiver les champs du marabout. À la suite du lotissement de 1976, il lui est attribué une parcelle de 100 mètres sur 100 mètres en lieu et place de la maison qu'il occupait depuis 1964 aux abords du *pentch*.
- Exemple 4 : K. D. est née dans le Mbâcol (Département de Tivaouane), mais elle part à Dakar rejoindre son mari dès l'âge de 27 ans. Elle travaille par la suite comme restauratrice au port. En 1981, elle pense devoir préparer sa retraite et cherche une parcelle à Keur Niang. Elle la confie par

la suite à l'un de ses parents. Ce n'est qu'en 1993, à l'âge de 60 ans qu'elle s'installe à Keur Niang.

- Exemple 5 : M. Nd. est à 59 ans un chauffeur de bus à la retraite après avoir servi à la SOTRAC (Société des transports du Cap-Vert) entre 1973 et 1991. Il avait auparavant séjourné à Kayes entre 1949 et 1959 et à Saint-Louis jusqu'en 1970. Il avait complètement fait sa vie à Dakar, étant même devenu propriétaire aux HLM Las-Palmas (Guédiawaye). Mais M. Nd. qui est né à Keur Niang est revenu dans son village en 1992. Il occupe la parcelle attribuée à sa famille lors du premier lotissement en vertu de son affiliation ancienne avec le fondateur du quartier.
- Exemple 6 : S. D. est né à Diourbel il y a 43 ans. Tailleur à Dakar, il a par la suite émigré en Côte d'Ivoire, puis au Bénin, au Togo et au Nigeria. C'est seulement en 1984 qu'il part en Italie, notamment à Brescia où il est ouvrier dans une fabrique. Son immigration à Touba n'est que partielle : sa famille est à Dakar où il a également une maison. Sa maison de Keur Niang (centre) a été prêtée à son frère qui lui y a installé sa femme et ses deux enfants.
- Exemple 7 : M. C. Nd. a 90 ans et est né à Ndiégué Ndiaye (Arrondissement de Baba Garage). Il a été pendant très longtemps agriculteur tout en élevant des chameaux. Entre 25 et 35 ans, il également souvent séjourné dans la région de Touba. Il a ainsi participé à la construction de la mosquée et connu les conditions difficiles d'existence dans les années quarante et cinquante. Il occupe provisoirement une maison qui fait l'objet d'un conflit familial pour « se rapprocher de ses parents afin d'être aidé ».
- Exemple 8 : K. G est né à Ngar (Arrondissement de Darou Marnane, Département de Kébémér) en 1955. Agriculteur, il est également allé plusieurs fois à Richard Toll pour couper la canne à sucre tout en revenant dans son village. C'est en 1988 qu'il est venu s'installer chez son marabout à Keur Serigne Niane Diop. Un an après, il obtient une parcelle dans le dernier lotissement de Serigne Abdoul Ahad constituant une partie des extensions de Keur Niang (il dit avoir été le 14^e attributaire).
- Exemple 9 : l'itinéraire de Ng. F., 68 ans reflète un peu plus l'hypothèse du reflux des mourides à partir de leurs zones de conquêtes foncières. Né à Dalla Ngabou près de Mbacké, il est allé à Koupentoum (zone des Terres Neuves où émigrèrent les mourides à partir des années trente) très jeune dans un *daara* fondé par le marabout de son père. C'est là qu'il grandit en cultivant les champs. Arrivé en 1991 à Touba avec son cheval et sa charrette, il s'est installé à la périphérie de Keur Niang dans une parcelle attribuée deux ans avant à son grand frère. Le transport hippomobile en saison sèche et la culture de ses champs de Koupentoum en hivernage sont ses principales activités. Comme beaucoup de Toubiens, il alimente une migration saisonnière de grande envergure.

- Exemple 10 : F. Nd. n'a que 33 ans. Il est né à Touba-Mosquée. Après un séjour au *daara* de Nasrou fondé par Serigne Bassirou, il revient à Touba et émigre vers Dakar où il apprend le métier de « chauffeur ». En 1994, il vend la maison familiale avec l'aval de son père qui a perdu entre-temps ses deux épouses (décédées), et achète une parcelle. Mais avant la fin des constructions, son père lui-même meurt. Il devient ainsi un jeune chef de concession dont l'exemple montre l'ampleur des mobilités résidentielles internes, du centre à la périphérie.
- Exemple 11 : F. K est une femme peule de 60 ans née à Boulal dans le Djolof (Département de Linguère). Elle est vendeuse de lait et pratique pour cela un élevage relativement moyen de vaches et de chèvres. Elle venait à Touba en saison sèche pour y vendre du lait et un jour de 1965, elle s'est décidée à ne plus repartir. Elle accueille très souvent des parents peuls et vit avec sa fille.
- Exemple 12 : M. D. est également un chef de concession relativement jeune. Il n'a que 32 ans. Né à Ndalla (Arrondissement de Coki, Département de Louga), il avait émigré avec ses parents à Guerlé (à quelques kilomètres de Taïff) depuis l'âge de 8 ans. Devenu migrant à Côte, en Italie, il a demandé à son père de quitter Guerlé pour Touba après le décès de sa mère.
- Les périodes de peuplement les plus en vue pour Keur Niang correspondent à des phases d'après lotissement. Sur les 154 individus interrogés dans le cadre de l'EMUS à Keur Niang, plus du quart se sont installés dans le quartier depuis la période 1979-1986. Cette première vague a été suivie d'une seconde assez importante entre 1988 et 1990.

Touba Guédé a été choisi comme zone d'enquête pour saisir la réalité de tissus urbains anciens mais mis en place en dehors de la logique de regroupement dans le quartier du lignage auquel on est affilié. Même si le quartier se rénove encore plus qu'à Touba-Mosquée, les formes de la migration ne s'écartent pas réellement de ce qui a été observé dans les autres quartiers enquêtés. Il n'y a donc aucun intérêt à exposer de nouveaux exemples.

Le peuplement de la ville de Touba s'est essentiellement fait par apports extérieurs successifs. Cette identification de profils de migrants caractéristiques de chaque quartier est largement rendue possible par la jeunesse des quartiers ou de leur peuplement massif. L'analyse des itinéraires migratoires dans ces cinq quartiers assez représentatifs de l'espace toubien révèle une forte diversité des origines et des étapes. Le géographe décrypteur et décodeur de paysages se penche un peu plus sur une succession d'espaces limités et s'enrichit d'approches sociologiques pour gagner en compréhension et en opérationnalité. Les étapes migratoires sont souvent multiples et comptent des milieux ruraux comme des milieux urbains, des grandes

villes comme des petites villes. Une enquête plus approfondie ou un recensement général peuvent permettre de voir dans quelle proportion, ce qui n'a pas été l'objectif de ce travail. L'émigration est souvent partielle et les allers-retours saisonniers ou à l'occasion des manifestations religieuses sont très nombreux. Mais peut-on même parler d'« étapes » migratoires comme si par chacune d'elles, c'est l'émigration vers Touba qui est préparée ? En réalité, les étapes sont des composantes de stratégies d'insertion (de survie ?) économique, sociale, résidentielle ayant réussi ou échoué, et qui aboutissent dans un cas comme dans l'autre à une installation totale ou partielle, définitive ou temporairement limitée à Touba. L'exposé des exemples permet une bonne lecture des mécanismes d'intégration de la ville de Touba dans les schémas migratoires des Sénégalais en général et des mourides en particulier. La population est très mobile et les chefs de concessions très absentéistes. La récurrence de certains villages et localités comme lieux d'origine des chefs de concessions présents dans les espaces périphériques comme ceux de Same et Madiyana, laisse penser que certains d'entre eux se sont vidés entièrement de leurs populations : Gouyar et Pari Ndiaye (Arrondissement de Niakhène, Département de Tivaouane) par exemple. Par ailleurs, il semble qu'il existe dans une certaine mesure des articulations entre l'origine des migrants et les quartiers où ils s'installent. La logique clientéliste a été ainsi spatialisée par cette forme de peuplement, même si ce schéma s'efface rapidement. Les migrants de la région de Louga qui alimentent majoritairement les flux actuels choisissent la périphérie en rapport avec les disponibilités foncières récentes et sous l'effet du regroupement familial et villageois. L'implantation est progressive. L'intégration de Touba dans les schémas migratoires a toujours été de mise mais l'urbanisation toubienne correspond à son amplification et à sa systématisation. Cette conclusion que permettent mes enquêtes était déjà esquissée avec les données du recensement de 1988. La population de Touba ayant sans doute doublé depuis 1988, il sera intéressant de la confirmer lors du prochain recensement.

En définitive, l'origine des migrants et leurs itinéraires rendent compte de leurs identités, de leurs appartenances et des véritables motivations qui les poussent à s'installer à Touba.

Déterminants de la migration vers Touba

La migration est, par définition, issue d'une relation dialectique entre la pression des lieux d'émigration, l'attractivité des zones d'immigration et une certaine dose de subjectivisme portant sur le moment, le moyen et la forme d'émigration. Les déterminants de la migration sont donc toujours combinés,

complexes et difficiles à cerner. Dans le cas des Toubiens, ils sont tous soutenus par le fort sentiment identitaire qui habite les consciences des disciples mourides de tous les horizons. Si l'attachement à son marabout, ou plus généralement au fondateur de Touba, a souvent pesé de manière déterminante sur la décision de venir à Touba, de nombreuses autres raisons, avouées ou non, entrent en jeu. À la représentation idéaliste et symbolique suscitée par les écrits de Cheikh Ahmadou Bamba et les croyances de toutes sortes au sujet de la ville, s'ajoutent ainsi les nombreuses opportunités résidentielles et économiques offertes par la constitution d'un véritable centre urbain représentant un marché de consommation important, polarisant un large territoire et animé par une activité commerciale débordante. Les paysans mourides, frappés de plein fouet par la crise agricole et la sécheresse, trouvent refuge saisonnièrement ou en permanence à Touba pour également intégrer les réseaux de solidarité parentale et villageoise ainsi que les filières de redistribution des masses d'argent amassées par les marabouts de par leurs propres affaires et à travers les dons des milliers de disciples.

Sentiment identitaire : fondements et implications

Touba bénéficie d'une représentation idéaliste qui en a fait pour la plupart des mourides la manifestation terrestre et actuelle et le réceptacle des « grâces accordées par Dieu à Serigne Touba ». L'enterrement à Touba d'un *taalibe* décédé est synonyme pour lui de rédemption et d'accès au paradis. De même, habiter à Touba signifie pour les mourides participer à la construction de la ville fondée par Cheikh Ahmadou Bamba « pour rendre grâce à Dieu ». Cette représentation que se font les mourides de la ville sainte, de son sol, de son cimetière, de ses limites, semble être le gage de l'intérêt des disciples pour Touba. Elle a des fondements écrits, oraux et symboliques et peut être considérée comme une sorte de doctrine qui constitue l'esprit même de Touba et sous-tend son système de valeurs et d'éthique.

Le style de *Matlaboul Fawzaïni*, fait la plupart du temps d'adjurations successives sur le devenir de sa fondation, montre ainsi que le fondateur avait une connaissance claire de ce qu'il voulait que Touba soit. La « sécurité » qui était une véritable obsession à l'époque, la « rédemption », « le bénéfice charismatique du pèlerinage (à La Mecque) », la « miséricorde », sont promis aux Toubiens par Cheikh Ahmadou Bamba dès l'acte fondateur de la ville. Si l'on considère la vénération que les mourides portent à leur saint, on imagine la force avec laquelle ils croient à ses promesses. Le premier fondement du sentiment identitaire est sans doute le texte de *Matlaboul Fawzaïni*. Si le rêve de ville avait un nom autre que Touba, ce serait *Matlaboul Fawzaïni*. Le khalife donne aujourd'hui ce nom à toute

action ou idée qui se rapporte au développement de Touba, donc à la réalisation des promesses.

En dehors de cet ouvrage, des témoignages multiples rapportent des déclarations et prédictions très optimistes de Cheikh Ahmadou Bamba sur sa ville, sur son sol, sur son avenir. Celles-ci alimentent également toute la construction identitaire et ses fondements mystiques. Le sentiment identitaire a ainsi des fondements réels mais il constitue lui-même la toile de fond de toutes les déterminations particulières qui font émigrer vers Touba. L'émigration presque exclusivement mouride vers Touba est un argument de poids qui revient ici étayer la force du lien des mourides avec la ville. Les enquêtes à partir de questionnaires posant vaguement la question des causes de la migration vers Touba reçoivent des réponses relativement uniformisées. De prime abord, les Toubiens avancent difficilement des raisons autres que religieuses, notamment l'attachement à son marabout, la vénération de Cheikh Ahmadou Bamba, la réponse à l'appel du khalife, la volonté de vivre avec l'ensemble des mourides, etc. Dans tous les quartiers enquêtés, ce type de réponse revient inlassablement. Touba est attractif avant tout parce qu'il est porteur d'un idéal largement partagé par les différentes composantes de la confrérie mouride. Le sentiment religieux n'est cependant pas uniforme. Certains témoignent à travers leur venue à Touba d'un attachement à leur marabout et à ses choix les concernant, d'autres sont venus pour ce qu'on a dit sur la ville, sur le fait d'être enterré sur son sol ou d'y habiter, sur son avenir, tandis que pour d'autres, il s'agit d'un « appel » de Cheikh Ahmadou Bamba qui choisit ses « voisins » qu'il couve et protège. Certains disent également être venus « pour mourir à côté de leur Cheikh pour ressusciter avec lui le jour du jugement dernier ». Mais il serait réducteur de croire que la migration à Touba n'a que des motivations religieuses. Dès qu'on essaie d'approfondir en marge de l'enquête par questionnaire, on se rend compte que d'autres paramètres sont entrés en ligne de compte.

Attractivité de Touba : diversification des atouts

La relation de cause à effet établie entre le niveau de développement économique et la migration fait que les régions offrant le plus de possibilités d'emplois sont naturellement plus attractives que celles qui le sont moins. Ce principe général s'applique mal à Touba où toutes les migrations, quelles que soient leurs causes directes et présentes, sont sous-tendues par un sentiment religieux. Le développement inégal des régions joue un rôle prépondérant dans l'explication du phénomène migratoire. Mais, outre la recherche d'emploi, il semble que c'est la possibilité d'acquérir des parcelles d'habitation et la situation généralement contraignante des zones de départ qui constituent les déterminants principaux de la migration vers Touba. Mais

cette émigration est également à lier au contexte économique général du Sénégal, l'urbanisation toubienne et l'échec de ce que Amady Aly Dieng appelle le « modèle postcolonial de développement (1960-1980)¹³ » étant concomitants.

Le contexte économique sénégalais du peuplement de la ville :
une cause objective

Lors de la proclamation de l'indépendance et au moment où Touba amorce sa véritable urbanisation avec l'achèvement de la mosquée et le premier lotissement, le Sénégal est un petit pays aux ressources naturelles relativement faibles et avec un système économique essentiellement extraverti. Son défi de baser une croissance économique durable sur le modèle néocolonial extraverti et la culture de l'arachide s'avère très vite compromis du fait de l'augmentation incontrôlée des importations et la baisse de la production agricole. L'économiste Amady Aly Dieng reprend l'analyse de Gilles Duruflé¹⁴ :

« De 1968 à 1974, l'économie sénégalaise a connu de très grandes difficultés. À la suite de la suppression des prix de l'arachide subventionnés par la France, on enregistre une chute brutale du revenu monétaire paysan et une baisse sensible du revenu moyen urbain par tête... Les années 1974-1977 sont (par contre) favorables au Sénégal qui voit croître rapidement ses recettes d'exportation à la suite de la forte augmentation des prix du phosphate et de l'arachide. Cette période favorable sera mise à profit par le gouvernement pour relever le SMIG, le prix d'achat de l'arachide au producteur et les traitements de la fonction publique... De 1978 à 1980, la situation se retourne et la crise économique est ouverte (et se pérennise)¹⁵. »

La politique d'ajustement et de stabilisation de la structure macro-économique est lancée avec son corollaire de nouvelles politiques ayant pour but le désengagement de l'État : « moins d'État, mieux d'État », selon la formule reprise par le président Abdou Diouf. Les revenus réels du monde paysan plongent et le financement des investissements devient essentiellement le fait d'un endettement extérieur massif. La crise touche autant les couches rurales ballottés par la baisse des cours mondiaux de l'arachide et les

13. A.A. Dieng, « Le Sénégal au-delà de l'ajustement structurel : pour une stratégie de développement fondée sur des forces populaires », *Africa Development*, vol. XXI, n° 2 et 3, 1996, p. 43.

14. G. Duruflé, *L'ajustement structurel en Afrique (Sénégal, Côte d'Ivoire, Madagascar)*, Paris, Karthala, 1988.

15. A.A. Dieng, « Le Sénégal au-delà de l'ajustement structurel... », art. cit., p. 44.

graves sécheresses successives, que les citadins de plus en plus paupérisés. L'urbanisation sans industrialisation rend Dakar et les grandes villes de plus en plus répulsives tandis que le bassin arachidier vieillit rapidement et voit ses forces vives émigrer de plus en plus vers Dakar et vers l'extérieur. Entre 1960 et 1990, la crise du monde rural et des villes n'a ainsi cessé de s'accroître, mais paradoxalement, c'est dans cette période que l'urbanisation toubienne s'est accélérée et emballée avec des lotissements et des infrastructures tous azimuts, ainsi qu'un peuplement massif. Plus récemment, la dévaluation du franc CFA en 1994 s'est traduite pour les populations urbaines par une augmentation sensible des prix des matériaux de construction en plus de la contraction de leur pouvoir d'achat, qui a été d'autant plus sensible que les prix des denrées alimentaires, qui représentent plus de 50 % des dépenses des ménages, ont connu les hausses les plus fortes.

En outre, le chômage s'accroît. L'emploi permanent dans le secteur formel, privé et public qui avait fortement baissé depuis 1986 à la suite des compressions de personnel dans la fonction publique et des fermetures d'entreprises, a accusé une nouvelle baisse depuis 1994. Le secteur informel essentiellement tenu par les mourides est par contre en extension. Il réaliserait près de 60 % du PIB (produit intérieur brut) et emploierait environ 640 000 personnes dont 45 % à Dakar. Même si les emplois offerts sont précaires, l'informel constitue une soupape de sécurité en termes de garantie d'emploi, de revenus, et donc joue un rôle important de régulation sociale¹⁶.

En zone rurale, la hausse des prix au producteur semble avoir beaucoup plus profité aux agriculteurs tournés vers l'arachide et le coton. Mais la hausse du prix des intrants et des semences à laquelle s'ajoutent une pluviométrie irrégulière, un glissement des isohyètes vers le sud, la baisse de la fertilité des sols, l'abandon de la politique d'encadrement des paysans (responsabilisation) et le découragement des producteurs, entraînent une baisse des rendements et la production d'arachide n'arrivait même plus à 500 000 tonnes en 1997. L'approvisionnement des huileries qui constituent le moteur de l'économie nationale n'est même plus assuré avec la fuite de la production vers Touba, et de là vers la Gambie et la Mauritanie, et ce que l'étude de Claude Freud¹⁷ *et al.* appelle la « grève » des producteurs qui se replie vers les cultures vivrières. Le bassin arachidier qui correspond dans une certaine mesure au territoire mouride a naturellement plus subi les effets de la crise.

16. La plupart de ces informations sont tirées du dossier spécial sur le Sénégal figurant dans le numéro d'avril 1997 de la revue *Marchés tropicaux*, p. 6.

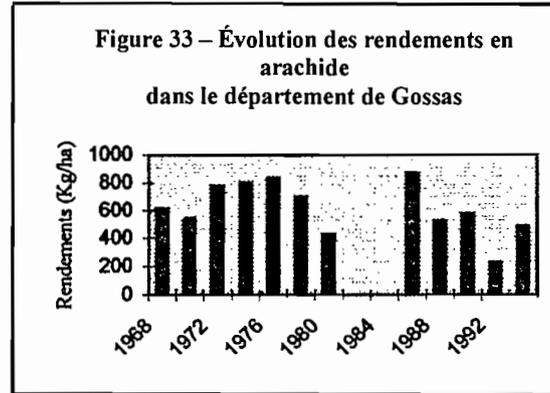
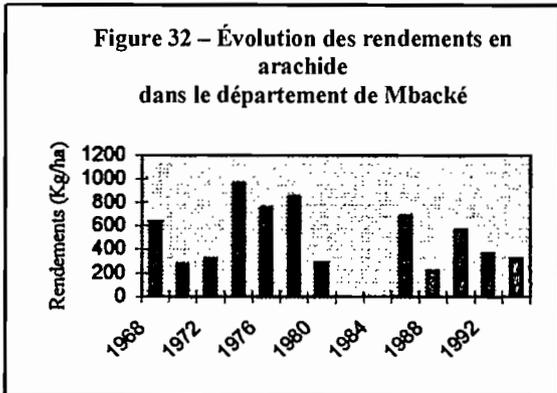
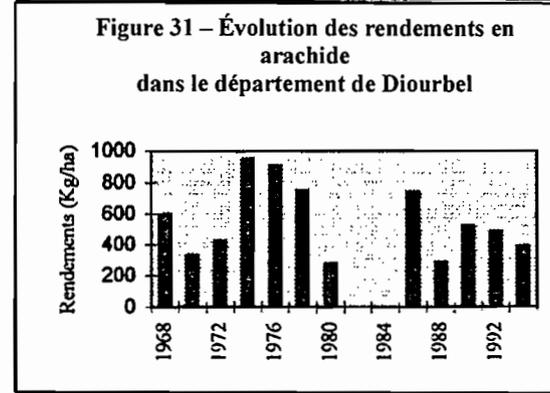
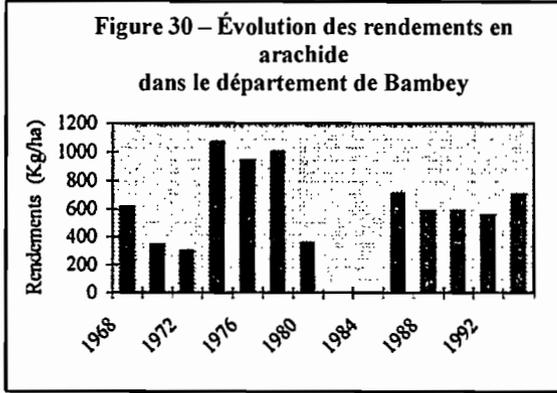
17. C. Freud, E.H. Freud, J. Richard et P. Thévenin, *L'Arachide au Sénégal, un moteur en panne*, Karthala, CIRAD, 1997, 166 p.

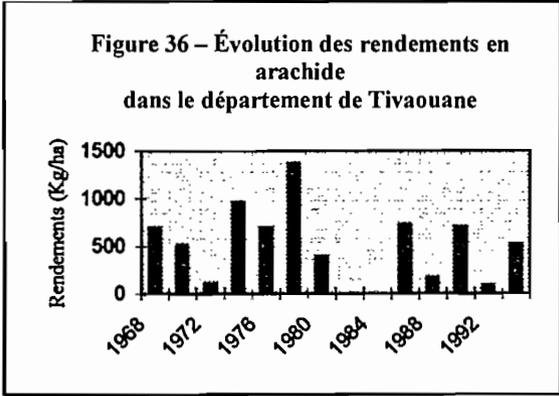
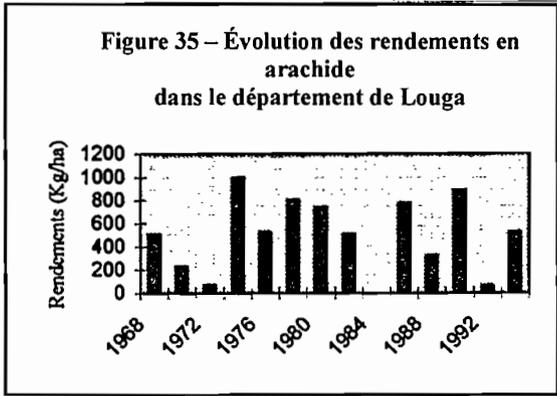
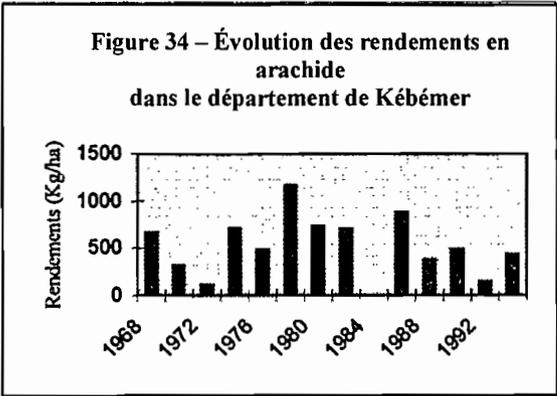
La crise des zones de départ rurales rend Touba attractif

Touba est attractif avant tout par rapport aux zones rurales émettrices. D'où la nécessité de s'interroger sur les contraintes liées à l'agriculture propres à ces zones, et qui ont poussé des milliers de ruraux à aller s'installer définitivement ou durant la saison sèche à Touba et ailleurs¹⁸. Les départements de Kébémér, Louga, Bambey, Diourbel, Mbacké, Tivaouane et Gossas fournissant l'essentiel des migrants vers Touba, doivent faire l'objet d'une analyse plus approfondie, montrant les raisons pour lesquelles les populations y sont plus déstabilisées et contraintes à l'émigration de survie. En effet, tous ces départements peuvent être considérés comme sinistrés, et la crise est d'abord celle des rendements qui font intervenir plusieurs paramètres conjugués¹⁹. Les moyennes de ces rendements expriment cet état de fait (555,5 pour Diourbel, 517 pour Mbacké, 551,3 pour Kébémér, 533 pour Louga, 576,8 pour Tivaouane) même si Gossas et Bambey se démarquent un tout petit peu avec respectivement 612,4 et 646,4 du fait de la situation en latitude plus favorable de l'un et de conditions pédologiques particulières de l'autre. Ce sont cependant les courbes des histogrammes (voir figures 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36) qui rendent le mieux compte de l'évolution des rendements des départements d'origine des Toubiens et de la situation de destabilisation qui est son corollaire. Ces courbes reflètent toutes la succession des années de sécheresse entre 1968 et 1973 puis dans la période 1982-1984 et 1991-1994 (voir figure 37 de la translation des isohyètes). Des déficits pluviométriques prononcés de 40 à 60 % et de 30 à 35 % par rapport à la normale sont observés respectivement dans la moitié nord et dans la moitié sud, et se conjuguent à la pression foncière accrue et aux effets de la nouvelle politique agricole lancée en 1985, désengageant l'État et supprimant sa politique d'encadrement et de prêts de semence²⁰. Les rendements dans ces départements sont devenus fluctuants et incertains et il n'est donc pas étonnant que ces périodes correspondent aux flux les plus importants vers la ville de Touba²¹.

-
18. Notamment Dakar dans les années soixante-dix et quatre-vingt, et l'étranger dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix.
 19. On pouvait également évoquer la crise sous l'angle du déficit alimentaire.
 20. La hausse des rendements observés entre 1974 et 1976 est due à un mieux pluviométrique et surtout à l'augmentation sensible du prix au producteur décidé par l'État à la faveur de la hausse du prix du phosphate et de l'arachide sur le marché mondial.
 21. En 1988, près de 90 % de la population toubienne était déjà présent à Touba cinq ans auparavant.

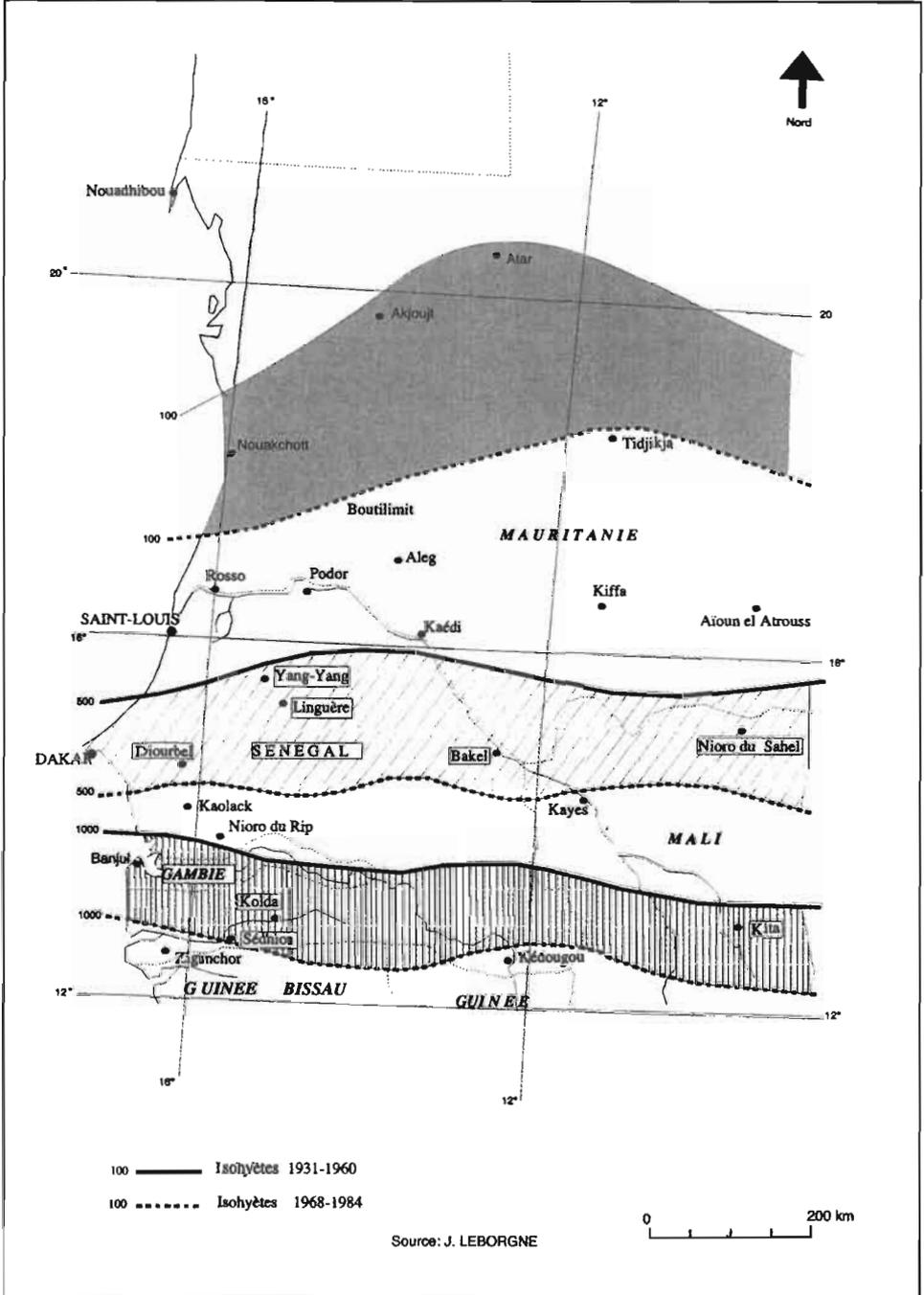
Figures 30 à 36
Évolution des rendements en arachide dans les zones de départ des Toubiens





Source : Ministère de l'Agriculture, Sénégal, mars 1995.

Figure 37
Translation des isohyètes au Sénégal



Source: J. LEBORGNE

Touba : une alternative résidentielle, économique et sociale viable par rapport aux zones de départ

Touba est dans un certain sens un défi à l'urbanisation coloniale et étatique du fait tout d'abord de sa position géographique à l'intérieur des terres, mais aussi de l'absence à la base de son développement d'un choix étatique ou d'une décision politique créatrice. Mais il est devenu depuis les années soixante-dix une alternative intéressante pour les migrants mourides, attirés par les villes, espaces économiques et commerciaux où leur dynamisme est devenu légendaire. Le cycle de sécheresse qui a commencé en 1968 a, comme pour Dakar, favorisé un exode rural relativement intense vers la ville religieuse qui offrait depuis quelques années des opportunités d'emplois de plus en plus nombreuses. En effet, du fait de la croissance démographique, Touba devient une place commerciale pour les produits de consommation courante, polarisant son arrière-pays rural dont il constitue le grenier. Le marché de *Gare Bou Ndaw* situé à une centaine de mètres à l'est de la mosquée s'est étendu au point de rejoindre celui de *Ocass* vers le sud, pour pouvoir stocker les tonnes d'arachide et de céréales achetées par les commerçants toubiens dans les campagnes du bassin arachidier entre Kaolack et la zone des anciennes Terres Neuves. Un chapelet de grands magasins ainsi que plusieurs maisons permettent alors de jouer avec les prix et les saisons, les meilleurs moments de vente étant la période de soudure entre avril et août et celle du grand pèlerinage pendant lequel plus d'un million de personnes doivent être nourries pendant trois jours. La région du fleuve (vers Bakel), la Mauritanie et la Gambie sont également des zones de vente importantes.

Mais c'est surtout la contrebande qui est le levier principal de la transformation de la ville religieuse en pôle économique et financier fort. En réalité, c'est une partie des fortunes acquises par celle-ci dans les années passées qui sont recyclées dans la spéculation de l'arachide et des céréales. En effet, cette activité de contrebande impliquant des réseaux transnationaux a profité du statut d'exterritorialité pour se développer. Les services de la douane sénégalaise étant interdits d'activité à Touba, toute marchandise entrant dans la ville échappe à toute taxation. La différence de régimes commerciaux entre les deux pays a ainsi favorisé l'afflux de marchandises gambiennes vers la ville où elles peuvent être vendues avec d'énormes marges bénéficiaires. Concentrés de tomates, sucre en poudre, riz, thé, tissus, allumettes, chaussures, vêtements, matériels électroniques divers, armes à feu et munitions, drogue et des articles divers pouvaient être vendus au marché *Ocass* de Touba sans aucune contrainte et 10 à 40 % moins cher que dans le reste du Sénégal. Des centaines de commerçants toubiens ont organisé ce commerce en s'appuyant sur des propriétaires de véhicules spéciaux trans-

formés à cette fin (des Peugeot 404 et 504 en camionnettes et parfois en version berline) et sur des « chauffeurs-cascadeurs » qui cherchaient par tous les moyens à échapper à la douane sénégalaise jusqu'à l'entrée de Touba, point que cette dernière ne pouvait dépasser. Le marché *Ocass* détruit puis reconstruit en 1976-1977 a continué à abriter ce commerce dont les tenants étaient prêts à tout pour poursuivre leurs juteuses affaires. Toute une aile du nouveau marché avait été réappropriée par les commerçants qui s'adonnaient à cette pratique risquée qui a coûté la vie à beaucoup de « chauffeurs-cascadeurs » croyant à la puissance de leurs gris-gris, mais enrichi des dizaines de Toubiens qui ont ainsi pu faire fructifier leurs fonds dans d'autres activités commerciales de la ville, de Kaolack et même de Dakar. Les plus grands transporteurs ainsi que les propriétaires de la seule usine (de glace) de la ville font partie de cette classe de commerçants devenus, après les marabouts, une seconde bourgeoisie si puissante qu'elle a tenu tête à l'autorité khalifale à certains moments de la vie confrérique. Ils ont également contribué à l'émigration de dizaines de jeunes Toubiens vers l'Afrique, l'Italie et les États-Unis. Cette reconversion et ce recyclage ont été accélérés plus récemment par la dévaluation du franc CFA et la libéralisation tous azimuts au Sénégal qui ont contribué à ce qui ressemble au début de la fin pour le commerce de contrebande. Déjà, le caractère massif et spectaculaire de ce commerce a disparu. On ne voit plus depuis longtemps de véhicules lourdement chargés roulant à tombeau ouvert sur la route de Mbacké ou sur les pistes qui convergent vers la ville, sous les applaudissements nourris. Les flux sont plus diffus et les produits concernés se réduisent au minimum : seuls les tissus continuent à arriver, notamment le fameux bazin et certains imprimés que la qualité moyenne et le prix modeste permettent d'écouler en concurrence aux tissus venus de Dakar. Les femmes constituent les supports de la distribution, recevant les tissus à crédit et remboursant de manière progressive sans intérêts. Elles sont surtout établies le long de la rue principale du marché *Ocass*. Le déclin du commerce avec la Gambie est cependant allé de pair avec une diversification des origines des flux de marchandises vers Touba. L'importation du café et de la cola de la Guinée-Conakry constitue une nouvelle filière pour certains grands commerçants du marché *Ocass* qui initient ainsi d'autres réseaux branchés sur la sous-région ouest-africaine.

Le statut d'exterritorialité a également fait de Touba une réelle zone franche qui a permis à une activité commerciale de détail très dynamique tenue par les femmes et les jeunes, de s'implanter et de se développer. Même s'il est rare qu'un Toubien n'ait qu'une seule occupation, 33 % d'entre eux exercent l'agriculture comme activité principale en 1988. Ce qui est énorme étant donné la période relativement courte pendant laquelle s'exerce cette activité (trois ou quatre mois dans l'année). Mais le commerce progresse très vite devenant même la première occupation des Toubiens avec plus de 35 %

de la population active. Le dynamisme commercial a ainsi contribué à étendre les marchés qui sont sortis depuis longtemps de leurs champs prédéfinis. Toutes les rues qui leur sont proches constituent une succession de boutiques et magasins (surtout des quincailleries, des dépôts de pharmacie et des alimentations) tenus la plupart du temps par des jeunes. Plus récemment, des boutiques de photographes, des « dibiteries » (grillades de viande) et des alimentations à l'européenne fleurissent un peu partout. Les nombreux restaurants expriment par ailleurs le processus d'individualisation propre à l'urbanisation. Mais le phénomène le plus expressif est sans doute la multiplication des marchés dont le nombre est passé de quatre dans les années soixante-dix à une quinzaine aujourd'hui, répartis dans tous les quartiers.

Le développement du commerce dans la ville ne pouvait évidemment pas aller sans celui du transport interne et surtout externe. Si Touba est devenu une place commerciale polarisant dans une certaine mesure autant les milieux ruraux du bassin arachidier que ses villes, il constitue par la même un pôle d'échange approvisionné de partout. Touba est un véritable carrefour. Les axes qui convergent tous vers la mosquée sont également des dessertes, parties des différentes zones d'approvisionnement et des instruments forts de polarisation. La route de Darou Mousty vers le nord fait le lien avec la région rurale organisée autour de cet autre important centre mouride qui est également un relais vers Touba, et de Touba vers la région de Louga. Cette route qui a des embranchements vers l'ouest assure également la jonction avec une autre région fortement appropriée par la confrérie, celle du département de Tivaouane avec Thilmakha et Pékèsse. La route de Darou Mousty et son embranchement vers l'ouest encadrent avec celle de Diourbel l'un des premiers fronts pionniers de la confrérie qui correspond au cœur de l'ancien royaume du Baol, entre Lambaye, Baba Garage et Ndindy. La route de Diourbel, parallèle au chemin de fer, relie Touba à cette région et à ses principales villes que sont Mbacké, Diourbel et Bambey. Devenue la Route Nationale n° 2, elle constitue de loin le premier axe d'échange de biens et de personnes de l'extérieur à la ville et de la ville à l'extérieur. Le développement commercial et économique de Touba s'est fait au détriment de sa « mère » et concurrente, Mbacké, qui lui a cédé l'essentiel de son dynamisme. Les échanges entre les deux villes sont encore très intenses même si Touba a acquis la plupart des fonctions que ses populations allaient chercher à Mbacké. Désormais, Mbacké fonctionne presque comme un quartier de Touba que ses populations quittent pour aller travailler ou pour aller s'approvisionner dans la ville économiquement plus attirante. Le poisson venant de Mbour, les fruits locaux de Ziguinchor, Kaolack, de la région du fleuve et de Thiès (mangues), le bois de chauffe, les légumes frais, le lait, les céréales, etc., sont désormais concentrés à Touba qui constitue ainsi un centre de redistribution pour tout le pays mouride. Ce pôle échange

également beaucoup avec Dakar à travers la Nationale n° 2. Les produits de première nécessité comme le riz, l'huile raffinée, le savon mais également le ciment et les autres matériaux de construction, pour lesquels Touba constitue une vraie pompe, proviennent directement ou indirectement de Dakar.

La route de Dahra vers l'est est le lien direct avec le Djolof, région historiquement importante pour la confrérie (Mbacké Djolof est la première création de l'arrière-grand-père de Cheikh Ahmadou Bamba en pays wolof) et qui, de surcroît, a connu des fronts pionniers dynamiques après les années trente. La « marche vers l'est » a atteint le Djolof et les forêts de Déali et Doldou Débokol classées par la suite « réserves sylvo-pastorales », et cette route traduit les liens forts avec la ville. Elle constitue également le prolongement de la Nationale n° 2. Touba est ainsi une jonction de routes, mais certaines d'entre elles traduisent sa fonction de relais, traversant la ville de part en part vers d'autres régions du pays.

Une autre route qui se sépare de l'axe Touba-Diourbel à la sortie de Mbacké est la route du sud qui dessert les importantes localités de Colobane (à l'entrée de la forêt de Mbégué), Mbar, Ndienné Lagane, Gossas et Guinguinéo qui étaient au cœur du système mouride de culture et de traite de l'arachide. Le fait qu'elles soient toutes liées par cette route est assez éclairant dans ce sens. Cette route a connu une véritable renaissance avec le déclassement d'une partie de la forêt de Mbégué au profit du khalife de la confrérie. Les flux de biens et de personnes sont redevenus intenses entre la ville et cette région.

Mais entre cette route et celle de Dahra, c'est une piste latéritique qui relie Touba à d'autres localités importantes de la « marche vers l'est », Baïla, Sadio et surtout Taïf. Ce dernier est devenu une véritable petite ville autour d'une mosquée et d'un palais construits par Serigne Mbacké Sokhna Lô, fils de Serigne Cheikh et l'un des petits-fils les plus influents. Cette piste aboutit dans la réserve de Doli. Elle est empruntée autant par les voitures que par les charrettes transportant les personnes mais surtout l'arachide et le mil dont Touba constitue le point d'aboutissement.

En dehors de celle-ci, d'autres pistes innombrables convergent vers Touba et ont permis depuis des dizaines d'années les échanges entre la ville et son arrière-pays rural. Des pistes transversales entre les villages et entre celles-ci et les autres localités importantes entourant Touba sont également très nombreuses et laissent penser que le pays mouride est un véritable réseau de villages échangeant entre eux et tous polarisés par la ville religieuse devenue un important pôle économique au Sénégal. L'hypothèse est quand même à vérifier par une étude plus approfondie. Certains villages sont assez autonomes et ont des relations diversifiées, tandis que d'autres sont plus tournés vers l'étranger du fait de la migration de leurs actifs.

La ville de Touba est ainsi bien approvisionnée à partir de Dakar, des villes et localités importantes qui l'entourent mais également des centaines de villages du pays mouride dont les productions d'arachide et de mil sont de plus en plus achetées en totalité par la bourgeoisie commerçante toubienne et stockées dans ses différents marchés. Il est rare de voir de longues pénuries pour la plupart des produits. Ce sont souvent les pénuries dakaraises ou nationales qui touchent la ville, notamment pour le riz et le ciment qui font souvent l'objet de rétention aux fins de spéculation. Le khalife prend désormais les devants en créant, en collaboration avec les autorités nationales et l'usine de ciment de Rufisque, des stocks contre la spéculation.

Le secteur du transport interne à la ville est également très dynamique. Même si les taxis « jaune et noir » n'existent pas à Touba, des dizaines de cars « Ndiaga Ndiaye », des voitures « clando » mais surtout des charrettes tirées par des chevaux et des ânes assurent le transport entre les différents quartiers de la ville. Un tarif de base de 50 francs CFA pour les voitures de transport en commun et de 25 francs CFA pour les charrettes est pratiqué pour n'importe quel trajet à l'intérieur de la ville. Tous les itinéraires réguliers partent du marché ou y aboutissent. Les heures de pointe sont le matin entre 8 et 9 heures et entre 9 et 11 heures. Elles correspondent au départ des femmes vers le marché *Ocass* puis à leur retour. La ménagère toubienne, comme la plupart des Sénégalaises, va au marché tous les jours pour y acheter les condiments nécessaires aux repas du jour. Le vendredi est le jour particulier pour les transports toubiens. Du matin au soir, les gens affluent en camion, en voiture, en charrette en provenance des quartiers de la ville, des villages environnants, de Mbacké, de Diourbel et même de Dakar, et convergent cette fois-ci vers la grande mosquée. Le transport est complètement informel. Aucune société ne détient une autorisation et aucune norme n'est définie quant à la qualité du matériel roulant, les conditions du voyage, les arrêts, etc. La police de la circulation n'existant pas à Touba, toutes les violations possibles deviennent fréquentes et impunies. D'ailleurs peut-on parler de violation si les règles ne sont pas codifiées et connues de tous ? Les accidents sont nombreux et souvent très graves sans que des services de secours d'urgence (sapeurs-pompiers) n'interviennent. Les charrettes à qui on a souvent demandé d'éviter les routes bitumées pour éviter des accidents avec les voitures ne se plient qu'à leurs règles propres. Mais ce sont quand même elles qui assurent la partie la plus importante du transport interne à la ville. Elles sont très nombreuses et vont partout. Le transport interne fournit également beaucoup d'emplois à des jeunes ruraux (souvent des enfants) qui viennent à Touba en saison sèche avec le cheval qui a servi à la culture attelée pendant l'hivernage pour gagner de l'argent et nourrir l'animal.

Comme le commerce et le transport, l'artisanat de construction a également contribué à créer le pôle économique riche et diversifié que Touba

est devenu. On peut difficilement séparer l'activité de production et celle de commercialisation. L'artisanat toubien est en outre très lié aux besoins locaux. Si quelques ateliers fabriquent encore des outils agricoles, la plupart des artisans de Touba sont des maçons, des « ferrailleurs », des « dalleurs » ou tout simplement des manœuvres, mais également des menuisiers métalliques ou de bois à l'activité débordante et aux carnets de commande souvent bien fournis. La fièvre de la construction a ainsi fait affluer à Touba des masses d'ouvriers venus prendre leur part de la manne financière que cela constitue. Les boulangeries qui se sont multipliées dans les dernières années attirent également beaucoup de manœuvres.

Le développement du commerce et de l'artisanat est autant un des indicateurs du dynamisme urbain qu'un déterminant de la migration des mourides. Il a, avec l'effet d'accumulation, rendu la ville plus attractive et fourni beaucoup de possibilités d'emplois aux jeunes du monde rural. Ainsi, le mirage religieux a été supplanté par le mirage économique. Touba est en réalité la capitale de l'informel qui y trouve son champ de prédilection. Si à Dakar et dans les autres capitales régionales, ce secteur est considéré comme périphérique ou illégal, à Touba, il prospère sans exclusion et sans contrainte et constitue la règle même.

Les équipements dont Touba a été pourvu peuvent également être considérés comme des facteurs d'attractivité. La gratuité de l'eau, l'électrification ont certainement favorisé le bien-être des populations et contribué ainsi à l'afflux des ruraux et des citadins.

Mais Touba est attractif parce qu'il est devenu également une véritable place financière. Des milliards de francs CFA y sont brassés entre les dons aux marabouts notamment au khalife et les envois des centaines de milliers de mourides disséminés dans le monde pour la construction de leurs maisons, l'entretien de leurs familles, le financement du *magal*, la construction d'équipements à caractère collectif, etc. La poste de Touba, qui constitue le canal le moins important par lequel l'argent arrive, distribue néanmoins entre 2 et 4 millions de francs CFA par jour entre septembre et mars, et 5 à 6 millions de francs CFA entre avril et septembre. Ce dernier intervalle correspond à la relance des chantiers, à la période de soudure pour les milieux ruraux et à la préparation du grand *magal* de Touba. Les destinataires des mandats sont souvent les familles des migrants internationaux, mais parfois également des commerçants qui sont chargés de leur donner la dépense quotidienne avant ou après avoir reçu l'argent. Les sommes envoyées aux marabouts par la poste ne représentent d'après son responsable qu'environ 5 % de l'ensemble. Elles viennent à l'approche du *magal* et pendant le ramadan. Mais la plupart des sommes envoyées par les migrants internationaux à Touba passent par les mains d'autres migrants qui viennent ou des commerçants importateurs de Sandaga qui achètent des marchandises avec l'argent et remboursent

progressivement à leur retour. Plus récemment, la banque joue un certain rôle malgré l'absence de toute tradition bancaire et de confiance envers le système. Seuls les émigrés de France peuvent cependant faire des virements que reçoit l'agence centrale de Dakar. La dernière trouvaille pour convoyer l'argent des migrants internationaux à Touba est un système qui reflète le rejet des circuits officiels et la tendance à une organisation autonome²². L'exemple de Kara International Exchange, instrument informel mouride (Serigne Modou Kara dont les *taalibe* en sont les initiateurs est l'une des nouvelles personnalités marquantes de la confrérie) de transfert de fonds est le plus connu grâce à Serigne Mansour Tall :

« Après l'encaissement de la somme à transférer et de la commission, le bureau Kara de New York demande par télécopie à son correspondant à Dakar de remettre la somme d'argent déposée par le migrant à celui qu'il a indiqué au préalable. L'information du destinataire des envois incombe au migrant qui souvent joint à ses frais son correspondant au téléphone... Les délais sont courts, ils excèdent rarement douze heures²³. »

Kara a surtout développé ses relations avec Sandaga (le plus grand marché de l'informel à Dakar), mais si on connaît le lien idéologique et financier fort entre Sandaga et Touba, il est aisé de penser que l'argent envoyé par le canal de Kara aboutit en partie à Touba. Mais le plus intéressant, c'est qu'au-delà de l'axe New York-Dakar, d'autres services reproduisent l'exemple de Kara entre l'Italie, l'Espagne principalement, et Touba. Ces services informels tendent par ailleurs à devenir des centres de fret et de transit, convoyant pièces détachées, moteurs de voitures, appareils en tout genre, mais également des voitures d'occasion. Le rôle des migrants internationaux dans l'arrivée d'importantes sommes d'argent à Touba est également souligné par la naissance d'un marché informel de change. On peut échanger n'importe quelle monnaie étrangère au marché *Ocass* de Touba..., juste devant l'agence de banque de la ville.

Au total, même s'il est aléatoire d'avancer des chiffres concernant les sommes reçues par la ville, on peut penser qu'elles sont faramineuses. En réalité, la fonction productive de la ville étant presque inexistante, ce sont les envois qui nourrissent et entretiennent les Toubiens. Cela est vrai au Sénégal mais encore plus à Touba. En plus de l'effet d'accumulation économique lié au développement accéléré du commerce, de l'artisanat, des services, du

22. Voir à ce sujet, la communication de Serigne Mansour Tall au colloque international de l'APAD, 5-8 juin 1996, université de Hohenheim (Stuttgart) : *Kara International Exchange : un nouvel instrument financier pour les courtiers mourides de l'axe Dakar-New York*.

23. *Ibid.*, p. 7.

transport, l'argent des « émigrés », leurs belles voitures ainsi que celles des marabouts, l'impression d'abondance accentuent pour la ville religieuse, le mirage économique. Celui-ci attire un exode rural sans cesse croissant mais également des citadins d'autres villes du Sénégal où les opportunités économiques sont en baisse par rapport à Touba. L'attractivité économique de Touba a également un fondement idéologique parti de *Matlaboul Fawzaïni* qui prie pour l'« opulence et la richesse en temps de crise », l'« assistance », la « facilité » à Touba. L'émergence d'un autre pôle économique fort ainsi que les transformations et les enjeux qu'il suscite au plan national sont à étudier avec toute la profondeur requise.

Au stade actuel de l'analyse, ce qui est intéressant à souligner, c'est que des milliers de Toubiens justifient subsidiairement leur migration vers Touba par des raisons économiques et sociales telles que libellées par l'EMUS : « la bonne qualité de la vie », la « disponibilité des emplois », la « possibilité de bonnes affaires ». Mais mes enquêtes personnelles, souvent suivies de discussions à bâtons rompus, ont surtout révélé l'importance d'autres motivations dont la subtilité ne peut pas toujours apparaître par l'exploitation d'un questionnaire.

Ainsi, outre le déterminant religieux, affectif, qui est toujours en toile de fond, le désir d'avoir une parcelle à Touba et son obtention conditionnée à l'obligation de la mise en valeur (et donc d'un minimum de présence) sont au centre de la plupart des décisions d'émigrer. Même si d'autres raisons dominent, le fait d'avoir une parcelle, individuelle ou familiale pousse à la migration. Les facilités foncières doivent être comprises comme le principal instrument et l'argument de poids des appels au peuplement lancés par les khalifes successifs. Elles ont beaucoup stimulé l'émigration massive des mourides. Elles se fondent sur une logique anticipative qui a donné lieu à de nombreux lotissements dont certains ont été longtemps inoccupés, et sur des principes d'attribution et de gestion sur lesquels je reviendrai dans le prochain chapitre. Acquérir une parcelle est sans doute le premier et le principal moyen d'insertion des néo-Toubiens. Les exemples exposés à travers les itinéraires migratoires le prouvent amplement mais montrent par ailleurs que la possession d'une parcelle peut ne pas signifier une migration. Les facilités foncières fondent ainsi une partie importante du mythe de la vie facile (où tous les miracles s'accomplissent, aime-t-on dire à Touba) renforcé par l'âge d'or de la contrebande pendant laquelle tout était moins cher à Touba que partout ailleurs au Sénégal.

Les facilités foncières ne peuvent par ailleurs s'apprécier que par rapport aux contraintes foncières des zones de départ. Dans cette perspective, il est difficile de ne pas souligner la crise foncière grave qui sévit autant dans les milieux ruraux que dans les villes sénégalaises. En milieu urbain, notamment à Dakar, l'accès à la terre et au logement est devenu des plus ardues. Les

ressources foncières se réduisent comme peau de chagrin et l'État engrange les projets mort-nés de lotissement. Il était ainsi prévu de produire pour Dakar 8 250 parcelles par an, soit plus de 40 000 parcelles entre 1996 et 2000. Mais ce projet piétine même si la volonté politique est à chaque fois réaffirmée. La poursuite du programme des Parcelles assainies vers la zone de Malika (13 000 parcelles) annoncée depuis plusieurs années semble être abandonnée. La réalisation de la zone d'aménagement concertée (ZAC) de Mbao (12 000 parcelles) et le programme de 6 500 parcelles de la Société centrale d'aménagement des terrains urbains (SCAT-URBAM) sur la zone des Niayes et à Hann sont les derniers défis qui risquent cependant d'être insuffisants par rapport à la demande. Dans les chefs-lieux de région, le projet de réaliser 1 000 parcelles assainies pour chacun d'eux a, semble-t-il, été oublié. Mais au moment où on constate que le « grand bond » annoncé n'aura pas lieu pour le pays, on a réalisé une centaine de milliers de parcelles à Touba depuis 1994. L'essoufflement de l'État dans sa politique de production de parcelles et de logements n'a d'égal que la démesure et le zèle toubiens en matière de lotissements²⁴. Face aux carences de l'État, émergent à Dakar, comme dans certaines villes secondaires (Mbour, Kébémér, par exemple), de nouveaux acteurs qui se positionnent dans un marché foncier de plus en plus étroit et où la spéculation atteint des sommets : il s'agit des coopératives d'habitat mais surtout des migrants internationaux dont le rôle a fait l'objet d'une étude éclairante²⁵ de Serigne Mansour Tall. Dans les milieux ruraux comme dans les villes, la loi sur le domaine national pose problème. Elle visait l'accès à la terre de l'écrasante majorité de la population, les ruraux, qui n'ont finalement pas profité de la réforme. « Cette loi en tant que philosophie politique de l'appropriation de la terre devait être accompagnée de structures d'encadrement » et de planification à tendance socialiste. « Aujourd'hui, nous entrons dans un libéralisme où chacun fait ce qu'il veut. Si on considère que les paysans ne sont plus sur leurs terres, la question qui revient est de savoir si cette loi sur le domaine national a un sens²⁶. » A-t-elle un sens partout dans le pays, devrait-on également se demander ? La terre des ancêtres est aujourd'hui revenue à l'État, à ses démembrements – qui ont tendance à vendre de plus en plus pour suppléer la faiblesse de l'assiette fiscale –, et aux spéculateurs. Par contre, à Touba, le

24. Le bilan des vingt dernières années en matière d'habitat laisse apparaître des efforts importants de l'État à travers ses sociétés comme la SNHLM, la SICAP et HAMO, ainsi que les concours financiers du FAHU et de la BHS. Mais cela est largement en deçà de la demande satisfaite à hauteur de 20 % seulement. 91 % des logements construits à Dakar entre 1982 et 1987 l'ont été dans le secteur de l'autoconstruction selon *Sud Quotidien* du 11 novembre 1998.

25. Voir Serigne Mansour Tall, *Les Investissements immobiliers à Dakar des émigrés sénégalais*, thèse de géographie, université Louis Pasteur, Strasbourg, 2000, 553 p.

26. Voir *Sud Quotidien* du mercredi 11 novembre 1998, p. 11.

régime foncier n'a que peu à voir avec l'État. Les facilités foncières propres à Touba font que certains, qui étaient déjà propriétaires dans leur région d'origine ou dans leur dernière résidence, viennent quand même chercher des parcelles à Touba. L'émigration à Touba correspond souvent à une stratégie ou une tentative pour être propriétaire pour la première fois.

Mais d'autres éléments sont souvent revenus dans les réponses des Toubiens sur les motivations de leur émigration. Parmi ceux-ci, les opportunités offertes par les réseaux parentaux d'insertion. En effet, la plupart des migrants toubiens se sont appuyés dans leurs premiers pas dans la ville sur un oncle, un grand frère, un père ou un parent plus éloigné. Le séjour auprès de ce parent a une durée très variable. On peut rester souvent plusieurs années sans craindre la promiscuité, celle-ci étant rare dans des maisons toubiennes grandes et construites pour accueillir une population très absentéiste. Par ailleurs, l'insertion résidentielle commence souvent également avec l'emprunt d'une maison appartenant à un parent absent.

La forte émigration des femmes correspond à une transformation de la structure familiale, la ville comptant de plus en plus d'hommes mariés et de polygames qui choisissent toute ou partie de leurs épouses dans leurs villages d'origine et qui les font venir à Touba. C'est une donnée fondamentale pour expliquer le peuplement de la ville où elles sont devenues majoritaires. L'absentéisme des hommes les met en position de chefs de concessions responsables. Mais toutes les Toubiennes n'ont pas émigré pour rejoindre leur conjoint. Une part non négligeable est à considérer dans le regroupement familial entre les sœurs des chefs de concessions et celles des épouses. Par ailleurs, comme il est de tradition dans les familles wolof, la présence de la mère du chef de concession est très fréquente. Selon les cas, elle peut être un élément important de régulation des relations sociales internes à la famille ou au contraire la cause d'une instabilité familiale.

Mais Touba est également une ville de « retraités ». Si des fonctionnaires, ouvriers qualifiés, chauffeurs, ayant travaillé à Dakar, Kaolack, Thiès ou Saint-Louis ont souvent choisi Touba pour vivre paisiblement leur retraite, la plupart des « retraités » sont des anciens agriculteurs. N'ayant plus la force du fait de leur âge avancé, ils ont renoncé au travail de la terre ou plutôt à rester toute la période morte dans leurs villages à ne rien faire. Certains sont simplement venus à la demande de leurs fils, migrants internationaux qui ont connu une certaine réussite économique. Beaucoup de ces chefs de concessions sont également des « retraités des *daara* », ayant pendant des années, voire des décennies, travaillé pour leur marabout dans ses champs et qui ont reçu en guise de récompense (terrestre ?) une parcelle. Ceux-ci ont droit à une solidarité agissante de la part des marabouts qui les aident à surmonter leurs problèmes quotidiens s'ils ne les nourrissent pas ou ne financent pas l'installation de leurs fils à l'étranger, à Dakar ou dans une

autre ville. Si Touba est la nécropole mouride, c'est également parce que la plupart de ces retraités viennent y mourir.

Les personnes âgées, hommes ou femmes, participent également au regroupement familial au même titre que les fils, les épouses et les autres composantes de la famille. Mais d'autres causes diverses de migration sont évoquées par les enquêtés, notamment la volonté de suivre le flux général « pour aller là où les gens vont », ou encore la proximité de Touba par rapport aux milieux ruraux du bassin arachidier (en comparaison à Dakar). Des événements malheureux et parfois très particuliers²⁷ comme la perte d'un ou plusieurs parents, des catastrophes accidentelles, des guerres (Casamance, Sénégal-Mauritanie) ont également poussé certains à venir à Touba.

La diversité des causes et des sources de la migration préfigure celle de la population toubienne. Mais l'homogénéité demeure encore une réalité.

La population toubienne : caractéristiques et appartenances

L'évolution de la composition de la population toubienne analysée grâce à plusieurs sources reflète également l'ampleur du processus d'urbanisation et les nouveaux enjeux qu'il implique. La croissance démographique exceptionnelle s'est accompagnée d'un rajeunissement de la population et de la mise en place de structures familiales de plus en plus denses et de plus en plus complexes. Cette évolution marque le passage d'un peuplement de type pionnier à un peuplement urbain classique. Mais, parallèlement, l'homogénéité ethnique ne semble pas connaître de mutations notables.

Une composition sociologique conforme à la maturation du fait urbain

Certaines caractéristiques de la population toubienne d'aujourd'hui étaient déjà observables dans les années soixante, tandis que d'autres ont connu plus récemment des évolutions notables.

Rajeunissement de la population

Les Toubiens sont de plus en plus jeunes. En 1976, la tranche d'âge 0-14 ans représentait déjà 37 % des 29 634 habitants d'après le recensement général de la population. Mais la tranche d'âge 14-64 ans était encore majoritaire avec 58 % de l'ensemble tandis que les plus de 64 ans représentaient

27. Un enquêté raconte que lui et sa famille sont venus à Touba parce que leur maison kaolackoise était hantée et que sa mère ne voulait plus y vivre.

5 %. Traduite en pyramide des âges comparable à celle de l'ensemble du Sénégal, cette répartition par âge révélait déjà la singularité de la population toubienne. En effet, la pyramide a une base relativement peu élargie qui traduit à la fois la faible densité des ménages et l'absentéisme des enfants toubiens, souvent envoyés dans les *daara* pour leur éducation religieuse. Si de surcroît, on considère les 5 % de la tranche des plus de 64 ans, l'allure de la pyramide des âges de la ville de Touba se rapprochait plus de celle des pays développés ou vieillissant en 1976 sans que l'on puisse penser que cela soit dû à une mortalité faible et des systèmes de santé performants. En 1988, la tranche d'âge 0-14 ans a atteint les 47 %, gagnant dix points alors que celle des 14-64 ans a baissé et s'élève à seulement 48 %. Dans le détail, cela donne une pyramide des âges classique à peu près comparable à celle du Sénégal bien qu'ayant un sommet dont la pointe s'élargit du fait des plus de 64 ans qui demeurent relativement nombreux. Plus récemment, les données de l'EMUS de 1993 laissent apparaître de forts pourcentages des fils et filles dans les ménages : plus de 35 % de l'échantillon pour chaque quartier. La population toubienne rajeunit ainsi très vite, semble-t-il, sous l'effet conjugué des migrations familiales et de l'accroissement naturel. Ce dernier est induit par la baisse du célibat enregistrée entre 1974 (50 % selon l'enquête du BCEOM) et 1988 (44,9 % selon le RGPH) et le développement de la polygamie.

Densification et féminisation des ménages

Mais la baisse du célibat et le développement de la polygamie sont également les déterminants de l'évolution qu'ont connue les ménages et les familles toubiennes. Cette évolution se traduit avant tout par une féminisation progressive : si les hommes étaient largement majoritaires dans les années cinquante et soixante, un virage s'amorce dans les années soixante-dix. Lors du recensement de 1976, les femmes représentaient 53 % de la population et cette tendance n'a cessé de se renforcer depuis lors. Le recensement de 1988 montre que la part des femmes dans la population toubienne dépasse désormais les 56 %. Plus récemment encore, l'EMUS a montré à travers les cinq quartiers étudiés que le mouvement de féminisation se poursuit : le pourcentage des femmes dans ces quartiers est partout supérieur à 57 % à l'exception du sous-quartier de *Gare Bou Ndaw* (54 %). La féminisation de la population toubienne est avant tout celle des ménages. La proportion de célibataires dans la population a baissé (de 50 % en 1974 à 44 % en 1988) et les polygames sont de plus en plus nombreux : ils sont passés de 15 à 25 % environ entre 1974 et 1988. Le rôle de la polygamie dans l'augmentation des effectifs de populations féminines et dans la part des femmes chefs de concessions (du fait surtout de l'absence de leurs époux)

tout au long de mes enquêtes semble manifeste. En réalité, la féminisation des ménages ne reflète que la forte mobilité des hommes et leur absentéisme. Celui-ci apparaît au visiteur comme au chercheur, au centre comme à la périphérie de la ville. La mobilité saisonnière est une des caractéristiques fortes de la population toubienne. Touba n'étant pas une ville dotée de fonctions productives, la plupart des hommes s'adonnent à l'agriculture, soit dans leurs terroirs villageois d'origine, soit dans les champs des marabouts. D'autres sont établis à Dakar, dans les villes secondaires et souvent à l'étranger, et ne passent donc qu'une partie de leur temps à Touba. Les résultats d'enquêtes et de recensements sont ainsi plus ou moins orientés selon la période d'exécution. Comme pour les effectifs de population, la sur-représentation des femmes peut n'être qu'un fait saisonnier ou ponctuel. Il semble plus généralement que les migrations familiales gagnent du terrain sur les migrations individuelles dont elles constituent par ailleurs le corollaire, l'aboutissement et le signe de réussite. Cela correspond à un schéma de peuplement qui se conforme à la maturation du fait urbain. Le nombre de personnes par ménage est également en progression (entre 8 et 9). Sa composition semble assez uniforme, mais selon les histoires de vie et la particularité de chacune d'elle, les cas se différencient. Contrairement aux villages pionniers étudiés par Copans il y a une trentaine d'années, le schéma du fils marié et vivant dans la concession de son père est très présent à Touba. Mais il est de plus en plus remis en question par l'urbanisation et les facilités foncières qui offrent à tous la possibilité d'être propriétaires de plus en plus tôt. La virilocalité, la patrilocalité du mariage et leurs corollaires demeurent cependant omniprésents, nonobstant la diversification des types de migration et d'insertion que révèlent les enquêtes. La famille et la concession toubienne étant souvent l'objet d'une certaine forme de sacralisation, de plus en plus de ménages s'organisent autour de la veuve. Par ailleurs, les familles de marabouts sont souvent éclatées et les épouses deviennent assez autonomes. Elles entretiennent dans la plupart des cas un groupe de jeunes filles, confiées par le marabout ou par ses disciples pour leur éducation ou pour les services à l'épouse du marabout. Dans le cadre du schéma dominant des ménages organisés autour des hommes, les sœurs et les tantes, célibataires, veuves ou divorcées, contribuent également à la féminisation du ménage. De même, l'épouse du frère est un élément de densification et de féminisation récurrent. Elle partage souvent le domicile de son beau-frère en attendant des jours meilleurs ou à la recherche du regroupement familial solidaire et rassurant. L'individualisation, caractéristique de la ville en général, est bien réelle à Touba. Elle contribue à l'urbanisation et à l'extension spatiale, mais elle ne change pas fondamentalement la composition sociologique du ménage et de la famille toubienne. La famille et la parenté sont les plus forts instruments d'organisation de la vie

sociale à Touba. La relation à la famille est sans commune mesure avec le lien confrérique qui aurait pu le concurrencer dans une ville dite religieuse, d'autant que le lien confrérique lui-même se relâche avec la disparition progressive de ses repères spatiaux dans la ville de Touba.

Touba est, comme toutes les villes, à la fois le lieu de rencontre des différences par apports successifs de migrants d'origines et de caractéristiques diverses, et des semblables par la famille, la parenté, mais également l'ethnie, la langue, le modèle socio-idéologique et éthique basé sur la matrice de valeurs wolof et celles propres à la doctrine mouride. Le modèle social toubien, même s'il est saisi de dynamiques tendant à l'hétérogénéisation, demeure homogène à bien des égards.

Une homogénéité ethnique et religieuse peu surprenante

Touba exerce une réelle hégémonie culturelle et symbolique sur l'essentiel du pays wolof qui constitue l'espace vital de la confrérie, celui sur lequel elle a inventé ses structures d'encadrement et de production. En outre, la ville polarise ou polarisera ce pays wolof par ses infrastructures et son dynamisme économique autant que par ses manifestations religieuses et par le sentiment identitaire que ses populations lui vouent. Touba, fondation de Cheikh Ahmadou Bamba, se substitue de plus en plus à sa famille comme emblème de la confrérie et comme lieu de mémoire principal du pays dont il a été le « héros ». Le pays wolof correspond *grosso modo* aux régions administratives de Diourbel, Louga, Thiès, Fatick, Kaolack qui sont par ailleurs celles qui ont peuplé la ville. La population toubienne est d'ethnie wolof à plus de 95 % selon le recensement de 1988. Cette proportion écrasante n'a pas faibli depuis les années soixante-dix et l'origine wolof de la plupart des migrants d'aujourd'hui ne fera que renforcer cet état de fait. L'homogénéité ethnique de la ville exprime le degré d'engagement et d'attachement du pays wolof-mouride à sa capitale. Mais Touba n'est pas peuplé que de Wolof et la présence d'autres ethnies n'est pas insignifiante. En général, la faiblesse des minorités n'est en rien articulée à leur rôle dans certains secteurs indispensables de la ville ou à son histoire. Si les Peuls représentent le second groupe par le nombre (1,5 % en 1988), c'est parce que cette région a été antérieurement comprise dans leur domaine de transhumance et qu'ils ont été les principales victimes de la territorialisation de la confrérie mouride. Dans le détail, plusieurs villages-satellites sont à majorité ou à forte minorité peule et la plupart des quartiers ont intégré dans leur extension démesurée des hameaux peuls plus ou moins importants qui s'approprient à leur tour le projet de ville s'ils peuvent en tirer profit. Dans le cas contraire, ils retournent dans le Djolof ou partent plus au sud. À Touba, les Toucouleurs apparentés aux Peuls n'ont rien à voir avec eux. Ils sont

venus plus récemment avec le développement du commerce d'escale à Mbacké. Ils ont par la suite intégré les circuits du commerce avec l'explosion urbaine toubienne. D'autres Toucouleurs du Boundou convertis au mouridisme se sont installés à Touba depuis les années trente, mais leur wolo-fisation semble être définitivement admise. Cependant, le groupe le plus proche parentalement des Wolof est celui des Sérères. Il représente la seconde ethnie mouride et 1,4 % de la population toubienne selon le recensement de 1988. Mais il est certain que l'interpénétration légendaire des Wolof et des Sérères du fait de leur proximité géographique et la wolo-fisation progressive des Sérères peuvent laisser penser que leur influence est plus importante que ne le reflète ce pourcentage. Leur présence est loin d'être un hasard. La territorialisation de la confrérie s'est également faite dans des régions de forte implantation sérère et il existe plusieurs *cheikh* mourides de cette ethnie. L'ethnie maure doit sa présence (0,6 %) au développement du commerce qui y a attiré dans les années quatre-vingt des *Beydanés* (Maures blancs), à l'installation de disciples *Haratines* (Maures noirs) par familles entières, mais surtout aux liens privilégiés de la confrérie mouride avec les familles religieuses maures avec qui Cheikh Ahmadou Bamba partage la même chaîne mystique. Plusieurs de ses épouses sont de cette ethnie. Il est cependant certain que le nombre des Maures a diminué après 1989, année pendant laquelle des événements graves survenus entre les deux pays ont poussé la plupart des Maures installés au Sénégal à retourner en Mauritanie. D'autres ethnies sénégalaises (celles de l'est et du sud notamment) ou castes (les Laobé correspondent à 0,4 % des Toubiens) sont également représentées. Ce qui donne généralement l'impression d'un cosmopolitisme réel malgré leur faible nombre.

La proportion de mourides parmi les Toubiens soutient également l'idée d'homogénéité relative qui colle à la ville de Touba. En 1988, ils représentaient 98,8 % de la population. Mais là également, on a l'impression que les non-mourides et même les non-musulmans sont de plus en plus nombreux. Les membres de la *Qadriya* sont presque aussi nombreux à Touba que les Tidianes alors que ces derniers sont largement majoritaires au Sénégal. Cela s'explique par la proximité spirituelle entre la *Qadriya* et le mouridisme, le second étant largement considéré comme une branche de la première. Les *Qadres* sont regroupés dans certains quartiers notamment à Touba Bagdad, village-satellite intégré où ils représentent 32 % de la population. Le fondateur de ce village est un homonyme du fondateur de la *Qadriya* et Touba-Bagdad celui de la ville qui a vu la naissance de la *Qadriya* (Bagdad, Irak). Quant aux non-musulmans, notamment les chrétiens, ils étaient à peine une vingtaine lors du recensement de 1988, mais il est presque impensable qu'ils soient propriétaires ou même chefs de ménage ou de concessions dans la ville.

Conclusion

La croissance exceptionnellement forte et rapide de Touba depuis une trentaine d'années a donné naissance à une nouvelle grande ville qui s'impose de manière inattendue dans le paysage urbain sénégalais et suscite de nouveaux enjeux notamment dans les flux de biens et de personnes qui sont partiellement réorientés de la côte vers le centre géographique du pays. Elle souligne également la maturation du projet confrérique, celui de réaliser le rêve de son fondateur. La migration pionnière mouride qui a déferlé sur toute la région centre du Sénégal depuis près d'un siècle connaît aujourd'hui un reflux au bénéfice de la première zone de peuplement. Touba a été peuplé par migrations successives de milliers de disciples provenant essentiellement des zones rurales conquises lors de cette territorialisation extensive de la confrérie. Mais les trajectoires migratoires de même que les formes de cette migration sont de plus en plus diverses et de plus en plus complexes. Elles intègrent des étapes urbaines et rurales, nationales comme internationales. Elles peuvent être définitives ou saisonnières, individuelles, familiales ou villageoises, soudaines ou progressives. La population toubienne de plus en plus diverse a connu une féminisation et un rajeunissement rapides qui ont changé la structure familiale et aligné dans une certaine mesure sa composition sociologique sur celle de villes plus classiques. Dans un contexte rural et urbain très contraignant pour le Sénégal et pour les régions émettrices, une multitude de raisons poussent les migrants à s'implanter à Touba, notamment des facilités foncières, des opportunités économiques indéniables, des réseaux sociaux d'insertion et de solidarité à différentes échelles. Mais toutes ces raisons sont sous-tendues par une solide identification à son projet d'urbanisation que fonde un profond attachement au fondateur de la confrérie et de la ville et à sa descendance qui en a hérité. Ville de pèlerinage, nécropole, concentration du contenu sacré et symbolique de la confrérie, pôle économique et financier majeur, Touba constitue désormais une alternative préférentielle pour toutes les composantes de la confrérie qui y inventent de nouvelles formes de citoyenneté, de voisinage et de sociabilité. Touba semble être un refuge, et de ce fait, il met en lumière de nouvelles valeurs et un nouvel esprit qui structurent le vécu social et l'encadrent sur un espace de plus en plus convoité et dont la conquête et la mise en valeur constituent la première voie d'insertion.

Les Toubiens à la conquête du sol urbain

Les rapports sociaux instrumentalisent l'espace urbain et s'expriment par les modalités de sa détention et de son appropriation. La conquête du sol urbain généralement en quantité limitée est l'un des révélateurs pertinents de l'esprit et des valeurs d'une ville, mais également des courants qui animent et confrontent ses différents acteurs. Le sol de Touba a toujours été un enjeu primordial pour les différentes composantes de la confrérie qui en ont fait, à un moment ou à un autre, un outil de positionnement ou de promotion à l'intérieur du groupe. L'urbanisation correspond à une différenciation des espaces, de leur intérêt et de leurs enjeux, ainsi qu'à une complexification des règles et des légitimités, des acteurs, de leurs logiques, de leurs stratégies et pratiques pour s'approprier le sol urbain et le mettre en valeur.

Le paradigme de la question foncière considérant deux canaux cloisonnés du droit et des pratiques est d'un autre âge. La complexité, l'hybride et le paradoxe sont désormais les référents théoriques de l'appropriation du sol. Si « les analyses semblent donc se déplacer vers la prise en compte de dynamiques, de rencontres, d'interférences de logiques foncières plurielles¹ » dont celle de l'État, Touba se singularise en rapport avec le statut d'exterritorialité, le fait religieux qui se projette sur son espace, et l'urbanisation fulgurante et massive qui suggère des enjeux fonciers autrement plus complexes qu'ailleurs. La concession administrative ou extraite du domaine éminent de l'État n'est pas le mode prédominant d'accès au sol urbain, même si le rôle *a priori* de la Communauté rurale dans la distribution des terres du Domaine national peut le laisser penser. La légitimité foncière de l'État est réduite par l'exterritorialité administrative et de fait constitue un des fondements de l'autonomie toubienne et du rêve urbain qui le porte. Le

1. M. Bertrand, *La Question foncière dans les villes du Mali. Marchés et patrimoines*, Paris, Karthala-Orstom, 1994, p. 7.

khalife de la confrérie est l'autorité et l'institution fortes qui ont pris en charge la mise en place d'un système foncier se conformant aux nécessités de gestion du projet d'urbanisation de Touba. Quels sont les ressorts de la forte légitimité foncière du khalife général ? La puissance de l'esprit tutélaire qu'est devenu Cheikh Ahmadou Bamba pour une partie du pays wolof ainsi que la forte satellisation de Touba sous son inspiration par les membres de sa famille et de la confrérie, semblent subjuguier les droits particuliers qui pourraient exister sur les espaces d'extension de la ville. La confrérie a développé des règles de gestion d'abord en milieu rural où elle s'est construite, puis à Touba où elle se concentre. Mais la fluidité de leur fonctionnement s'est effilochée face à la pression de la migration qui a peuplé la ville. L'urbanisation semble surtout poser de manière paradoxale les termes d'un système foncier basé sur le don ou l'attribution gratuite, mais fortement marqué par la spéculation. Entre des principes et règles induits par la prise en charge du projet d'urbanisation, se sont mises en place des filières d'acquisition et des stratégies fines de sécurisation.

La gestion foncière du marabout urbanisant

Le marabout urbanisant est celui qui a en charge la perpétuation du symbole de la ville et la gestion à la fois du projet d'urbanisation et de la ville vécue. Son action peut porter sur la ville globale et sur des espaces toubiens plus restreints, mais également sur les deux à la fois. Le premier d'entre eux est le khalife général qui est l'autorité suprême de la confrérie et de la ville, celui qui est, avant tous les autres, responsable de sa gestion. « Toute gestion urbaine est gestion foncière » souligne Tribillon². Et cela est encore plus vrai à Touba où la parcellisation anticipative est la règle d'or, le principal instrument d'appel au peuplement et le premier élément de réalisation du projet de ville. Le marabout défricheur devient le marabout lotisseur mais la gestion paternaliste du sol demeure, même si elle s'adapte à l'urbain.

Les fondements de la légitimité foncière maraboutique : articulations entre « droits de hache » et hiérarchie confrérique

Contrairement à la plupart des villes ayant des rythmes de croissance exceptionnellement forts et soutenus, Touba n'a jamais réellement connu

2. J.-F. Tribillon, *Annales de la recherche urbaine*, n° 66, p. 119.

d'obstacle majeur à son extension spatiale et semble avoir toutes les disponibilités foncières dont il a besoin. L'origine de la légitimité si prégnante du khalife général sur les sols de la ville et même sur les terres du Domaine national a été déjà analysée plus haut. Elle relève à la fois de la notion d'appropriation et de celle de souveraineté avec le statut particulier de Touba. Mais d'autres mécanismes fonciers existent en amont et en aval de l'urbanisation toubienne.

La relation à la terre peut être, selon les cas, religieuse, sociale ou économique, ou encore combinatoire. Elle met en exergue l'importance de l'antériorité de l'occupation ou de l'autochtonie qui établit un lien fort entre le défricheur, son groupe et le sol. Elle détermine sous ce rapport les liens entre le premier groupe ou l'individu et les suivants. Les fondations de villages et *daara* ont fait de la personne du marabout fondateur une personnalité charismatique ayant des liens particuliers avec ses disciples. Elles font également d'elle un *borom deuk*, appellation wolof d'un fondateur qui implique la notion de propriété foncière et donc de droit inaliénable sur les biens dont profitent les habitants. La légitimité du marabout fondateur a toujours été fondamentalement incontestée. Elle se fonde avant tout sur le principe très répandu en milieu rural africain de la « terre ancestrale » qui établit un lien fort entre le premier défricheur, sa descendance et la terre en question. Cette relation « fait du premier occupant l'ancêtre fondateur et de sa terre le bien de sa lignée, sur laquelle ses descendants exercent une maîtrise imprescriptible et inaliénable³ ». La fondation de Touba par Cheikh Ahmadou Bamba établit ainsi, de ce point de vue, les droits fonciers transmis à sa lignée qui peut en revendiquer le contrôle, l'usage, la cession tant qu'elle se reproduit. Le premier détenteur de la propriété foncière est donc le khalife général qui incarne l'esprit du fondateur de la ville, étant son successeur légitime et héritant de toutes ses fonctions spirituelles et temporelles⁴.

À Touba, un autre principe fonde également sous une forme plus indirecte le pouvoir foncier écrasant du khalife général : c'est celui de la « terre lignagère⁵ ». Le lignage maraboutique se projette à un moment donné

3. R. Verdier, A. Rohegude, *Systèmes fonciers à la ville et au village. Afrique noire francophone*, L'Harmattan, 1995, p. 10.

4. Mais la réalité de cette légitimité est assez limitée dans les villages maraboutiques d'après Jean Copans. « Ceux qui sont venus avec le marabout fondateur ont des droits fonciers inaliénables sur les parcelles attribuées par celui-ci. Tant que les lignées de ces *taalibe* ont les moyens humains de cultiver leurs terres, celles-ci restent entre leurs mains. Ce n'est qu'en cas de départ ou d'extinction d'une lignée que les terres reviennent au marabout, qui peut alors les redistribuer », *Stratification sociale et organisation du travail agricole...*, *op. cit.*, p. 118.

5. La terre lignagère « constitue une entité juridique placée sous le contrôle du chef de lignage. Quelles que soient son autorité et ses prérogatives, le chef de lignage n'est nullement un propriétaire de la terre au sens occidental du terme ; représentant du groupe parental, il est le gardien de son patrimoine foncier, il veille à sa conservation, à sa

dans un espace qui a pour centre le lieu de fondation, et qui s'étend sur le territoire défriché par ses différents segments. Les lignages descendant des *cheikh* et dignitaires mourides qui ont fondé des villages autour de Touba bénéficient d'une légitimité sur les terres qu'ils ont défrichées. Et celles-ci, qui constituent la plupart des espaces sur lesquels les lotissements d'extension sont réalisés, semblent infinies. En effet, vers le nord, l'est et l'ouest, sur au moins 30 kilomètres de rayon à partir de la grande mosquée, il est rare de rencontrer des légitimités foncières autres que celles de dignitaires de la confrérie dont il est difficile d'imaginer qu'ils puissent refuser de mettre des terres à la disposition de la ville⁶. Les seules exceptions possibles sont constituées par des villages peuls plus ou moins wolofisés, mouridisés, et eux aussi gagnés par la fièvre urbaine. Pour ceux-ci, il n'y a jusqu'à présent aucune résistance connue. De toute manière, après chaque lotissement par le khalife, la plupart des terres sont rendues aux autorités locales sous leur forme parcellisée et celles-ci ont tout à gagner dans leur intégration à la ville. Les terres de la commune de Mbacké vers le sud pourraient également poser problème, mais je ne dispose d'aucune information pouvant permettre de prévoir le sort futur des relations foncières entre les deux villes.

Le khalife général constitue le sommet de la pyramide maraboutique encadrant la masse des disciples. La relation d'allégeance entre les marabouts de la confrérie et le khalife général, qui constitue l'autorité suprême, se traduit à Touba par une sorte de transfert de légitimités foncières. Ceci est à lier avec le projet urbain dont l'appropriation est devenue pour les marabouts et les disciples un moyen d'affirmation dans le groupe confrérique. Sous ce rapport, la relation marabout-disciple a bel et bien un contenu foncier⁷. La notion d'affectation prend alors un sens particulier dans ce contexte. Elle nie dans une certaine mesure l'idée d'héritage de la terre au sens occidental du terme. Le groupe de parcelles attribué par le khalife général à un chef de lignage à l'issue d'un lotissement est régi par la succession aux droits réglée selon un système de transmission horizontale. La transmission horizontale est celle de frère à frère de même père. Elle met en avant l'âge et le droit d'aînesse. Ce même système soutient la transmission du pouvoir khalifal autant pour la confrérie globale qu'au sein des lignages.

répartition et à sa transmission selon les règles de succession en vigueur». Cf. R. Verdier, A. Rochegude, *Systèmes fonciers à la ville et au village... op. cit.*, p. 12.

6. Pour exemple, la plupart des terres situées au sud-est sur un rayon de 10 kilomètres à partir de la mosquée étaient par exemple considérées comme propriété des villages de Keur Niang et de Darou Marnane.
7. Contrairement à ce qu'avance J. Copans. Cf. *Stratification sociale et organisation du travail agricole...*, *op. cit.*, p. 119.

Chef suprême de la confrérie, le khalife général exerce ainsi son autorité directe et indirecte sur toutes les terres de la ville et sur celles dont elle a besoin. Quand Touba n'était qu'un village et un projet de ville, la communauté qui était sous la direction du khalife général obéissait à cette même logique de gestion foncière. Ce pouvoir foncier a également une composante idéologico-religieuse qui en dernière analyse fonde la gestion paternaliste du sol à Touba. La théorie de « l'État maître de la terre » est exclue malgré la loi sur le Domaine national. Un terrain ne peut pas être, dans la logique khalifale, une chose-objet d'appropriation et de commerce comme dans le droit laïque. La terre de Touba est selon cette logique destinée à la reproduction de la confrérie et est donc inaliénable. Elle doit subvenir aux besoins de ses membres présents et futurs. L'acquisition d'un terrain d'habitation est une forme d'expression de l'appartenance au groupe confrérique. Le khalife général et les khalifes de quartiers sont les seuls lotisseurs et les garants de toute attribution. Tout appartient à Cheikh Ahmadou Bamba et ne peut être que prêté par le khalife général ou par les autorités maraboutiques. C'est cela le principe de base qui sous-tend toutes les règles de gestion foncière à Touba. Il est le résultat d'une sédimentation de légitimités, coutumes et pratiques foncières qui renvoie inlassablement à la construction de ses compétences par un pouvoir en charge d'un territoire identitaire. La naissance rurale de la confrérie fait que le système de gestion foncière mis en place relève d'une logique rurale. Mais il s'adapte à l'urbanisation toubienne.

La gestion foncière mouride s'adapte à la ville : acteurs principaux et mécanismes

En réalité, le bail puis l'immatriculation au nom de l'État du titre foncier de Touba et l'accord politique concernant l'exterritorialité constituent des instruments de sécurisation juridique d'un espace restreint à la charge symbolique et religieuse déjà très forte. Ils sont, de ce point de vue, les premiers signes de la nécessité comprise de maîtriser l'espace de celle-ci. Mais ce sont surtout les lotissements massifs et anticipatoires, la décentralisation de la distribution des parcelles, et l'émergence de règles nouvelles qui consacrent le passage à un système de gestion foncière adapté à la ville de Touba et à son mode de fonctionnement. Ses principaux animateurs sont rarement des acteurs nouveaux, mais leur rôle change avec la mise en place de filières de distribution des parcelles. Il s'agit essentiellement du khalife général, des khalifes de lignage et des chefs de villages dont les logiques et les actions de gestion urbaine ont déjà été évoquées plus haut dans l'analyse, mais dans une optique plus globale. Il s'agit ici d'appréhender les méca-

nismes et effets de la nouvelle gestion foncière introduite à partir du premier lotissement de Touba en 1958.

Le khalife général : accentuation de la prise en charge
et codification de règles contraignantes

Le système foncier toubien est né en milieu rural, sur les terres agricoles des villages maraboutiques et des *daara* dont l'implantation dans des zones nouvelles a été le principal instrument de territorialisation mouride. La territorialisation est dans l'optique mouride un processus de dissémination rurale et de concentration urbaine concomitantes. Selon Jean Copans, la gestion du terroir y est l'apanage du marabout qui a antérieurement dirigé les défrichements⁸. C'est lui qui décide de la répartition des terres et de l'implantation des concessions. La plupart des formes de cohésion sociale reposent sur le personnage central du marabout et non sur les modèles de parenté. Le travail au service du marabout, étant inscrit dans la relation marabout-disciple comme une nécessité, la terre sur laquelle s'exerce ce travail a toujours constitué un moyen d'exercice du pouvoir temporel par le marabout. La direction spirituelle des disciples et la conduite du travail agricole ont ainsi toujours été associées à la distribution des terres en milieu rural.

La tradition d'organisation de l'espace villageois, selon une trame régulière, a toujours été forte dans les villages maraboutiques. Elle signifie une prise en charge importante par le marabout du village en question, du devenir et de la qualité de sa fondation. Celle-ci doit refléter sa puissance charismatique. Le souci de la bonne tenue du village maraboutique suggère également le besoin d'une répartition des hommes conformément à certains principes et à la nécessité d'un bon fonctionnement de l'espace villageois sous contrôle maraboutique.

À Touba, le khalife général, initiateur et maître d'œuvre de la production de parcelles d'habitation, est comme pour les villages maraboutiques et les *daara*, l'acteur le plus important. Le même esprit paternaliste, qui fonde la légitimité foncière du khalife général, sous-tend également le financement des lotissements, la gestion des parcelles et des réserves, en somme, la prise en charge consciente du projet. Et plus que dans le village maraboutique, le khalife général s'est comporté à Touba comme un vrai chef de concession (*borom keur*), prenant sur lui tous les besoins de sa « propriété » et des personnes qui sont sous son autorité dans celle-ci. Il a ainsi tenu un rôle primordial dans le passage d'un mode de fonctionnement rural à une organisation urbaine où le lotissement est nécessaire et la distribution de parcelles, une vocation. Mais comment est-on passé de l'occupation

8. J. Copans, *Les Marabouts de l'arachide*, op. cit., p. 118.

spontanée à la décision en 1958 d'effectuer restructurations et lotissements ? Même si le hasard (pour Darou Khoudoss) et l'ambiance de conciliation (après le conflit de succession) n'y sont pas étrangers, l'interdiction faite aux Toubiens par le deuxième khalife, de ne pas construire en dur est la preuve qu'un lotissement, dans tous les cas une opération d'urbanisme, était en vue depuis longtemps. L'institution khalifale est l'instrument de la continuité du projet urbain et de sa prise en charge qui ont permis après l'achèvement de la mosquée, l'appel au peuplement, la construction d'équipements et la politique enthousiaste de lotissement, devenue non plus seulement une vision mais une nécessité, la réponse à une demande. La prise en charge a également instrumentalisé l'État qui a toujours apporté ses compétences techniques et même son appui financier par le FAHU et par la Communauté rurale qui est un hybride, à la fois démembrement de l'État et de l'autorité maraboutique.

Dans tous les cas, la configuration des lotissements est le signe évident d'une volonté d'adapter la gestion foncière mouride rurale à la ville. En effet, tous les lotissements ont largement créé, reproduit ou renforcé la trame de l'espace villageois avec les *pentch* qui constituent également les lieux de projection de l'autorité maraboutique décentralisée. Les nouveaux lotissements (105 000 parcelles), théoriquement prévus pour un million de personnes sont entièrement conçus dans cette perspective et laissent penser que la confrérie ne peut se départir de ce type d'organisation d'origine villageoise, nécessaire pour son modèle d'encadrement même en ville.

Par ailleurs, la taille importante des parcelles qui a été une règle générale pendant les lotissements (minimum de 625 m²) est sans doute une réponse pratique à un mode de vie plus rural qu'urbain : « il faut donner à chacun deux parcelles parce qu'on a des familles qui sont appelées à s'élargir, on a des moutons, des bœufs, des chevaux. Si vous donnez une seule parcelle, où mettra-t-on tout cela ? » se demandait un habitant de Keur Niang lors du lotissement de ce village en 1975. Il pose ainsi une question capitale : comment passer d'une vie rurale, avec ses hommes, ses activités, ses espaces, ses représentations, à une vie urbaine plus contraignante, aux espaces mesurés, comptés ? Le besoin d'espace des ruraux devenus citadins toubiens est l'un des fondements du renouvellement de la demande en parcelles, et donc des lotissements, toujours nécessaires malgré l'extension spatiale déjà importante.

Au total, le mécanisme le plus important de la mutation du système de gestion foncière rurale vers l'urbain est la production de parcelles habitables, et ce sont les incertitudes et l'inconnu d'une telle mutation qui expliquent l'aménagement de nombreuses réserves. Si dans le village mouride, le marabout distribue la terre, la taille prise par la ville avec ses nombreux lotissements a obligé le khalife général à s'appuyer sur les matrilineages et

les lignages collatéraux ou de *cheikh* pour distribuer les terres sous forme de parcelles. Cette décentralisation a même été « institutionnalisée » par Serigne Abdoul Ahad à travers une vague de créations et de reconnaissances administratives. Le nouveau khalife s'appuie quant à lui sur le Conseil rural qui constitue paradoxalement (par rapport à son rôle d'origine qui est d'affecter les terres rurales du Domaine national) un instrument d'adaptation de la gestion foncière maraboutique à la ville. La présence de plusieurs de ses hommes de confiance dans le Conseil lui permet de reprendre les choses en main, partiellement, mais de plus en plus, avec les 105 000 parcelles du nouveau lotissement (qu'il a financé devant le relatif épuisement des ressources foncières loties). Les autres conseillers jouissent également d'une influence importante dans les quartiers qui les ont désignés où ils jouent le rôle de contrôleurs pour les chefs de villages s'ils ne sont pas eux-mêmes les chefs de villages.

La reprise en main par le khalife lui permet aujourd'hui d'avoir de nouveau une maîtrise relative sur le système pour pouvoir appliquer les règles de gestion qui ont vu le jour avec l'urbain. Ces règles reflètent largement le besoin d'adapter la gestion paternaliste des khalifes généraux aux nouveaux enjeux du sol urbain. En effet, les facilités foncières offertes par le khalife dès le premier lotissement ont vite installé chez les Toubiens et les mourides en général une véritable culture de l'accaparement et de l'occupation de parcelles multiples. En outre, la fluidité du fonctionnement des règles rurales de gestion foncière s'estompe face à la pression de la forte migration vers Touba, et le système s'adapte. Les principes de gestion définis sont avant tout une réponse au mal congénital que constitue l'accaparement. Elles ont été émises par le troisième khalife devant la forte demande foncière qu'il a appelée de tous ses vœux. Le principe de base est que la parcelle est allouée gracieusement. Mais l'attribution ne donne pas un droit de propriété sur le sol. La parcelle appartient au projet et à son gestionnaire, et est inaliénable. Sa vente est donc interdite. L'autre principe qui découle du premier est l'obligation de mise en valeur et la possibilité du retrait, si la parcelle reçue gratuitement n'est pas aménagée dans un délai de deux ans. Cette contrainte principale doit être le garde-fou contre l'accaparement, l'accumulation et la rétention de parcelles qui s'étaient généralisés dans un premier temps. Tout cela pose la question du respect des règles. Quels moyens, quels contrôles, quelle application effective, envers qui ? Mais la règle évolue et s'ajuste avec la pratique. La règle de l'autorisation de vente à celui qui a déjà mis sa parcelle en valeur n'a été émise que face à l'évolution urbaine.

Même si on peut penser que ce régime paternaliste sort des logiques juridiques étatiques et capitalistes, ces principes sont très proches de la logique coloniale de gestion foncière, telle qu'elle régissait les quartiers dits africains. La continuité est ainsi très forte avec une époque qui a initié la

société africaine à la ville. Ce qui est nouveau, c'est le recentrage autour du pouvoir du khalife général. Celui-ci est le garant suprême de la « légalité » de l'attribution, ou de l'affectation. Ce dernier terme est en fait le plus approprié, correspondant mieux à l'esprit de la gestion foncière toubienne à la fois rurale et patrimoniale, et affirmant le primat du droit d'usage. La vente est cependant tolérée dans le cas d'un héritage, pour lequel il a été décidé de partager les biens. Elle est également permise aux attributaires qui ont déjà investi sur leur parcelle. Ces règles et ces ouvertures se sont diffusées progressivement de l'institution khalifale aux différents quartiers dont les autorités ont été les supports de la décentralisation et qui signifient en réalité une traduction foncière urbaine de la hiérarchisation du charisme maraboutique.

Décentralisation de la gestion foncière vers les khalifes de lignage :
les chefs de villages au-devant de la scène

Avec l'adaptation des règles foncières à l'urbain, ce sont les khalifes de lignage qui avaient renoncé à leurs légitimités sur les terres lignagères des villages-satellites. À l'inverse, ils bénéficient aujourd'hui du transfert de la légitimité foncière khalifale et surtout de la gestion quotidienne des attributions de parcelles. Cette fonction de gestion foncière, déjà analysée plus haut, met surtout en exergue le rôle, devenu central avec l'urbanisation, du chef de village toubien, que son pouvoir foncier exorbitant distingue du chef de quartier d'une ville ou d'un autre chef de village. Ce nouveau rôle du chef de village marque véritablement le passage d'une gestion foncière propre aux villages maraboutiques à une gestion foncière adaptée à la ville de Touba et à ses spécificités.

Le khalife général qui se considère comme étant dans sa « concession⁹ » et celui qui doit tout faciliter à chacun des membres de sa communauté, garantit *a priori* la gratuité de la parcelle. Mais si les khalifes de quartiers se conforment très souvent à cette règle, il n'en est pas de même pour les chefs de villages qui sont pourtant les délégués de leurs pouvoirs fonciers. La forte demande foncière de mourides, venus de tous les horizons et prêts à tout pour acquérir une portion de terres, semble avoir souvent constitué une tentation trop grande pour la plupart d'entre eux. Occupant à l'origine des positions relativement modestes sur l'échelle socioreligieuse et économique, ils pensent devoir bien vivre de leur fonction et la plupart d'entre eux en tirent profit à travers diverses stratégies et pratiques.

Si le quartier dispose encore de parcelles non attribuées, le rôle du chef de village est de les distribuer aux demandeurs, sur décision au cas par cas, du

9. La représentation de Touba comme « concession » ou « enclos » est exposée dans *Politique africaine* n° 4, p. 104.

khalife de quartier. Mais la localisation de la parcelle attribuée est souvent laissée à son libre choix et lui donne la possibilité de « négocier » avec le demandeur selon les préférences de ce dernier. Sa bienveillance est donc fortement recherchée par l'acquéreur à travers diverses pratiques. Le chef de village peut également conditionner l'attribution aux frais de déplacement par l'acheteur. Ceux-ci ne sont ni calculés ni fixés à l'avance. Ils constituent cependant pour lui une source de revenus limités mais non négligeables. En effet, les acquéreurs leur font parfois des cadeaux importants en vue de sceller des relations d'intérêt. Mais c'est la règle qui contraint l'acquéreur à construire ou à aménager dans un délai de deux ans qui étend son influence et la consolide. Le rôle du chef de village sous ce rapport est d'exercer un contrôle sur l'état de mise en valeur de la parcelle. Il a ainsi le pouvoir de reprendre une parcelle déjà attribuée, de la redonner à un autre ou de la conserver à l'insu du khalife de quartier. L'interprétation et la pratique de cette règle par les acquéreurs autorisent toutes les dérives et motivent la création autour du chef de village d'un système de contrôle *a posteriori*. Si le khalife général a peu à peu perdu le contrôle de la bonne gestion foncière de la ville, la seule personne du chef de village ne suffit plus pour avoir une maîtrise complète de l'espace qu'il contrôle, nonobstant le fait qu'elle soit la seule habilitée à attribuer la parcelle ou à entériner l'acquisition. Pour s'adapter à leur extension, les quartiers ont tous été subdivisés en plusieurs morceaux, confiés à des personnes désignées par le chef de village pour exercer un suivi rapproché de l'état de mise en valeur des parcelles attribuées¹⁰. Ces « délégués de quartier », comme certains les appellent, jouent un rôle de plus en plus important dans leur îlot ou dans leur sous-quartier, arbitrant les conflits et sous-arbitrant les transactions. Dans certains quartiers, ils sont même désignés par les khalifes de lignage et peuvent remplacer le chef de village en cas de défaillance, d'absence ou de décès.

Les nouvelles prérogatives foncières du chef de village dans le contexte d'urbanisation de Touba en font l'instrument maraboutique d'adaptation de la gestion foncière rurale à la ville. Les cas d'héritage ainsi que l'incertitude et la diversité de la notion de mise en valeur, constituent les brèches dans lesquelles s'engouffrent les Toubiens. La relative reprise en main actuelle par le khalife général semble être une transition qui prépare la perpétuation du système de gestion décentralisée des terres.

Quelles sont les pratiques des Toubiens face à la politique foncière du marabout urbanisant ? La spéculation foncière généralisée mettra de nouveau en exergue le chef de village, courtier et arbitre des transactions. Quelles sont les rétroactions de cette politique et de sa crise dans la société urbaine ?

10. En plus de la collecte de l'impôt.

Évolution du rapport à l'espace et des pratiques citadines : du don à la spéculation

À Touba, comme ailleurs, les citadins se représentent l'espace à travers le prisme de leurs origines, de leurs identités complexes, de leurs divers pouvoirs économiques, et l'inventent quotidiennement en réponse à leurs besoins, à l'esprit et aux règles en vigueur dans la ville. Dans un contexte marqué par un monopole étatique totalement et fortement réinterprété au profit du groupe confrérique et de son projet de ville, la politique foncière maraboutique qui se fonde sur le don de parcelle est mise à mal par l'émergence de la spéculation et son extension irrémédiable. Comment dans une ville où le rapport social est *a priori* si fortement encadré, ce paradoxe peut-il naître et se reproduire ? À Touba où le territoire est un support et un enjeu de ce rapport social, la répartition clientéliste du sol, le dynamisme économique et le niveau d'équipement se sont ajoutés aux paramètres fondateurs de la hiérarchisation de l'espace urbain que sont le sacré et le symbolique.

La maison est d'abord un enjeu symbolique à Touba et ceci fonde l'importance de l'accès au sol et de la construction qui sont les principaux modes d'insertion à la ville. La politique foncière du marabout et la préférence des Toubiens pour certains types d'espaces stimulent ainsi la mobilité résidentielle et la valeur marchande du sol. Mais l'explosion de la spéculation est surtout une conséquence directe de l'éloignement progressif des parcelles par rapport au centre et aux fonctions urbaines, la rétention ou l'épuisement des parcelles affectées à chaque quartier, tout cela dans un contexte général de crise de l'autorité khalifale dont les règles sont de plus en plus ignorées. Les nouveaux lotissements permettront-ils une reprise en main efficace ? Même si la filière maraboutique d'accès à la parcelle impliquant le chef de village demeure le fondement du système, elle se transforme elle-même en intégrant d'autres réseaux qui s'appuient sur leurs logiques propres et impliquent d'autres acteurs. Ce système de pratiques foncières correspond à des stratégies résidentielles multiples, intégrant le souci de la sécurisation de l'acquis et celui de la conformité avec le projet urbain.

Complexification de la filière maraboutique d'accès à la parcelle

La politique foncière du marabout urbanisant marquée par une philosophie paternaliste et produisant des dizaines de milliers de parcelles pour se conformer à cette logique, affirme la primauté du don comme mode d'accès au sol toubien. Mais si l'acquisition d'une parcelle semble simple dans ce sens, elle n'en constitue pas moins un ensemble d'opérations impliquant des

acteurs différents et qui ont tous une part dans la décision d'affecter ou son exécution. Plusieurs réseaux d'intermédiation et de trafic d'influence existent ainsi, s'appuyant ou se greffant sur la structure décentralisée que constitue le khalifat de quartier, ou encore sollicitant plus directement le khalife général et son institution complexifiée.

Mais c'est surtout l'émergence de la spéculation foncière qui représente une évolution majeure. Surprenante et contradictoire, elle s'est généralisée pourtant sans véritable opposition sur tous les types d'espaces de la ville. Ventes et reventes ont ainsi mis en place un marché foncier actif, toléré par les marabouts, animé et arbitré par les chefs de villages et dont tirent profit de diverses manières la plupart des composantes de la société urbaine, notamment les commerçants et les migrants internationaux.

Les pratiques liées au don : les disciples comptent d'abord sur leur marabout

La comparaison des statuts d'occupation de 1974 et de 1988 laisse apparaître une légère progression de la part des ménages propriétaires (de 78,6 % à 82,4 %), une faible augmentation des locataires (de 1,6 à 3 %) et une baisse relativement importante des hébergés (de 20 % à 7 %). Cette évolution témoigne avant tout des bienfaits des facilités foncières qui ont également été des déterminants importants du peuplement et de l'urbanisation. Les quartiers du premier noyau urbain sont ceux qui abritent le plus grand nombre de familles comptant plusieurs ménages et formant de grandes concessions. Au moment du lancement de la politique systématique de lotissement déjà (en 1975), 82,8 % des ménages toubiens avaient acquis leur parcelle d'habitation par don. L'affectation de parcelles aux marabouts de la confrérie a fait d'eux les relais de la politique foncière paternaliste, et le don permet la traduction foncière de la relation marabout-disciple qui fonde la confrérie.

Les attributions ont été nombreuses entre 1970 et 1981, mais elles n'ont connu leur caractère massif qu'à partir de 1982. Dans la première période, cette distribution des parcelles était *a priori* relativement simple. Tous les khalifes de quartiers étaient suffisamment dotés et avaient intérêt à distribuer les parcelles à tour de bras pour peupler les terres qu'ils contrôlent et surtout pour recréer à Touba avec leurs disciples la relation de proximité qui s'était relâchée avec l'émigration des mourides vers les villes sénégalaises. L'identité de leur quartier dans la ville et leur affirmation dans la confrérie en dépendaient également, de même que la reconnaissance administrative officielle au sein de la Communauté rurale. À partir de 1982, de nouveaux enjeux apparaissent. Les lotissements d'extension mais surtout l'émigration massive des mourides à Touba se conjuguent et transforment progressivement les rapports entre le khalife de quartier, son entourage, les

demandeurs et le sol urbain. Si les khalifes de quartiers qui avaient des ressources importantes continuaient à être bienveillants à l'égard des demandeurs se conformant ainsi aux règles établies par le khalife général, leur entourage pensait devoir tirer profit des opportunités qu'offrait la forte demande foncière qui se profilait. Désormais, il ne suffit plus de solliciter le khalife de quartier pour obtenir sa parcelle gratuitement.

Acquérir une parcelle à Touba est pour le disciple à la fois une forme de participation à la réalisation du rêve et un moyen d'identification à son marabout. L'urbanisation signifie sous ce rapport une quasi-obligation de prise en charge de l'accès au sol du disciple par le marabout qui contrôle un quartier par lui-même ou par le biais de son lignage. Les ressources foncières attribuées à toutes les grandes familles toubiennes sont explicitement destinées aux disciples qui leur sont affiliés et dont ils ont la charge ici-bas et dans l'au-delà selon la représentation de la confrérie. Chaque disciple voulant s'installer à Touba s'adresse donc avant tout à son marabout. La répartition clientéliste des Toubiens sur l'espace urbain s'appuie sur ce principe qui est une transposition de l'organisation rurale à la ville. Ainsi, les concessions qui forment aujourd'hui le tissu urbain fondateur de chaque quartier sont des terrains anciennement attribués à des proches disciples, qui ont participé à la fondation ou qui se sont installés par la suite. Dans ce cas-là, le don s'est fait naturellement et constitue pour le marabout un acte important de consécration d'un disciple fidèle. En retour, le disciple considère le don comme une marque de confiance et une sélection parmi les nombreux disciples du marabout installés surtout en milieu rural et travaillant durement dans ses champs. « Tous les voisins qu'on m'a choisis sont épargnés de tout ce qui est générateur de disgrâce » a écrit le fondateur de Touba, conférant même une certaine forme de charisme et d'élitisme à cette catégorie des premiers habitants du premier noyau. D'ailleurs, la plupart d'entre eux appartiennent à la famille du fondateur, ou sont élus *cheikh*, tandis que certains étaient tout simplement des disciples-dignitaires qui étaient très présents dans l'entourage proche du marabout. Le don de parcelles à Touba a ainsi une signification symbolique plus forte que dans les villages maraboutiques implantés ailleurs. Ces premières attributions individuelles sont devenues dans l'espace urbain actuel de grandes concessions familiales avec plusieurs générations qui ont un ancêtre commun et une mémoire partagée auxquels on se réfère fièrement.

Avec les lotissements massifs et l'explosion urbaine toubienne, le don de parcelles semble avoir perdu de sa symbolique mais demeure un élément nourricier de la relation marabout-disciple. Plusieurs cas de figure peuvent se présenter et permettent de tirer des enseignements dans ce sens. D'abord, la décision de venir s'installer à Touba peut être issue d'une proposition, d'une recommandation ou d'un *ndigël* du marabout qui s'accompagne d'une

affectation de ressources foncières. C'est une pratique à la fois ancienne et récente. Si le marabout devait ainsi constituer une clientèle sélective avant, il a besoin aujourd'hui, par le même moyen, de se « sécuriser » face à l'arrivée dans son quartier des disciples des autres¹¹. Certains marabouts cherchent également par ce moyen à diversifier leurs lieux d'accueil possibles des pèlerins pendant le *magal*¹². À Touba-Mosquée, beaucoup de chefs de concessions et des groupes entiers de disciples (*daara*) ont également reçu dans les années soixante des parcelles en récompense pour leur participation à la construction de la mosquée. Si le marabout en question est le khalife du lignage, qui détient un pouvoir foncier important, l'attribution se fait par l'intermédiaire du chef de village qui tient la « comptabilité » des parcelles. Celui-ci étant un co-disciple, les affinités anciennes ou récentes qu'on entretient avec lui sont bénéfiques. Elles permettent souvent d'accéder à des espaces préférentiels, notamment les coins de rues, les grandes rues structurantes, les zones les plus proches des routes ou d'autres équipements. Mais le marabout auquel on s'affilie peut ne pas être le khalife du lignage et ne pas disposer librement des ressources foncières du quartier. C'est là que la filière maraboutique devient plus fine et plus complexe. Dans la plupart des cas, les marabouts qui avaient reçu de leurs chefs de lignage un certain nombre de parcelles destinées à leurs disciples propres, peuvent attribuer celles-là au nombre souvent limité. Ils peuvent également retarder au maximum leur affectation si le chef de lignage consent à satisfaire certaines demandes de leurs disciples en impliquant le chef de village. En fait, les parcelles données par le khalife de lignage à ses frères à l'issue des premiers lotissements sont aujourd'hui tellement bien placées que ceux-ci préfèrent de plus en plus les donner à des disciples particulièrement proches, les réserver à leur descendance ou les vendre au plus offrant. Dans ce dernier cas de figure, le marabout urbanisant est un marabout spéculateur.

Tous les marabouts deviennent ainsi des relais dans la décentralisation du pouvoir foncier. Mais les affectations de parcelles aux marabouts, chefs de lignage ou pas, ne se font pas au prorata du nombre de disciples affiliés à chacun, au demeurant difficile à connaître, même si le khalife général tient compte du poids charismatique des lignages. La conséquence avec l'urbanisation massive, c'est l'existence d'écarts importants entre la demande et les disponibilités foncières dans certains quartiers, voire tout simplement l'épuisement total des ressources. Ceci est l'un des déterminants de la spéculation foncière mais avant cela de la complexification de la filière maraboutique. En effet, les disciples sont désormais de plus en plus obligés de

-
11. Certains disciples ont reçu des dizaines de parcelles pour pouvoir constituer des réserves en prévision du développement de leur famille.
 12. Si quelqu'un a une maison, il a également l'obligation de s'occuper de ses hôtes personnels mais aussi de ceux que le marabout lui envoie.

formuler des demandes au niveau d'autres quartiers. Et pour se rapprocher des autorités de ces quartiers, des réseaux sont mis en place et fonctionnent sur la base de l'amitié, de la parenté, et parfois de l'argent. Les demandes sont toujours verbales et sont adressées directement au khalife du quartier. Mais l'accès à celui-ci peut être rendu difficile par ses occupations, par sa mobilité ou alors par des obstructions de son entourage surtout les plus proches que sont les *beuk-nèkk* (valets de chambre). Ceux-ci monnaient souvent certains de leurs services. L'intervention d'un ami ou d'un parent qui est son propre disciple facilite alors beaucoup les choses. Cependant, l'intermédiaire le plus efficace est sûrement le chef de village, sans doute parce qu'il est le délégataire du pouvoir foncier khalifal et son gestionnaire direct. Il est souvent le plus proche et le plus écouté du khalife de lignage. Il est donc le plus courtisé, moyennant cadeaux et parfois des sommes plus importantes qui n'ont rien à voir avec « les frais de bornage » que demandent certains comme s'ils avaient financé le lotissement, ou l'impôt que certains demandent au moment de l'attribution. Le recours à l'« aide » du chef de village, dans un contexte de facilité foncière, peut également juste servir à avoir une parcelle bien placée et des dimensions satisfaisantes. Le trafic d'influence joue ainsi un rôle notable et structure les réseaux. Mais l'autre intermédiaire important, c'est le marabout du demandeur. Celui-ci joue souvent un rôle primordial dans l'obtention de la parcelle. En effet, la parenté évidente et parfois les liens particuliers entre les marabouts et les lignages offrent des opportunités dont profitent les demandeurs. Mieux, la plupart des marabouts se voient attribuer dans d'autres quartiers encore pourvus, des groupes de parcelles qu'ils gardent en réserve pour eux-mêmes ou qu'ils distribuent à leurs disciples. Le quartier le plus concerné par cet état de fait est sans doute Madiyana qui en plus d'être l'un des quartiers les plus récents, est contrôlé par une famille maraboutique réputée pour son désintéressement et son ouverture aux autres. L'identité des marabouts et des personnalités qui ont reçu plusieurs parcelles permet d'appréhender le type de lien déterminant pour les attributions aux marabouts. Les premiers attributaires en nombre sont naturellement les fils de Serigne Souhaïbou à qui le quartier avait été donné, l'un des deux imams de la grande mosquée de Touba (Serigne Habibou Mbacké qui est par ailleurs, dit-on, le Mbacké-Mbacké le plus âgé aujourd'hui) qui fut un de ses amis proches, et ses cousins maternels (de la famille de Serigne Amsatou Diakhaté¹³). Des centaines de parcelles y attendent la décision de morcellement et de distribution. Cette idée rejoint un système de rapport à l'espace assez original et dont Touba constitue le lieu de

13. Ces informations sont obtenues grâce à la bonne tenue de la base de données établie sur le quartier par l'équipe de gestion. Dans d'autres quartiers, il est impossible d'avoir des informations aussi précises.

prédilection : il s'agit de la réserve dont l'importance souligne la singularité de l'urbanisme toubien et la place de l'anticipation, qui est également une composante de la volonté d'encadrement par l'espace.

La filière maraboutique d'accès au sol compte ainsi une pluralité de territoires emboîtés, entre l'attribution par son marabout dans sa part située ou non dans son quartier, la demande formulée dans le quartier de son lignage, celle adressée à un autre quartier qui révèle un changement dans le rapport à l'espace et la vision territoriale (restreinte et globale) qui l'accompagne. Mais l'épuisement des ressources foncières dans la plupart des quartiers met en selle l'échelle plus globale, celle de la ville dont l'institution khalifale assure le contrôle.

Le khalife général de nouveau sollicité : les demandeurs remontent la filière maraboutique

Les Toubiens qui ont bénéficié des dons de parcelles ont utilisé des voies diverses selon la période d'acquisition. La filière maraboutique décentralisée a sans doute été la plus suivie dans ses différentes sinuosités, et les pratiques qui lui sont attachées font que le khalife général n'est plus le maître incontesté du jeu. Il semble cependant que les nouveaux lotissements lui permettent d'être de nouveau mis en selle. En effet, depuis 1994, il garde en portefeuille l'essentiel des parcelles produites. Même si on peut penser qu'il prépare une nouvelle décentralisation avec les 26 *pentch* autour desquels s'organisent les 105 000 parcelles issues du dernier lotissement, les stratégies actuelles d'accès au sol sont tournées vers le khalifat général.

Comme pour la filière décentralisée, l'accès direct à l'autorité khalifale est le moyen le plus efficace pour obtenir une parcelle, sa voix ayant un poids écrasant. Mais le khalifat s'est constitué depuis quelques années en une véritable institution de gestion foncière s'appuyant d'abord sur l'entourage du khalife puis sur le Conseil rural de Touba placé sous son autorité et désormais contrôlé par ses hommes. La distribution des parcelles était avant 1996 confiée à un *beuk-nèkk* et homonyme du khalife. Les demandeurs s'adressaient au khalife général et celui-ci leur attribuait avec son *beuk-nèkk*, un numéro et une attestation sur le plan. Ils devaient ensuite attendre la fin du lotissement pour disposer de leur parcelle. Mais devant la pression des demandes, le khalife prend la double décision de mettre à la disposition immédiate des demandeurs les parcelles déjà loties, et de ne plus attribuer qu'à des groupes. Les demandeurs de Dakar et de l'extérieur doivent désormais s'inscrire au sein de leur *dahira*. Il est également demandé aux marabouts de constituer des listes de leurs disciples demandeurs. Ces décisions sont surtout prises pour arrêter les flux de visites provenant de Dakar et des autres villes et qui empêchent le bon fonctionnement de la

concession khalifale envahie à longueur de semaine¹⁴. Certains mourides participant à des *dahira* en ont profité pour réserver leur parcelle ou acquérir d'autres parcelles s'ils en avaient déjà. Les *dahira* regroupant des disciples selon différentes affinités, l'entreprise, l'activité autant que l'affiliation à un même marabout ou la parenté vont dans le futur déterminer la proximité ou le voisinage entre Toubiens.

Par ailleurs, face aux risques d'accumulation et de rétention des parcelles par les disciples et certains marabouts, les règles se raidissent. Désormais, la parcelle ne sera attribuée qu'à des demandeurs qui sont dans l'urgence, c'est-à-dire ceux qui ont quitté leurs villages en apportant leurs cases ou alors ceux qui peuvent fournir les preuves qu'ils vont commencer à construire immédiatement. La Communauté rurale est l'instrument de ce raidissement. Elle était déjà impliquée dans la gestion des parcelles loties dans les extensions de Keur Niang constituées de terres auxquelles le village a renoncé, et de Touba-Mosquée 2 qu'elle a financées. Les conseillers ruraux les plus proches du khalife ont en charge l'application rigoureuse de cette directive khalifale qui a commencé à concerner le quartier du khalife, Dianatoul Mahwa, et les lotissements déjà achevés au sud-ouest. Mais la redécentralisation ou déconcentration¹⁵ attendue et en cours de réalisation devrait détendre la pression sur ce quartier et permettre de retrouver la diversité des pratiques qui ont marqué la filière maraboutique. Elle montre que le khalife invente progressivement des formes d'encadrement adaptées à la ville et au contexte.

L'état de transition après le relatif épuisement des parcelles à attribuer et avant la fin des lotissements a créé des réponses surprenantes, révélatrices de la forte demande et de la nécessité de la politique anticipative de parcelisation.

Stratégies collectives du fait accompli : *khayma* et « villages transplantés »

La conjugaison du déficit en parcelles et de l'arrivée massive de ruraux à la recherche de ce bien précieux est à l'origine de pratiques dont le résultat sur l'espace dément bien des slogans et des caricatures. Touba, « ville sans bidonville » ou « ville modèle » a également ses occupations irrégulières. Elles sont constituées de *khayma* (littéralement « projet » ou « tente ») ou de villages immigrés collectivement, et établis sur des zones non encore loties.

Les *khayma* sont des implantations provisoires décidées dans le cadre de la filière maraboutique en attendant le prochain lotissement et les attributions qui devaient suivre. Ils sont constitués dans plusieurs zones de la périphérie

14. Le khalife qui avait défini un calendrier pour ses jours de réception y avait même renoncé.

15. Le khalife général conserve un droit de regard plus important que celui qu'il avait auparavant, tout en se déchargeant de la part la plus contraignante du travail.

de Touba et du front urbain qui offrent une image très différente de celle qui s'est généralisée dans le reste du tissu urbain. L'habitat précaire y est la règle : baraques et tôles en zinc constituent l'essentiel des matériaux utilisés, et même les bases des maisons ne sont pas consolidées avec du ciment. Ces matériaux sont en plus usagés et donnent l'impression d'être issus d'un déménagement qui permet d'avancer l'hypothèse d'une stratégie du fait accompli. En réalité, dans une ville comme Touba où prime l'esprit de solidarité, on ne peut traiter de la même manière des demandeurs simples et ceux qui arrivent avec dans les bras les restes de leurs anciennes maisons.

Ce sont d'ailleurs ces différentes caractéristiques particulières qui ont motivé des enquêtes plus approfondies, révélant le caractère récent de ce type d'implantation. Les *khayma* existent notamment à Same (ouest), dans la périphérie nord et nord-est et surtout à Darou Marnane où ils constituent un vrai sous-quartier appelé Sékhawgui. Elles ont été décidées par des khalifes de quartiers, des marabouts quelconques et des chefs de villages envahis par les demandes, ou soucieux de collecter plus d'impôts. Les lignages qui s'identifient au territoire de leur quartier cherchent également à peupler leur village pour renforcer son identité dans la ville et étendre ainsi leur autorité. À Same, 1994 et 1995 sont les années qui ont vu le plus d'arrivées. Le chef de village installe toute personne ayant des baraques ou une case et cherchant à habiter tout suite, sous le prétexte que ce sont des ruraux sans moyens qui ont fui leurs villages pour se réfugier à Touba. Mais les histoires de ces nouveaux occupants sont plus diverses. En effet, si la majorité d'entre eux sont des ruraux démunis et de véritables réfugiés, certains d'entre eux sont des Toubiens de longue date. Jeunes ou moins jeunes, ils cherchent à acquérir une première attribution, à « attraper » des parcelles pour leur progéniture ou à des fins de spéculation. Same est le quartier où les conditionnalités sont les plus limitées.

Sékhawgui, qui est moins récent que Same, reflète la même logique pour un quartier plus ancien et qui connaît un déficit chronique de parcelles. Il s'étend sur plusieurs centaines de mètres de long en une bande continue. Ici, un semblant d'alignement a été réalisé par le chef du village. Sékhawgui est également le nom de l'arbre au pied duquel Cheikh Ahmadou Bamba a passé sa dernière retraite spirituelle avant d'aller fonder Touba. Le quartier s'est développé de manière stratégique autour du site de l'arbre qui lui confère ainsi un sens symbolique et une certaine « protection ».

Par ailleurs, « le village qui vient à la ville » est également une réalité toubienne. Des villages se sont certainement entièrement vidés de leur population et réimplantés de manière dispersée dans la ville. Mais il est difficile de s'en rendre compte à partir de la simple observation de l'espace. Par contre, d'autres villages sont venus collectivement s'implanter dans les zones périphériques en comptant sur la bienveillance et la sensibilité

particulière (émotion) des autorités maraboutiques à l'égard de ce type de situation. En général, ces villages sont en plus parrainés par un marabout et donnent (de manière très classique) des noms très symboliques à leurs transplantations : Mame Diarra Bouusso, mère de Cheikh Ahmadou Bamba, et Mbacké Bâri, le premier village fondé par les Mbacké en pays wolof (Djolof), sont les références les plus fréquentes ; mais d'autres reprennent le nom du village d'origine en le préfixant par Touba. Ces villages transplantés reproduisent la même organisation avec un *pentch*. Ils peuvent également être rejoints par d'autres nouveaux arrivants chercheurs de parcelles qui rompent ainsi l'unité sociale villageoise.

Le sort des *khayma* et des villages transplantés après le lotissement est à considérer avec intérêt pour voir s'ils se maintiennent dans le temps nonobstant le fait qu'ils soient des réponses transitoires à une situation provisoire. Si celui de Same a été « déguerpi » parce que localisé à l'emplacement d'un des 26 *pentch*, et recasé sur la zone lotie avec des attributions en bonne et due forme, celui de Sékhawgui tarde à faire l'objet de mesures similaires, et au contraire s'étend. En définitive, *khayma* et transplantations de villages qui ne correspondent qu'à des stratégies de conquête foncière, n'ont sans doute pas d'avenir dans le cadre de l'urbanisation toubienne. Les lotissements massifs récents mettent fin à la situation de transition qui leur a donné naissance et leur survie n'est qu'une question de temps. La filière maraboutique d'accès au sol va de nouveau avoir la maîtrise de la demande, et cette fois-ci pour longtemps. Ainsi, elle semble se reproduire en se transformant par cycles successifs qui surviennent selon les disponibilités foncières variant dans le temps selon les lotissements réalisés. Ces variations dans le temps sont par ailleurs un des déterminants de la spéculation foncière qui prend une ampleur incontrôlée.

La spéculation foncière se généralise

L'émergence de la spéculation à Touba est avant tout une conséquence du décalage entre la demande et l'offre foncières dans la ville globale, dans les différents quartiers et au niveau de chaque marabout. Elle est relativement récente et semble liée à la succession de lotissements réalisés à partir de 1975. La pression foncière et la spéculation, concomitantes à l'afflux massif des mourides, se sont accentuées paradoxalement avec l'extension de la ville et l'augmentation des ressources foncières disponibles. Mais la spéculation foncière semble inévitable dans le cadre d'une organisation spatiale par cercles concentriques qui du centre à la périphérie voient leur contenu sacré et symbolique se dégrader, et où la répartition clientéliste de l'espace est bouleversée par de nombreux lotissements qui ne distribuent pas les

ressources foncières proportionnellement à la clientèle de chacun. Elle a vu le jour sur des espaces préférentiels, présentant un intérêt particulier par leur accessibilité, leur niveau d'équipement ou leur proximité par rapport à l'auréole sacrée et commerçante, et déjà attribués. Déjà, à chaque étape de l'urbanisation, même dans des zones périphériques attribuées récemment, des espaces préférentiels émergent, se hiérarchisent et créent les conditions d'un accès inégal au sol régi par l'argent. L'irruption de l'argent dans l'accès au sol est une évolution logique car de toute manière, il est omniprésent dans les relations sociales et surtout confrériques, traduisant dans une certaine mesure l'attachement du disciple à son marabout. Par ailleurs, la complexification de la filière maraboutique d'accès au sol par le don correspond également à l'irruption de l'argent dans le système sous forme de cadeaux et de dessous de table. Elle partage les mêmes déterminants que la spéculation qui n'est donc pas aussi surprenante et paradoxale qu'elle paraît. Elle est même un instrument de distanciation des disciples par rapport au contrôle que leur marabout exerce sur eux (ils ne sont plus redevables). Par quels mécanismes se forment les valeurs foncières ? Les mécanismes de la mise en place d'un système parallèle basé sur les ventes et reventes de parcelles nues et de maisons sont également à appréhender sous l'angle des acteurs qu'il confronte. Si la majorité des Toubiens ont acquis leur parcelle par don, la spéculation est devenue la règle dans les zones déjà constituées, où les transactions atteignent des sommets sous le contrôle des chefs de villages, arbitres et intermédiaires.

Naissance et évolution du marché foncier

Le paradoxe d'un marché foncier aussi actif dans le cadre d'une gestion paternaliste du sol trouve sa clé dans deux ouvertures que comportent les règles de fonctionnement de ce système : la possibilité de vente dans le cadre d'un héritage à régler et surtout la tolérance vis-à-vis des attributaires qui ont déjà effectué un minimum d'investissement sur leurs parcelles. Par là même, si *a priori* la vente d'une parcelle nue est interdite à Touba, la vente d'une maison ou d'une parcelle aménagée est parfaitement « légale ». Cette brèche est devenue béante avec les nombreux lotissements qui ont permis la naissance du marché foncier toubien. Tous les quartiers de la ville sont concernés, touchés l'un après l'autre. Les premières transactions se situent autour de 1970, période pendant laquelle le relatif épuisement des parcelles issues du premier lotissement et les problèmes de succession dans le khalifat ont été des contraintes pour la filière maraboutique. L'autre paradoxe, c'est qu'elles ont concerné des parcelles nues, alignées sur le premier lotissement de Touba-Mosquée, entre le marché *Ocass* et la gare (sud), et qui devaient être de nouvelles maisons de pèlerinage. Selon l'enquête du BCEOM, seuls

4,5 % des ménages toubiens avaient acheté leurs parcelles en 1974. Le paradoxe des parcelles nues soumises à la spéculation se reproduit encore aujourd'hui selon des mécanismes contournant l'obligation de mise en valeur. De manière générale, à Touba, le coût du terrain nu à l'époque des premiers lotissements ne dépassait pas 30 000 francs CFA (d'après mes informations). Mais cela ne concernait en fait que les terrains périphériques. Dans les zones de Touba-Mosquée distantes de 200 à 300 mètres de la mosquée, le prix des terrains atteignait 250 000 francs CFA. Une transaction particulière a même eu lieu en 1971 entre deux émigrés au Burkina Faso, participant au même *dahira*. L'un a acheté en toute confiance la parcelle de l'autre à 200 000 francs CFA sans l'avoir jamais vue¹⁶. C'est autour des années quatre-vingt puis entre 1990 et 1996 que les prix des terrains et des maisons ont connu des hausses impressionnantes. Les lotissements de la période 1975-1981 ont surtout concerné Keur Niang, la périphérie de Touba-Mosquée, et la poche située entre *Ocass*, Gare Bou Ndao et Gouye Mbind. Dès 1980, certaines parcelles attribuées dans Touba-Mosquée au-delà de l'aurole sacrée étaient déjà vendues autour de 120 000 francs CFA, tandis qu'à Keur Niang, la parcelle nue était échangée entre 15 000 et 30 000 francs CFA dès 1977, puis entre 35 000 et 75 000 francs CFA en 1981. La période 1982-1987 ayant été une période de lotissements massifs, les ventes de parcelles nues auraient dû logiquement baisser. Mais cela n'a pas été le cas à Keur Niang parce que les transactions foncières entre particuliers étaient inexistantes ; c'est le marabout du quartier et son chef de village qui étaient les plus grands vendeurs et les lotissements leur ont donné plus de ressources. À Touba, les zones proches du centre sont celles où il y a le moins de transactions foncières, les maisons ayant une charge symbolique plus forte grâce à la personnalité de leur fondateur et de l'histoire dont elles sont porteuses. Mais dans les quartiers déjà constitués comme ceux du premier noyau urbain, les ventes de maisons voient les sommes concernées atteindre plusieurs millions de francs CFA, selon le niveau de mise en valeur et surtout la localisation par rapport à la mosquée, aux marchés, au réseau électrique et aux routes. De même, certains acheteurs mettent le prix qu'il faut pour acheter dans le quartier de leur marabout si celui-ci ne dispose plus de parcelles libres. Les parcelles des quartiers nés *ex nihilo* en 1978 ont été des réserves qui ont réellement commencé à être distribuées à partir de 1980. Pour cette raison, la spéculation n'y a commencé qu'à partir de 1985 environ. Mais dès 1989, la parcelle nue se vendait entre 300 000 et 500 000 francs CFA. Entre 1990 et 1996, la spéculation s'est généralisée en relation avec l'épuisement des parcelles dans la plupart des quartiers.

16. Un propriétaire déclare qu'il ne vendra jamais sa maison quel que soit le prix qu'on lui propose, celle-ci étant le terme de son « contrat avec Cheikh Ahmadou Bamba ».

La dichotomie centre-périphérie est loin d'être systématique pour les valeurs foncières. Des paramètres multiples peuvent intervenir dans le prix de la transaction. Outre les routes, les marchés et la mosquée, la localisation à l'angle d'une rue principale est un élément important. Mais d'autres éléments plus surprenants peuvent intervenir : la volonté d'un frère d'avoir une maison à côté de celle d'un parent peut le pousser à déboursier au-delà de la somme conforme à la localisation ; de même, une maison située sur une zone inondable sera difficile à vendre dans une ville où il n'existe qu'un système d'égout embryonnaire. L'intérêt de la périphérie qui s'est traduit par une relative uniformisation des prix est également lié à la motorisation accélérée des déplacements au quotidien et pendant le *magal*, facilitant ainsi son accessibilité. Il est ainsi impossible d'établir une carte précise des valeurs foncières selon les quartiers en espérant retrouver une dichotomie simpliste et manichéenne centre-périphérie ou centres de quartiers-périphéries de quartiers. L'organisation radioconcentrique modèle également le marché foncier en rendant les radiales et les rocadés circulaires intéressantes. Il n'empêche que les divisions sociales se reflètent en définitive sur la localisation résidentielle, les pauvres étant obligés, à la fois par la précarité de leur situation et par la pression des acheteurs, à toujours vendre pour aller demander en périphérie dans de nouveaux lotissements. Certains d'entre eux résistent cependant et refusent de vendre ce qui représente à leurs yeux un bien symbolique irremplaçable, souvent la maison de pèlerinage de plusieurs générations.

Par ailleurs, s'il est établi que les périodes de déficit dans l'offre de parcelles nues sont celles de montée des prix, les transactions sont par contre plus nombreuses quand les parcelles sont attribuées. C'est que les parcelles nues sont vendues malgré tout. Les ventes se font en seconde main assez rapidement parce qu'il n'y a pas de période obligatoire de conservation entre la date d'acquisition et celle de vente. Néanmoins, les spéculateurs préfèrent conserver les parcelles en attendant que les prix montent (et c'est ce qui explique le nombre important de maisons prêtées). D'après eux, « une parcelle à Touba, c'est comme du bétail qu'on peut engraisser et vendre plus cher. Mais pour la parcelle, c'est le temps (durée) qui remplace l'alimentation ».

La spéculation foncière accélère la mobilité résidentielle et la décohabitation malgré l'attachement des Toubiens à la famille et aux concessions anciennes. Elle contribue ainsi à l'individualisation et à la perte des repères d'appartenance et d'affiliation. En définitive, les relations entre marabouts et disciples se diluent avec l'urbain, les premiers perdant avec la spéculation généralisée leur principal moyen de contrôle des disciples à Touba.

Dans cette perspective, les chefs de villages en complicité avec les commerçants jouent un rôle central tandis que l'arrivée des migrants internationaux stimulent les valeurs foncières.

Les chefs de villages organisent le système

Un autre paradoxe est celui de la vente des parcelles nues issues des lotissements alors qu'elles sont destinées au don. Il révèle en fait le rôle du chef de village qui, s'il ne peut vendre systématiquement et ouvertement les parcelles, les attribue et attend les premières reventes qui constituent pour lui des opportunités de profits. Les chefs de villages sont les intermédiaires obligés de toute transaction commerciale concernant les parcelles, toute vente non autorisée par eux étant non conforme et non reconnue. L'achat par l'intermédiaire du chef de village est une garantie sûre contre la désappropriation, et cette intermédiation n'est évidemment pas gratuite : ils perçoivent dans tous les cas 10 % du prix d'achat de la maison, objet de la transaction. Agissant dans le sens de leurs intérêts, ils légitiment donc les attributions avec un minimum de mise en valeur pour permettre leur revente rapide par les propriétaires et multiplier ainsi les transactions. Ceci est un des fondements de la spéculation foncière qui contourne ainsi toutes les règles établies par le khalife général. Même les chefs de villages qui disposent encore de parcelles libres qu'ils distribuent à tour de bras sont loin d'être aussi intègres que certains Toubiens le croient. Ils ont intérêt à valider rapidement les attributions pour pouvoir bénéficier des reventes. Ils sont en réalité à l'amont de la spéculation foncière qu'ils organisent et arbitrent. Les personnes désignées pour le contrôle rapproché de portions d'espace du quartier doivent sentir les « bons coups » et dépister des transactions qui peuvent s'effectuer à l'insu du chef de village. Ce sont de véritables courtiers qui à la fois détiennent l'information destinée aux chefs de villages, mais orientent également les acheteurs vers les personnes susceptibles de vendre. Ils ont évidemment leur part du gâteau, mais devant la boulimie de certains chefs de villages, ils peuvent s'entendre avec les protagonistes des transactions à leur profit personnel. Ainsi avec l'extension de la plupart des quartiers, le contrôle des transactions échappe de plus en plus au chef de village et d'autres intermédiaires prennent de plus en plus d'importance. C'est le cas des Conseillers ruraux qui peuvent s'immiscer dans les transactions, si le chef de village est « défaillant », devenant trop vieux ou soucieux de bonne morale.

Les différentes composantes de la société urbaine toubienne ont contribué à l'élargissement du marché foncier et à la généralisation de la spéculation : les marabouts en tolérant des pratiques et règles contradictoires, les chefs de villages en constituant le miroir à deux faces, organisant le don et la spé-

lation, les Toubiens en jouant sur les deux tableaux. Pauvres et nantis¹⁷ en tirent profit, les premiers pour financer la construction de leurs maisons et pour améliorer leur existence, les seconds, surtout les grands commerçants toubiens et certains de Sandaga (Dakar), pour accumuler et financer l'achat d'autres maisons. Cette dialectique reproduit le système spéculatif et son marché foncier, ainsi que l'espace urbain.

Mais le rôle d'un autre acteur est fondamental à souligner. Il s'agit de celui du migrant international.

Les migrants internationaux corsent la mise : les millions défilent

L'arrivée massive et voyante des migrants internationaux sur l'espace et dans la société urbaine est l'événement le plus marquant dans les années quatre-vingt-dix. La migration internationale tient une place importante à Touba particulièrement en raison d'une forte tradition d'émigration et de commerce des mourides, et des nombreuses opportunités qu'offre le lien fondamental de la doctrine mouride. Celle-ci stipule que le *taalibe* doit obéir à son marabout et qu'en retour, celui-ci lui doit assistance dans ces entreprises : visas et passeports diplomatiques négociés par les marabouts dans les hautes sphères de l'État ont souvent servi de titres de voyage pour les jeunes Toubiens. Cependant, il est trop facile de penser que la tradition d'émigration, qui n'est d'ailleurs pas propre aux mourides, ainsi que les réseaux maraboutiques sont les seuls déterminants de la migration internationale. Il faut bien distinguer les facteurs favorisant ou préparant les départs, des réseaux d'intégration, de solidarité et d'encadrement qui peuvent être familiaux, amicaux, ethniques, confrériques, ou en rapport avec la nationalité et la couleur de la peau. Bien sûr les réseaux mourides ont joué un rôle primordial dans l'insertion et l'encadrement des disciples et même au-delà¹⁸. Mais les réseaux familiaux et la décision subjective d'accumulation ont sans doute joué plus que toute autre chose dans la préparation du départ et le départ lui-même. Par ailleurs, Touba n'est pas un espace de départ exceptionnel par rapport à d'autres régions du pays. Mais la capitale des mourides est un lieu de réinvestissement et de retour pour les milliers de mourides quittant Dakar, les régions de Louga, Diourbel, Thiès, Kaolack, milieux ruraux comme milieux urbains. Le choix de Touba est fortement symbolique et reflète là également le fort attachement des mourides disséminés pour leur « Jérusalem ». Et il semble que les plus éloignés (les migrants internationaux) soient les plus nostalgiques, étant capables de tous

17. Cette autre dichotomie est évidemment trop simpliste et ne prend pas en compte la complexité de ce type de caractérisation. Elle prend seulement les extrêmes.

18. Victoria Ebin, Ottavia Schmidt di Friedberg, Gérard Salem, Ibou Sané, Moustapha Diop sont quelques-uns des auteurs les plus connus sur ce thème.

les excès. Mais le symbole n'est pas la seule raison. Touba est devenu également pour eux un lieu crédible et attrayant, beaucoup plus en tout cas que les villages ou les localités qu'ils ont quittés¹⁹. Deux sortes de migrants investissent ainsi à Touba : ceux qui y résidaient avant leur départ et ceux qui sont partis des autres régions. L'Italie est le pays qui reçoit le plus grand nombre de ressortissants de la ville de Touba (40 % environ) et la destination Europe-USA avec 73 % des migrants est de loin la plus fréquente. Mais les destinations Côte d'Ivoire et Gabon ne sont pas négligeables avec 19,5 %. Environ 80 % des familles toubiennes comptant des migrants internationaux reçoivent autour de 50 000 francs CFA par mois et 16 % d'entre elles entre 50 000 et 100 000 francs CFA selon l'Étude urbaine du plan directeur d'urbanisme de Touba²⁰.

Si les migrants internationaux commencent à participer collectivement aux jeux de pouvoir dans la société urbaine à travers les *dahira*, ils sont également des éléments moteurs dans les mutations du bâti. Ils sont par ailleurs à l'origine de la flambée des valeurs foncières sur tous les espaces de la ville. Ayant une capacité de mobilisation financière plus forte, les migrants internationaux ont pu, à un moment donné, prétendre et accéder à tous les espaces disputés, rendant même certains d'entre eux inaccessibles aux autres. De plus en plus, les vendeurs préfèrent traiter avec eux en priorité. Aux abords des marchés *Ocass* et de Darou Khoudoss, le prix du mètre sur les rues commerçantes a largement dépassé le million de francs CFA²¹. Au-delà de l'auréole sacrée et commerçante, les prix des maisons déjà construites sont très divers : ils sont de l'ordre de 3 à 15 millions de francs CFA selon la qualité de la mise en valeur, et surtout de la localisation. Une poche issue de l'enlèvement d'une partie de la voie ferrée et donnée en cadeau à un marabout a même été vendue par ses femmes à 7 millions de francs CFA la parcelle nue. De tels montants n'étonnent plus personne, les migrants ayant banalisé les prix exorbitants du sol à Touba.

19. Plus récemment, la spéculation, le déficit des équipements et réseaux (électricité, eau, assainissement), l'éloignement des parcelles attribuées rendent Touba rebutant, repoussant, même pour les émigrés. Nombres d'entre eux préfèrent désormais s'installer dans des localités mourides moins importantes et des villages-satellites qui offrent ces services et où la spéculation est absente. L'urbanisation de ces localités est la conséquence la plus visible. Ainsi, si le symbolisme toubien était déterminant par rapport aux localités d'origine des migrants internationaux, il passe de plus en plus derrière des considérations de bien-être. Les voitures qui permettent de réduire toutes les distances ont également été déterminantes dans cette dynamique.

20. CAUS (Cabinet d'architecture et d'urbanisme du Sénégal) pour la République du Sénégal, 1990, p. 45.

21. On notera que ce n'est pas la surface qui est importante mais l'emprise sur la rue commerçante.

Les autres formes d'appropriation

L'explosion de la spéculation foncière et les sommets qu'atteignent les valeurs foncières sont les éléments qui reflètent fondamentalement la crise de la politique foncière du marabout urbanisant. Mais d'autres formes d'appropriation de l'espace, très corrélées à la nature du système foncier du marabout urbanisant, existent. L'héritage est le plus important d'entre eux. Dans les quartiers anciens, une forte proportion de maisons ont été²² héritées de propriétaires qui avaient acquis leur demeure dans les années cinquante. Si certains héritiers vendent sous la pression du marché et surtout pour pouvoir se partager les biens du défunt, d'autres se mettent d'accord entre eux pour conserver la maison toubienne, porteuse de symbole et très utile à toute la famille pendant le grand pèlerinage. Les maisons héritées semblent ainsi relativement nombreuses dans le « vieux » Touba, à Darou Khoudoss, Darou Miname, Gouye Mbind, Sourah, et dans la première zone de lotissement de Touba-Mosquée.

Mais c'est l'emprunt de maison qui constitue le mode d'appropriation le plus singulier, celui qui reflète le mieux l'originalité de l'urbanisation toubienne. Il est rendu possible par l'absentéisme des Toubiens et l'importance quantitative des résidences secondaires ou de *magal* qui induisent pour le propriétaire un besoin de confier sa maison ou de la prêter afin qu'elle puisse être sauvegardée et surtout entretenue²³. Ce besoin rencontre un autre besoin, celui du néo-Toubien de se loger en attendant de s'insérer. La parenté et le lien confrérique sont les canaux par lesquels ce mode d'appropriation est organisé. Ainsi, le « contrat » peut être direct, entre le propriétaire-prêteur et l'emprunteur, ou indirect avec l'intermédiaire du marabout du quartier, du chef de village, de ses délégués, ou même du marabout du propriétaire à qui sont confiées en général les maisons de pèlerinage. L'emprunteur peut également être un propriétaire qui est en train de construire sa maison ou un migrant saisonnier qui ne voit pas l'intérêt de construire une maison pour le temps de son séjour. Il s'agit très souvent de commerçants appartenant à d'autres confréries ou d'autres ethnies, et qui ne partagent pas le rêve urbain avec le même enthousiasme.

Le marché locatif toubien est très faible. 3 % seulement des ménages de la ville étaient locataires en 1988. La demande est très faible du fait de l'importance de l'offre foncière par le don et des nombreuses possibilités d'emprunt. En réalité, il existe deux marchés locatifs qui fonctionnent sur deux extrêmes. L'un, très animé et pratiquant des prix exorbitants, concerne

22. Beaucoup de maisons vendues sont issues d'héritage.

23. Certains spéculateurs qui construisent des maisons pour les vendre par la suite ont également intérêt à les prêter.

les magasins et boutiques sur les routes, grandes rues et marchés ; le loyer d'un magasin au marché *Ocass* ou *Moubaraka* peut monter jusqu'à 100 000 francs CFA par mois, donc plus ou aussi cher qu'à Dakar. L'autre concerne plus des maisons ou des appartements entiers que des chambres simples. C'est que le prix du loyer est tellement bas que les locataires préfèrent ne pas se priver : on pouvait obtenir une maison entière de 3 à 4 chambres pour 10 000 francs CFA par mois ou un appartement à 7 000 francs CFA dans des quartiers toubiens bien situés dans les années quatre-vingt-dix. Comment se fait-il que les locations de logements soient si bon marché, quand la spéculation est si forte ? Les Toubiens ne sont pas soucieux que de se loger. Ceci est à souligner fortement. Certains veulent posséder leur parcelle toubienne à tout prix. C'est cela qui constitue un stimulant pour la spéculation sans avoir d'incidence importante sur la location du logement.

Ainsi, si la spéculation constitue l'un des paradoxes qui marquent le fonctionnement du système de gestion foncière maraboutique, le don, l'héritage, les emprunts et la faiblesse du loyer concernant le logement sont des éléments qui lui sont également liés et qui reflètent son originalité.

Les voies de la sécurisation foncière

La légitimité maraboutique sur les terres de la ville, et la politique de production et de gestion patrimonialiste qui en découle, devraient logiquement limiter l'individualisation de la propriété, les stratégies offensives d'appropriation, d'accaparement ou d'accumulation. Mais l'autorisation de vendre sous certaines conditions constituait la porte ouverte à de multiples stratégies de légitimation, aboutissant à une certaine forme de propriété. Et dans un contexte de rareté cyclique des terres et d'afflux massif de populations pour lesquelles l'accès au sol est le principal mode d'insertion urbaine, la mercantilisation des parcelles d'habitation et la spéculation généralisée ont été des évolutions inévitables. Elles reflètent la crise d'autorité de l'institution khalifale et les contraintes de la politique foncière du marabout urbanisant. L'obligation de mise en valeur et la radicalisation de son application sont en plus des lotissements massifs, les réponses maraboutiques à cette crise. Dans ce contexte, les risques de reprise des parcelles par les autorités qui les ont délivrées sont réels. Pour le bénéficiaire, le danger vient du marabout et du chef de village plus que de toute autre personne. En définitive, le don a besoin d'être sécurisé et la sécurisation est le préalable à la spéculation. Mais les mesures maraboutiques n'ont fait que stimuler l'ingéniosité des Toubiens en rapport avec le besoin de sécurisation, qui se traduit en outre par une fièvre permanente de la construction afin de se conformer en fin de compte aux exigences du projet urbain et aux pratiques résidentielles qu'il véhicule.

Face à l'obligation de mise en valeur, des stratégies diverses d'accapement et de sécurisation

La pleine propriété du sol qui permet à l'acquéreur de donner ou de vendre n'est possible à Touba que dans le cadre d'une mise en valeur. Mais cette règle n'est pas applicable aux marabouts dont le nombre est devenu pourtant relativement important. Leur charisme suffit à assurer la sécurité de la parcelle ou du groupe de parcelles qu'on leur a attribué. Ils peuvent ainsi conserver une parcelle nue pendant plusieurs années sans aucun risque. Ainsi, l'obligation de mise en valeur n'a été pensée et appliquée que pour les disciples.

L'obligation de mise en valeur, « notion fondamentale, mais floue et évolutive » selon Jean-Luc Piermay²⁴, est à Touba une composante du droit d'usage qui reflète la pensée et les modes de gestion foncière ruraux. Elle a été formalisée pour lutter contre l'accapement par une seule personne de plusieurs parcelles, pratique qui s'est largement développée avec les deux grandes vagues de lotissements des années soixante-dix et quatre-vingt, au moment où la parcelle toubienne est brusquement devenue un enjeu très important. Elle a de ce point de vue favorisé la mise en valeur minimaliste et influé sur les rythmes et les modes d'insertion. Matérialiser l'attribution dans un temps fixé, telle est la règle qui a sans cesse poussé les Toubiens à inventer des stratégies de contournement, par rapport à des mesures de plus en plus serrées, prises par les autorités maraboutiques.

En réalité, les incertitudes et les risques concernent surtout les attributions faites en périphérie. Les parcelles nues rejointes par les constructions sont, par un mécanisme implicite de reconnaissance basé sur l'information tournante, sécurisées et délimitées au moins en partie par les maisons qui l'entourent. La première préoccupation de l'attributaire n'est pas de délimiter la parcelle nouvellement acquise, toutes les parcelles loties étant bornées très précisément et ayant *a priori* les mêmes dimensions. L'appropriation foncière n'est pas aussi conflictuelle que dans d'autres villes. Ici, les pratiques d'auto-conformation à la règle reflètent l'importance de la prise en charge du projet urbain qui se traduit par le primat de la référence du demandeur à l'autorité maraboutique. Si la règle est dévoyée ou contournée, c'est certainement moins par les demandeurs que par les chefs de villages. L'obligation de mise en valeur étant émise par les marabouts et appliquée par les chefs de villages, la sécurisation doit donc être entendue comme un agrément du chef de village qui peut selon les cas désattribuer directement ou rendre compte au marabout. Il a également la possibilité d'affecter la parcelle d'autrui à quelqu'un d'autre. La sécurisation signifie une attribution

24. J.-L. Piermay, *Citadins et quête du sol dans les villes d'Afrique centrale*, op. cit., p. 342.

définitive et consiste sous ce rapport à faire accepter par le chef de village un minimum d'aménagement, définissant la notion de « mise en valeur suffisante » ou de « début de mise en valeur²⁵ » dont le contenu est également évolutif et est devenu par conséquent très divers. Murettes ou murs de clôture, pans de mur aux quatre bornes, cultures, fondations, tas de parpaings, cases en paille, squelette ou toit de case, tableaux avec nom, sont les stratégies d'accaparement (« attrapes ») les plus visibles. Ces différents éléments correspondent parfois à des logiques particulières et dépendent de la localisation de la parcelle. La murette et le mur peuvent être à la fois des instruments de sécurisation de l'attribution, et de protection contre des empiètements même si l'obsession de l'empiètement n'existe pas du fait de la taille déjà assez grande des parcelles. La culture n'est sans doute pas reconnue comme un début de mise en valeur justifiant une sécurité définitive. Elle est pourtant utilisée parce qu'elle signifie que le propriétaire est assez fréquemment présent sur sa parcelle, s'occupant du mil planté ou des *bissap* (oseilles de Guinée). Par contre, les fondations et dans une moindre mesure les parpaings entassés sont perçus comme un véritable projet de construction. L'application des règles de gestion foncière est modulée localement par les quartiers selon la personnalité du marabout ou du chef de village, et selon leurs liens avec les attributaires. La gestion du temps est devenue une donnée importante pour les chefs de villages et pour les propriétaires. La parcelle peut être reprise si elle n'est pas mise en valeur dans un délai de deux ans. Mais ce délai établi par le khalife général dans les années soixante-dix est en train d'être revu à la baisse pour lutter contre l'accaparement et prendre en compte les situations d'urgence des demandeurs. Par ailleurs, il ne suffit plus dans certains quartiers de marquer l'espace de façon minimale. Il faut réellement aménager. Et la seule garantie contre la désattribution ou l'attribution à un tiers est de s'installer sur la parcelle d'une manière ou d'une autre. C'est ce qui explique les *khayma* et les villages transplantés où le propriétaire est présent et peut vivre. Les migrants internationaux et les commerçants toubiens ou dakarois qui peuvent acheter et construire tout de suite en tirent beaucoup profit. Mais outre la corruption du chef de village, l'occupation et la mise en valeur minimale de la parcelle, le paiement de la taxe rurale qui est paradoxalement un impôt *per capita*²⁶, ou alors le parrainage d'un marabout ou d'une grande personnalité, sont les autres garanties contre la désattribution. Et donc comme la filière maraboutique d'acquisition par le don, la sécurisation de l'attribution est très clientéliste. En définitive, c'est l'attribution que l'on sécurise et non la parcelle elle-même qui n'est pas tellement menacée dans son intégrité.

25. Ces deux notions sont également évoquées par Jean-Luc Piermay. *Ibid.*, p. 343.

26. Alors que la parcelle n'est pas occupée ou même pas encore attribuée.

Pourtant, les remises en cause des dons ne sont pas légion. Le fait d'aller largement au-delà des délais permis et le décès de l'attributaire en sont les causes les plus fréquentes même si certains chefs de villages sont prompts à déclarer certains propriétaires forclos. Des cas exceptionnels d'attributaires ayant retourné leur parcelle au chef de village faute de ne pouvoir l'aménager dans le temps qui leur est imparti existent. Une promesse ferme et pressante du chef de village de leur attribuer une autre dès qu'ils auront les moyens de la mettre en valeur est souvent à l'origine de ce type de pratique.

Par ailleurs, les moyens de contrôle sont renforcés au sein des quartiers. La désignation de personnes pour seconder le chef du village entre dans cette perspective mais dans certains quartiers, on est allé beaucoup plus loin pour distinguer les bénéficiaires légitimes des acquéreurs-spéculeurs, et en tenant des bases de données, informatisées ou non sur la situation foncière. Le système de gestion de Madiyana est sous ce rapport exemplaire. Ici, le maître mot est la transparence et la maîtrise de l'information : on sait avec précision combien de parcelles il reste à attribuer et dans quelle partie du quartier elles sont situées, qui sont les nouveaux attributaires, qui sont les anciens propriétaires, comment ils ont acquis leurs parcelles, qui en détient plusieurs (ce qui est illégal), quel est le niveau de mise en valeur des parcelles. Après le recensement des parcelles et des propriétaires organisés en 1991 par l'équipe locale, les nouvelles mesures restrictives tournent essentiellement autour de l'institution des Autorisations d'aménager. L'Autorisation d'aménager est le document décerné par l'équipe aux anciens attributaires (d'avant 1991) qui se sont acquittés de leurs impôts depuis lors, et aux nouveaux attributaires pour lesquels elle constitue la seule garantie. Mais elle a surtout pour objectifs la restauration de l'autorité maraboutique²⁷ et la lutte contre la spéculation. Comme partout à Touba, il est formellement interdit de vendre une parcelle nue à Madiyana. Mais la porte de la spéculation reste grande ouverte à travers le droit de vendre qu'on acquiert dès que la parcelle est mise en valeur. Ainsi, les spéculateurs font un minimum d'investissement sur la parcelle pour avoir ce droit. Cet investissement est appelé la « peine²⁸ ». Le verrou du système de gestion de Madiyana devait être constitué par l'interdiction de vendre pour les parcelles nues attribuées à partir de 1991. Seules les parcelles aménagées et déjà recensées à cette date sont susceptibles d'être mises en vente. Et même pour

27. Cette restauration de l'autorité se fait également face à des intervenants extérieurs comme la SONATEL, compagnie du téléphone. Celle-ci, dans le nouveau programme d'extension de son réseau, a installé des postes de redistribution dans plusieurs quartiers dont Madiyana. Mais l'équipe n'était pas au courant. Le khalife de quartier a demandé à la SONATEL d'arrêter les travaux parce qu'ils n'ont reçu ni la demande de la Communauté rurale ni celle du khalife général qui ont donné l'autorisation. Les travaux avaient été arrêtés en attendant que la situation soit clarifiée.

28. C'est bel et bien le vocable français qui est utilisé.

celle-ci, aucune vente ne peut se faire sans que l'équipe soit mise au courant²⁹. Des « espions » du marabout différents des membres connus de l'équipe observent et dénoncent les coupables. L'autorisation d'aménager n'est pas un titre de propriété qu'on peut se passer entre le vendeur et l'acheteur. Tout acheteur est obligé d'aller au bureau de l'équipe chercher une autorisation et justifier ainsi de la validité de la transaction. L'autorisation d'aménager est d'ailleurs accompagnée selon le choix de l'équipe d'un court délai³⁰ de quinze jours à quelques mois au-delà duquel la parcelle est reprise. Ce délai, et le contrôle permanent qui s'y ajoute, permettent de restreindre les possibilités de vente. L'obligation de détenir une autorisation d'aménager est l'instrument de maîtrise de l'information sur toutes les maisons ou parcelles nues du quartier. Elle donne à l'équipe beaucoup de facilités pour contraindre les propriétaires au paiement de la taxe rurale. En effet, dans le cas d'une parcelle aménagée et dont la vente est avalisée, sa délivrance est précédée par une mise à jour concernant l'impôt. Toutes ces règles contraignantes gênent beaucoup les spéculateurs. Ainsi, les acheteurs préfèrent s'intéresser à d'autres quartiers où la revente éventuelle est permise ou s'effectue avec moins de complications. Une autre faille du système de Madiyana réside dans le fait qu'aucun contrôle ne s'exerce à l'échelle de la ville pour vérifier si le demandeur a déjà une parcelle ou une maison dans un autre quartier. Les spéculateurs s'en donnent à cœur joie en passant de quartier en quartier. Au total, même si ce nouveau mode de contrôle n'est pas sans faille, il semble indiquer la voie à suivre pour une application efficace des règles de gestion pour toute la ville. Mais on est loin de la généralisation de l'exemple de Madiyana.

La diversité dans l'application des règles de gestion reflète la diversité des situations foncières des différents quartiers mais également des périodes d'application ainsi que l'esprit de clémence que la relation marabout-disciple a produit. Cet esprit de clémence s'appellerait laxisme ailleurs. Mais si la venue à Touba est une réponse à l'appel au peuplement, la notion de sécurisation est inséparable des implications de l'auto-identification au projet urbain et de l'auto-conformation à des pratiques résidentielles qui se reproduisent en se transformant.

29. Les parcelles nues peuvent être vendues en cas de mort du propriétaire. Cette exception est faite par le marabout pour faciliter le règlement de son héritage et le partage de ses biens.

30. Les délais dans les autres quartiers sont de deux ans.

Se mettre en conformité au projet maraboutique : la fièvre de la construction en dur à Touba

L'essentiel des Toubiens ont surtout pour objectif de se conformer au projet urbain qui dans son esprit intègre le bon usage de la parcelle devant refléter le degré d'identification à la ville et la volonté de la rendre la plus grande et la plus belle possible. Cette forme d'appropriation de la ville est l'une des voies de la sécurisation de la parcelle acquise et la principale motivation de l'effort immobilier que déploient l'ensemble des Toubiens de manière diversifiée et continue.

Les stratégies de sécurisation n'ont évidemment pas le même objectif, les destinations des parcelles acquises étant différentes. Pour certains, il s'agit d'accumuler des parcelles aux fins de spéculation ou d'anticipation sur le développement de leur famille. Dans ce cas, les pratiques les plus fréquentes sont celles décrites plus haut. Mais la plupart des Toubiens s'installent d'abord avec un minimum d'aménagements avant de construire progressivement.

L'aménagement consiste souvent en une, deux ou trois cases disséminées à l'intérieur de la concession qui peut avoir une clôture complète ou incomplète, en paille, en *krinting* ou *sakette* (palissade de bambou), en parpaings, ou ne pas en avoir du tout. Les cases peuvent être en paille (*négou niakh*) ou en zinc (*seungle*) et certaines avoir des bases consolidées avec du ciment. Elles peuvent être rondes, carrées ou rectangulaires, avec un toit en double pente (en zinc ou en paille) qui permet d'allonger et d'agrandir la case. Des modèles composites sont également présents et sont associés à des accessoires comme la cuisine, les toilettes qui servent également de lieux des bains, parfois le *mbalka* (réserve d'eau) et souvent le petit parc à bétail dans un coin. La cuisine est souvent un petit espace isolé que l'habitude a désigné pour cette activité essentielle. Par contre, les toilettes nécessitent un minimum d'aménagement pour la discrétion. En général, une bande de paille enroulée en demi-spirale entoure le trou aboutissant à une fosse et les pierres qui permettent l'infiltration de l'eau de bain.

Le *mbalka* (réservoir d'eau en ciment) est omniprésent dans l'habitat toubien du fait des difficultés d'approvisionnement et des pénuries fréquentes pendant ou en dehors du *magal*. Celles-ci poussent les Toubiens à se prémunir en construisant un bac en ciment ouvert, rempli dans les moments favorables. Il est souvent construit pour les besoins du chantier et est conservé à l'achèvement de celui-ci.

Si dans beaucoup de villes africaines, les constructions en matériaux précaires se retrouvent surtout dans les quartiers péricentraux et non pas dans

les quartiers périphériques³¹, à Touba, ce type d'habitat se retrouve autant en périphérie que dans le tissu urbain ancien, et démontre ainsi que la sécurisation par l'occupation minimaliste peut être paradoxalement durable.

Mais ce type d'habitat qui s'était généralisé dans les années soixante et soixante-dix laisse progressivement la place à un habitat plus durable. L'association ciment-zinc a ainsi été largement de mise dans les années soixante-dix et quatre-vingt qui ont vu le parpaing s'imposer partout de manière prépondérante ou au moins partielle. Cette arrivée du parpaing en ciment correspond d'abord à la diffusion d'un modèle nouveau concomitante à l'arrivée massive des Toubiens et à leur choix de plus en plus fréquent de demeurer à Touba et d'y construire³². S'y ajoute l'enrichissement de la ville grâce à des activités commerciales et à la contrebande avec la Gambie qui s'est développée entre 1966 et 1970. C'est un modèle pavillonnaire hybride provenant sans doute des villes moyennes, anciennes escales arachidières, où il a vu le jour entre 1950 et 1960 sous la double influence de l'habitat colonial et des modes de construire locaux qui comportent des formes de constructions en dur (cases en dur). Il reprend dans une certaine mesure l'architecture générale des maisons de commerce avec une véranda commune sur laquelle s'ouvrent plusieurs chambres à la manière des boutiques et maisons de Libano-Syriens encore bien présentes dans les escales. Sa transposition a été favorisée par la taille relativement importante des parcelles attribuées qui permet d'avoir une grande cour à l'avant, si le bâtiment est adossé au mur de clôture, ou une cour plus petite devant et une arrière-cour discrète, s'il est planté au milieu de la parcelle. Ce modèle est fondamentalement celui de la construction en dur de l'habitat toubien dont le matériau de base est le ciment mélangé avec du sable argileux pour lequel plusieurs carrières ont été ouvertes dans des zones aujourd'hui rejointes par la ville. Le toit en pente de zinc couvrant les trois ou quatre chambres et la véranda est largement le plus fréquent. Mais ce modèle connaît des variantes nombreuses dont certaines sont des réinterprétations à partir des nécessités de la vie toubienne. Déjà, selon la configuration de la parcelle et sa localisation, le propriétaire peut préférer orienter son bâtiment en fonction de la façade de la parcelle ou dans la direction perpendiculaire, de la direction du vent et surtout de celle du *qibla* (vers La Mecque) qui détermine par ailleurs la localisation des toilettes³³. Le choix de la localisation des autres annexes est

31. Les exigences de mise en valeur y sont plus fortes aujourd'hui à la périphérie qu'autrefois au centre.

32. Le parpaing toubien connaît aujourd'hui une évolution rapide avec l'utilisation du sable de plage mélangé au ciment à la place du sable de dune dont l'argile rend le parpaing plus friable et tirant vers le banco.

33. Il n'est pas recommandé selon la tradition islamique d'être orienté vers La Mecque quand on est aux toilettes.

également très divers. La cuisine notamment peut être construite avec les toilettes en même temps que le bâtiment principal à sa gauche, à sa droite ou sur l'un des quatre coins de la concession. Toilettes et cuisines partagent ainsi très souvent le même édifice avec des portes orientées de différentes manières, dans le cas de constructions réalisées avec une option tout en dur, d'un seul coup ou progressivement. D'autres variantes concernent le bâtiment principal dont la véranda peut également être un couloir de séparation entre deux rangées de chambres (exemple) parallèles ou perpendiculaires. Certaines chambres du bâtiment peuvent servir de magasin, de débarras, ou encore de boutique dans le cas d'une chambre adossée à la clôture de la maison, présentant ainsi la possibilité d'aménager une porte ou deux sur la rue.

Ces schémas peuvent se complexifier avec plusieurs bâtiments dans la même concession, cas de plus en plus fréquent, d'abord à Touba-Mosquée (Gare Bou Mak) puis à Darou Khoudoss, Darou Miname, Sourah et un peu partout, dans les grandes concessions dont les vieux propriétaires ont vu une partie de leur progéniture, souvent migrants internationaux, construire chacun son bâtiment dans la grande parcelle familiale dirigée par le patriarche. Les grandes concessions du « vieux » Touba sont également parfois organisées en plusieurs cellules séparées par des clôtures incomplètes si les ménages issus de l'évolution familiale se sont « éloignés » socialement. Certaines d'entre elles, comme la plupart des maisons maraboutiques, ont à l'entrée une première cour vide ou presque. Cette forme d'habitat, née dans un contexte sans contrainte d'espace, se marie bien aujourd'hui avec l'habitat moderne de la « maison à véranda ».

La clôture qui est un élément de sécurisation de premier ordre reflète également l'évolution générale. La paille et le zinc ont également été supplantés de ce point de vue par les parpaings en ciment.

Comme la grande mosquée, une maison n'est jamais achevée à Touba. Elle s'adapte perpétuellement aux représentations spatiales mutantes. La durcification est également une évolution sur place de l'habitat plus précaire décrit plus haut et qui progressivement, dans chaque parcelle, dans chaque quartier, change. Ainsi les cases en dur avec des toits de zinc en double pente sont nombreuses, tandis que des bâtiments d'un, deux ou trois chambres ont également été construits sans véranda. C'est pour cela que la cohabitation de plusieurs matériaux est la règle d'or comme je l'ai déjà souligné plus haut.

La modernisation de l'habitat toubien et sa construction en dur se sont largement accélérées dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix avec le nouvel attrait de Touba du fait de sa promotion en grande ville, mais surtout avec la dévaluation du franc CFA qui a donné plus d'opportunités de construction aux migrants internationaux en renforçant leurs moyens financiers. Les matériaux ont évolué très vite autant par leur nature que par

leur quantité mobilisée pour la construction des bâtiments. Si la « maison à véranda » demeure la référence la plus importante, sa durabilité a été améliorée avec l'emploi du fer dans toutes les structures du bâtiment, des fondations de plus en plus solides et de plus en plus profondes, une meilleure finition. Mais parmi les variables considérées pour la modernisation de l'habitat, la nature du toit est sans doute celle qui reflète le mieux la qualité et la valeur d'une construction au Sénégal. Le toit en dalle de béton armé est significatif du véritable tournant pris par la durcification de l'habitat toubien. Il a littéralement explosé avec 51,7 % de l'ensemble en 1988 déjà et certainement autour de 60 % depuis, alors qu'il n'en existait pas un seul à Touba en 1974. Le morphotype le plus représentatif est celui comportant un escalier accédant à la terrasse sur laquelle s'élève une sorte de chambre préparant l'élévation ou constituant la cuisine. Il constitue la mode architecturale à laquelle on aspire ou encore qu'on copie en utilisant du zinc ou du fibro-ciment (amiante). En réalité, ce morphotype constitue à la fois un idéal et un choix ouvert vers la verticalisation qui s'amorce rapidement, en concomitance avec la généralisation du toit en dalle de béton. Malgré la disponibilité de l'espace, des immeubles de plus en plus hauts (un, deux ou trois niveaux, parfois même quatre) se multiplient dans la plupart des quartiers, surtout aux abords des routes et marchés et dans les espaces récents de Dianatoul Mahwa, Madiyana, Darou Khoudoss, Touba-Mosquée (Gare Bou Ndaw et Gare Bou Mak), Touba Guédé, Gouye Mbind. Dans la plupart d'entre eux, les propriétaires ont privilégié la construction au rez-de-chaussée de magasins et boutiques avec rideaux métalliques dans le but de profiter de la manne locative dans ce domaine. Certains qui s'implantent dans des zones encore peu habitées font ainsi un placement espérant assurer ainsi un confort financier pour leurs vieux jours. Parmi les acteurs de la verticalisation, des commerçants qui achètent des parcelles nues ou des maisons dont les propriétaires sont décédés et les héritiers pressés de « se débarrasser » pour se partager l'argent. Ces nouveaux spéculateurs construisent de plus en plus des maisons de qualité ou améliorent les anciennes pour les revendre. Cette nouvelle pratique est liée à l'arrivée des migrants internationaux qui peuvent acheter d'un seul coup pour plusieurs millions de francs CFA leur maison toubienne tant rêvée.

La verticalisation, qui est le fait des migrants internationaux et des commerçants mourides, constitue ainsi un des nouveaux enjeux de l'urbanisation toubienne. Elle fait fi des dysfonctionnements des réseaux hydrauliques et d'assainissement et met une fois de plus en exergue l'émergence de nouveaux types de Toubiens, propriétaires et simples habitants, qui ont des représentations de l'espace surprenantes dans une ville comme Touba. La logique n'est jamais de louer des chambres. Elle n'est également pas toujours

d'habiter ou de se conformer à la nécessité, et le symbolisme tient une place importante.

Sous ce rapport, l'intérieur des maisons est également révélateur des mutations de l'espace urbain. La chambre toubienne se transforme par son mobilier de plus en plus riche (armoires à 6 battants, lits de 2,5 mètres de large) et son plancher tapissé de moquettes ou de carrelages. Mais c'est le salon³⁴ qui a connu une véritable explosion dans l'habitat toubien. Il constitue un élément important du bâtiment principal et informe sur la structure du ménage et son niveau d'insertion. Espace commun de séjour et d'accueil des hôtes dans les ménages polygames où chaque épouse a sa chambre, il est également le lieu d'exposition volontaire du niveau de vie et du luxe qui reflète la réussite sociale du propriétaire : meubles, fauteuils et canapés moelleux, carrelage, poste téléviseur, chaîne à musique, lecteur vidéo, frigo, abat-jour, lustres, vases, rendent ainsi compte de l'évolution rapide des façons de vivre et des références. Cette évolution se traduit également par la multiplication des salles de bains et toilettes modernes avec lavabo, douche, chaise anglaise, celle des antennes paraboliques sur les toits des maisons, etc. De ce point de vue, le souci de sécurité devant tant de biens et le développement du grand banditisme se traduisent par le choix des grilles, portes et fenêtres en fer pour la véranda, les chambres et pour l'entrée des maisons³⁵. La recherche du luxe qui atteint parfois des niveaux importants reflète ainsi l'alignement des façons de vivre toubiennes sur celles des capitales et autres grandes villes africaines ouvertes aux vents du monde, et l'ouverture des Toubiens, qui arrivant de plus en plus des milieux urbains nationaux ou internationaux en réinterprètent les façons de vivre et surtout le confort.

L'espace toubien est ainsi un éternel chantier marqué par une évolution rapide des matériaux utilisés, des modes et des références architecturales qui se diffusent à un rythme soutenu. Le rapide renouvellement intergénérationnel des matériaux a abouti à la cohabitation de deux à trois générations de type d'habitat sur tous les espaces de la ville. Mais ce sont les motivations de l'effort immobilier qui déterminent les rythmes de construction, les manières de construire, les coûts et les différents intervenants.

Les stratégies migratoires ayant une composante résidentielle, les motivations de la construction recourent souvent celles de la migration. « Décohabiter » par rapport à la famille ou à la vie dakaroise – où la promiscuité est de mise – en construisant sa propre maison, construire pour sécuriser l'attribution foncière, participer au projet urbain du fondateur de la

34. « Salle » dans le langage local.

35. En plus de l'abonnement aux milices de gardiennage dont plusieurs se sont installés à Touba tandis que certains quartiers, eux, ont créé leur propre brigade de surveillance.

confrérie auquel on s'identifie, créer ou consolider un statut social dans le groupe d'accueil ou au sein de sa propre famille, construire pour louer ou vendre, tels sont les principaux déterminants de l'effort immobilier. Et chacune de ces diverses motivations correspond à un cheminement, un ensemble de stratégies et de pratiques de construction.

La construction de la maison toubienne implique plusieurs acteurs qui peuvent jouer des rôles plus ou moins importants selon l'étape considérée et la forme et le rythme de construction choisis. Que l'on construise entièrement avant de déménager ou que l'on habite avant de construire de manière progressive, la décision de commencer un chantier est précédée pour le propriétaire d'un minimum d'épargne provenant d'un revenu régulier ou d'un ou plusieurs « bons coups ». Le coût de la construction dépend évidemment de la maison que l'on a choisi de réaliser, de ses caractéristiques et de sa qualité. Mais choisit-on toujours réellement ce que la parcelle devient ? Il est dépourvu de sens et d'utilité pour la plupart des Toubiens qui ont construit progressivement de connaître avec exactitude la somme qu'ils ont investie en plusieurs étapes pendant plusieurs années. En plus de cela, l'évolution des prix des matériaux de construction enlève tout intérêt à la comparaison entre des maisons ayant les mêmes caractéristiques et construites à des périodes différentes. Les investissements peuvent être réguliers ou irréguliers, saisonniers (après chaque récolte), massifs, selon les moyens. Ils dépendent du coût des matériaux et de la main-d'œuvre. La plupart des propriétaires qui ont construit en paille ou en zinc l'ont fait eux-mêmes ou avec l'aide de leur famille, totalement ou au moins en partie. 40 % des maisons déjà construites en dur en 1974 sont issues de l'autoconstruction. La fabrication du parpaing demandant une certaine expertise et du matériel approprié (le moule), l'autoconstruction est dans ce cas partielle sauf pour des propriétaires maçons. Le propriétaire peut également faire travailler ses fils ou parents demeurant dans la maison. Mais l'écrasante majorité des Toubiens qui construisent aujourd'hui en dur font appel à des « entrepreneurs » qui sont en fait des tâcherons ayant acquis une certaine expérience et qui engagent à leur tour une équipe de manœuvres. Le contrat peut aller de la fabrication des parpaings à la fin du gros œuvre, mais en général, la dalle de béton nécessite la participation d'équipes spécialisées de « couleurs » (du verbe couler) dont le travail coordonné et rythmé de chants signe toujours un tournant décisif du chantier³⁶. La finition est un autre défi et peut faire trainer le chantier pendant plusieurs années. Cela renforce ainsi l'impression de chantier dans la ville, les maisons étant de surcroît souvent habitées sans finition, parfois même sans enduit. Des « entrepreneurs » existent également

36. C'est souvent d'ailleurs l'occasion d'une petite fête pendant laquelle on égorge un mouton pour les nourrir et on fait du café Touba en invitant des proches.

pour la peinture, le carrelage, la plomberie, l'électricité, etc. Le propriétaire négocie souvent à l'avance le prix du travail demandé, mais c'est lui qui achète les matériaux selon les besoins du chantier. Mais étant parfois et même souvent absent, le propriétaire toubien fait de plus en plus intervenir d'autres acteurs dans la gestion du chantier, principalement les parents, les amis ou des personnalités dignes de confiance. Les migrants internationaux notamment ont besoin d'une personne sur qui s'appuyer. C'est à elle qu'ils envoient l'argent et c'est elle qui contrôle la bonne marche du chantier, stocke et fournit les matériaux, leur fait état des besoins, etc. Ceux qui construisent progressivement leur résidence de *magal* n'étant pas présents, préfèrent souvent prêter leur maison à un oncle ou un frère qui bénéficie ainsi gratuitement d'un lieu d'habitation tout en surveillant les travaux ou tout simplement en entretenant la maison. C'est également un des leviers de l'importance particulière des maisons prêtées dans l'espace urbain toubien. Tous ces acteurs interviennent diversement dans le rythme, la qualité mais surtout le coût de la construction qui dépend surtout des choix faits par le propriétaire concernant la taille de la construction et les finitions qu'il a les moyens de financer. Mais, dans les années quatre-vingt-dix, le coût moyen du bâtiment de référence avec dalle en béton se situe entre 8 et 12 millions de francs CFA tandis qu'il faut entre 2 et 3 millions de francs CFA pour réaliser une construction moyenne en banco-ciment avec toit en zinc ou fibro-ciment.

En définitive, la sécurisation foncière confère aux Toubiens la liberté de manifester un minimum d'autonomie dans la gestion de leur vie résidentielle. Elle se concrétise par une kyrielle de comportements qui vont des stratégies les plus conscientes, fondées sur des anticipations réfléchies et des calculs précis, jusqu'aux petites décisions prises au coup par coup. Les stratégies résidentielles des Toubiens et leur façon de vivre reflètent des mentalités, représentations, comportements et aspirations divers qui nourrissent chacun en ce qui le concerne, le projet urbain et l'activer. La nécessité de bien figurer dans l'espace urbain comme dans les esprits et dans le niveau d'estime est le principal déterminant de l'effort immobilier qui aboutit à une société et à un espace urbain à plusieurs vitesses. Le centre étant le lieu de mise en scène du sacré, du symbolique et du pouvoir maraboutique, il constitue l'enjeu le plus puissant et l'espace le plus désiré. Ses alentours sont ainsi devenus l'espace de la spéculation où l'argent fait la loi et où se déploient dans une certaine mesure les riches de la ville, surtout migrants internationaux et commerçants. Et le fait que les terrains soient déjà attribués, constitués et bâtis empêche la mise en place d'une dichotomie centre-périphérie exprimant clairement la différence entre riches et pauvres. Certaines familles de dignitaires toubiens qui n'ont pas trop de ressources ont quand même du souci à se faire dans l'avenir, ne pouvant résister éternellement à la tentation de vendre. Et même au-delà des espaces péricentraux, la spécu-

lation semble repousser de plus en plus de pauvres vers la périphérie, sans eau ni électricité, la tentation de l'argent les obligeant perpétuellement à vendre pour aller plus loin. À moins que la structure multicentrée de la ville ne relativise ce dualisme centre-périphérie présenté de manière simpliste plus haut et n'autorise une organisation avec plusieurs centres et une périphérie qui s'étend démesurément.

L'emmêlement de logiques foncières et le paradoxe marquent le fonctionnement du système paternaliste de gestion foncière du marabout urbanisant. Basé sur le don, il a produit une spéculation féroce que l'esprit du système et les autorités qui l'inspirent et l'appliquent, proscrivent pourtant. Si dans d'autres villes, on n'a pas intérêt à construire si on ne possède pas le terrain, à Touba, on ne possède pas le terrain mais on a intérêt à construire. C'est même l'une des voies de la sécurisation. Le rêve urbain se traduit ainsi en ville-chantier vivace où l'effort immobilier constant change perpétuellement les paysages sur lesquels règne désormais en maître le parpaing. La construction en dur se généralise et la verticalisation amorcée devient une nouvelle référence. Mais l'effort immobilier est également un révélateur pertinent de la personnalité du nouveau mouride, celui-là qui a comme point d'ancrage et lieu identitaire Touba tout en étant « internationalisé », tourné vers le monde qu'il prédate partiellement au profit de la ville. C'est par lui que le modèle toubien se reproduit dans un contexte national paradoxalement contraignant et avec des ressorts singuliers. Touba vit sur le dos du pays et du reste du monde. Le nouvel homme toubien produit une nouvelle société urbaine porteuse d'un fort sentiment identitaire, de constructions mentales concernant le sol toubien, d'un mode de vie particulier, d'une autre vision du monde. Dans l'espace urbain du quartier et du sous-quartier, les relations avec les marabouts s'affranchissent de la soumission et deviennent de plus en plus des relations de voisinage simples, tandis que l'attachement à la ville globale est de plus en plus fort. Ainsi, l'espace urbain en se métamorphosant rétroagit sur l'organisation confrérique, ses valeurs, ses pratiques. Par ailleurs, l'analyse de la conquête du sol par les Toubiens a permis une lisibilité plus grande des sinuosités de la société urbaine, et offre une possibilité de relecture du devenir de la ville et de la confrérie face à la liberté produite par la spéculation et par la vie citadine.

Conclusion

La rapidité de la production et de l'évolution d'un espace urbain devenu très complexe a une signification essentielle pour la confrérie et pour le pays. Elle reflète tout d'abord pour le mouridisme un besoin pressant et arrivé à maturité depuis vingt ans, de construire à la fois un refuge économique et social pour ses milliers d'adeptes tout en protégeant sa mémoire symbolique et en mettant en valeur ses signes sacrés. Elle pose pour le réseau urbain sénégalais un défi majeur, celui de compter et de bien intégrer dans ses rangs une ville aussi importante, aussi singulière de par son mode de fonctionnement, sa localisation particulière par rapport à une armature plutôt côtière, et surtout par une organisation spatiale tournée vers la fonction religieuse. Mais l'urbanisation toubienne, qui est une réponse territoriale et identitaire à la crise multiforme de l'État sénégalais, constitue également un exemple parmi d'autres de lieux d'exterritorialité dans lesquels l'autorité de l'État et ses règles n'ont pas cours. Ces exceptions territoriales sont en réalité des exceptions foncières. L'appropriation du sol obéit à une logique coutumière ou à une logique étatique réinterprétée par le groupe à son profit. À Touba où le sol a une charge symbolique très forte et porte le rêve de paradis de milliers de mourides disséminés dans le monde, l'esprit paternaliste et la prise en charge du projet par le marabout urbanisant se sont traduits par un urbanisme particulier. La politique volontariste de lotissement massif a ainsi une vision anticipative rarement aussi systématique et efficace dans d'autres villes. Lotir pour peupler, tel est le leitmotiv de l'urbanisme toubien. La conjugaison de l'appel insistant au peuplement et de la crise des milieux ruraux et de certaines villes a poussé les mourides à émigrer massivement sur une période très courte vers Touba dont l'espace urbain connaît de ce fait des mutations importantes. Ainsi, la structuration spatiale qui superpose une organisation multicentrée et une organisation radioconcentrique, et qui reflète la projection de la société mouride clientéliste et « rurale » sur un espace urbain marqué par la dichotomie centre-périphérie, est remise en cause. Le centre déjà constitué et bâti est largement soumis à la spéculation immobilière, effaçant ainsi de plus en plus la distribution clientéliste de l'espace, tandis que le sacré se redéploie à la périphérie à travers de nouveaux centres construits dans ce but. L'émergence et le développement de la spéculation foncière dans le contexte d'une gestion paternaliste du sol sont un paradoxe qui révèle les contraintes d'adaptation d'une confrérie qui s'est constituée par le milieu rural et qui a en charge la gestion d'une ville de plus en plus grande et de plus en plus hétérogène. Par ailleurs, la hiérarchisation socioreligieuse (classe maraboutique et masse des disciples pour schématiser) est doublée par une hiérarchisation économique qui met face à face une bourgeoisie de

marabouts, de commerçants et de migrants internationaux qui ne cesse de s'agrandir et d'étaler ses richesses, et un groupe de Toubiens, surtout des réfugiés économiques, frappés par une pauvreté extrême. Et cela se traduit sur tout l'espace urbain par la cohabitation des formes d'habitat et des façons de vivre les plus diverses. L'esprit de solidarité prôné et initié par le khalife et la redistribution, dont les marabouts étaient les relais, sont battus en brèche par l'individualisation produite par l'urbanisation.

Conclusion

L'urbanisation toubienne est un processus marqué par des dynamiques spatiales rapides qui font que les situations décrites aujourd'hui peuvent connaître des évolutions majeures le jour suivant. Elle reflète les mutations du groupe confrérique qui depuis la disparition de son fondateur a connu successivement des formes et des structures épousant les cadres dans lesquels il a été tour à tour implanté. Touba fonctionne ainsi comme l'enveloppe et le produit d'une confrérie mouride qui, en s'étant dispersée au Sénégal et dans le monde, construit son point d'unicité auquel il s'identifie dans un cadre « mondialisé ». On peut considérer que Touba, comme le mouridisme quelques décennies auparavant, est une réponse religieuse de la société wolof à la globalisation qui s'accélère et voit se recomposer les rapports entre les familles, entre les individus, entre les individus et leur travail, leur lieu d'habitation, etc. La stratégie confrérique d'autonomisation et de concentration pour faire face à la mondialisation est classique dans le contexte actuel. Elle aboutit souvent à une ville-territoire. Touba est un lieu de retour, réel ou imaginaire, aux appartenances et valeurs de base. Sous ce rapport, il est fortement désiré, activement produit et encadré selon des logiques propres ou hybrides.

Mais la grande agglomération que Touba est devenu constitue en elle-même un paradoxe. Le rêve de Cheikh Ahmadou Bamba de fonder un lieu de référence religieuse et un refuge économique, social et politique n'était sans doute pas tout à fait celui d'une ville comme on se le représente aujourd'hui ou comme il existe. Il a été à la fois réalisé et trahi. La grande mosquée, l'université, la « maison du Coran », le « puits de la miséricorde », l'eau courante ont été réalisés et la cité a accueilli des milliers de mourides. Mais c'est justement l'urbanisation massive de Touba qui a dans un sens trahi le rêve par son ampleur qui ne permet plus à l'autorité maraboutique de pérenniser et d'assurer son contrôle sur l'espace et les hommes. L'insécurité et le grand banditisme gagnent rapidement du terrain devant l'inexistence d'une police permanente et de tout contrôle. Les sociétés d'assurances fictives, les réseaux de fabrication de faux titres de voyage ou de permis, les

boutiques de médicaments y ont pignon sur rue. Tous les « interdits de séjours » et les évadés de prison vont tout droit à Touba. Les mourides que Cheikh Ahmadou Bamba souhaitait avoir comme « voisins » ne sont certainement pas ceux-là. La multiplication des milices de gardiennage est une réponse des Toubiens à la non-prise en charge permanente du besoin de sécurité par les autorités maraboutiques. Par ailleurs, si l'urbanisation commence avec la construction de la grande mosquée, elle coïncide avec la relance de la « marche vers l'est » et son amplification. La simultanéité de la dispersion et de l'amorce de concentration est une des équations posées par ce travail. Le territoire est le concept dans lequel ces deux dynamiques apparemment contradictoires peuvent être résolues. La territorialisation mouride est de manière dialectique un mouvement double (dissémination et concentration) qui fait de Touba l'appareil qui aspire l'énergie des espaces investis, habillé par un projet, des intentions, des lignées généalogiques de référence, des histoires vraies ou construites. L'urbanisation toubienne est l'étape ultime de la territorialisation de la confrérie mouride et est sa composante urbaine.

Un autre paradoxe demeure dans le fait que Touba est le lieu de sédentarité et de sédentarisation de la confrérie tout en étant un carrefour des mobilités qui animent le territoire mouride élargi. Ce dernier demeure une réalité même si son sens a évolué avec la dissémination internationale des mourides. Leur migration vers le reste de l'Afrique, l'Europe et l'Amérique du Nord et les modes d'insertion qu'ils y inventent, donnent une dimension universelle à la confrérie dont les structures d'encadrement et d'organisation ne peuvent plus se passer de la participation des *modou modou* (migrants internationaux). Les *dahira* deviennent des « mouvements mondiaux », « internationaux » ou « universels » et prennent en charge des questions qui dépassent le cadre confrérique et embrassent plus globalement l'idéologie islamique ou simplement monothéiste (exemple du Mouvement mondial pour l'Unité de Dieu). Les marabouts de la confrérie ont des passeports diplomatiques accordés par l'État et sillonnent le monde toute l'année durant. Le prochain khalife dans l'ordre de succession est devenu une sorte d'ambassadeur itinérant de la confrérie, accueilli comme un chef d'État avec escorte et garde rapprochée, rencontrant les autorités des pays visités et les fonctionnaires internationaux, travaillant pour souder les communautés mourides dispersées ou en conflit. Dans la même optique, Touba par sa mosquée, devient comme l'image de Cheikh Ahmadou Bamba, un emblème, dessiné, sculpté, affiché, porté un peu partout dans le monde. La ville a ses sites sur Internet et ses pèlerinages sont fêtés simultanément dans plusieurs grandes capitales du monde. Les mourides d'aujourd'hui utilisent largement des nouvelles technologies de l'information et de la communication pour leur organisation mais également pour leur relation à la ville et avec leurs familles qui y sont restées ou installées. 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 vers d'autres les codes d'une identité socioreligieuse qui s'est débarrassée de ses complexes et qui revendique sa reconnaissance et son universalité. L'invention de nouvelles formes de gestion urbaine se fait avec elles. Internet est déjà un instrument de prosélytisme important pour les mourides. Les sites qui vantent la puissance mouride et fournissent les informations sur la vie confrérique y fleurissent. Les mourides sont ainsi déjà positionnés dans la bataille du Savoir et du Contenu et pour lequel le Sénégal est presque inexistant. Comme d'autres indicateurs le prouvent, c'est de plus en plus le privé et la « société civile » qui donnent le la pour les avancées et les innovations dans un contexte d'affaiblissement de l'État.

En devenant un mouvement socioreligieux migrant, la Mouridiyya a pris une envergure nationale, puis internationale en intégrant les interstices d'une économie mondiale dont on dit pourtant qu'elle est globalisante et dominante. Je le souligne, les mourides s'inscrivent dans une logique de participation active à la mondialisation dont ils surfent sur la vague. La confrérie

« s'aménage des ouvertures dans la culture transnationale, s'y glisse et y négocie sa part, avec des règles et des pratiques commerciales souterraines... en lui imprimant de nouveaux points d'inflexion, en le sommant de transiger avec de nouveaux acteurs, de nouvelles opérations et des formes inédites et flexibles d'accumulation¹ ».

Le religieux s'invente aujourd'hui dans des « entre-deux », des allers-retours entre les foyers éclatés de la communauté des croyants et le centre de l'autorité spirituelle d'où est parti le projet d'universalisation. Tous les lieux, signes et symboles de la confrérie sont ainsi revisités, reconstruits, pour être mieux théâtralisés face à cette nouvelle donne.

Le grand *magal* de Touba, principal pèlerinage mouride, est un des lieux-moments qui permettent

« de comprendre ce que les taalibés mourides investissent et recomposent, matériellement et symboliquement, dans leurs pratiques religieuses et dans les rituels qu'ils mettent en œuvre, et d'observer comment ces constructions subjectives du croire alimentent l'organisation collective de la confrérie et l'intégrité du message d'origine² ».

-
1. M. Diouf, « Commerce et cosmopolitisme. Le cas des diasporas mourides du Sénégal », *Bulletin du Codesria 1*, 2000, p. 20.
 2. S. Bava et C. Guèye, « Le grand *magal* de Touba : exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme », *Social Compass* 48 (3), 2001.

La ville est intégrée dans les circuits touristiques des tour-opérateurs. Ses espaces sont marqués par les emprunts architecturaux italiens, espagnols, grecs, etc., et les effets de mimétisme sont nombreux à l'intérieur des maisons. Les dots de mariage ont connu une augmentation extraordinaire du fait des migrants internationaux qui ne lésinent pas sur les sommes investies pour convaincre les Toubiennes. Aux problèmes habituels de santé, s'ajoute le sida, « maladie des *modou modou* ». Touba, lieu de concentration des enjeux qui influent sur le fonctionnement du groupe, vit ainsi paradoxalement de la dispersion de ses hommes et de ses énergies. Territorialisation et déterritorialisation y sont concomitantes. S'insérer à Touba signifie de plus en plus qu'il faut s'installer ailleurs, au Sénégal et surtout dans le monde, avoir au moins en partie une relation distante avec la ville tout en lui fournissant ses ressources. Plus généralement, les villes semblent ne plus maintenir leur territoire dans des réseaux restreints, leur dynamisme dépendant d'alliances de portée plus grande, nationales et de plus en plus internationales. Ainsi, Touba est membre d'une association internationale regroupant toutes les villes du monde portant la même dénomination que lui (il y en a en Guinée et en Côte d'Ivoire). Par ailleurs, l'esprit de Touba, « concentré » ou « diffus », est transposé non seulement dans d'autres régions du Sénégal mais également dans les grandes villes du monde occidental rendues ainsi plus attractives pour les mourides. L'extension spatiale qui a suivi l'appel au peuplement du khalife général et sa politique de parcellisation massive sont le fait d'une véritable identification territoriale des mourides de l'intérieur et de l'extérieur, à la ville et à son arrière-pays. Le paradoxe de Touba, lieu de fixation et zone de départ, s'accroît ainsi de plus en plus. Mais qu'est-ce qu'un paradoxe ? C'est « une contradiction qu'il est impossible, dans un horizon déterminé, de supprimer ou de dépasser » d'après la définition de Yves Barel³. Il en résulte une situation d'incertitude, d'« indécidabilité » augurant d'une crise annonciatrice de changement social. On en est réduit à gérer le paradoxe. Mais cette gestion est paradoxale, car on gère le paradoxe par le paradoxe. Et les paradoxes s'enchaînent de même que les contradictions.

Ainsi, pour renforcer le poids démographique et étendre le symbolisme et le sacré de la ville religieuse, le khalife général décide de créer 105 000 parcelles qui contribueront à l'altération de la ville religieuse. C'est que le système de gestion foncière du marabout urbanisant a besoin de se reproduire, et ne reproduit ses valeurs et règles « patrimonialistes » que dans un contexte de facilités foncières que les lotissements financés par le khalife doivent assurer. L'extension spatiale de Touba est le fait d'une logique

3. Cf. *Communication paradoxale et reproduction sociale*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, colloque sur la théorie de la communication, Santander, 1981, 33 p.

d'anticipation de l'offre foncière par des vagues de lotissements périphériques disposés de manière concentrique, délimités chaque fois par une ceinture. L'acquisition de la parcelle par le don est le principe de base qui reproduit un système de gestion foncière ayant régi et régissant encore le fonctionnement des communautés villageoises et pionnières (*daara*) mourides tournées vers l'agriculture. Mais si la relation marabout-disciple a une composante foncière en milieu rural, elle a de plus en plus de mal à s'imposer sur et par l'espace urbain toubien. Le système, défini pour que la spéculation ne soit pas possible, a finalement produit de manière inexorable une spéculation sauvage, atteignant des proportions impressionnantes. La terre donnée est par la suite vendue. Cette spéculation est le fait de la décentralisation de la gestion foncière qui a donné à une partie du corps maraboutique ou à ses délégués, des espaces de liberté et par conséquent la possibilité d'organiser la pénurie de parcelles et la naissance d'un marché foncier pour en tirer profit. Les migrants internationaux ont là également joué un rôle primordial. Ayant une assise financière plus importante, ils proposent les prix les plus intéressants, faisant ainsi l'affaire des tenants de la spéculation que sont certains marabouts et chefs de villages, leurs entourages, le puissant corps des commerçants, les responsables politiques locaux. La généralisation de la spéculation foncière et immobilière a pour effet l'effacement progressif de la distribution clientéliste des Toubiens sur l'espace. Les quartiers lignagers s'alignent sur les quartiers urbains classiques en perdant de leur identité socio-symbolique. Pourtant, l'agglutination des Toubiens autour de leurs marabouts et des lignages auxquels ils s'identifient est le principe qui a régi le choix du quartier habité jusque dans les années soixante-dix. Cette répartition particulière de la population est issue de comportements adaptés aux logiques lignagères de l'organisation de la confrérie et de la relation fondamentale marabout-disciple. La naissance de la spéculation est contradictoire par rapport à la production, parallèlement, de dizaines de milliers de parcelles. Elle s'explique également par le caractère cyclique des lotissements qui se traduit par des périodes creuses pendant lesquelles l'offre foncière se rétrécit tandis que la demande s'amplifie. Ce fait est également à l'origine des stratégies du fait accompli que sont les *khayma* et les villages transplantés. La quasi-absence d'un marché locatif concernant le logement est à la fois liée à la politique de facilités foncières et à la signification particulière pour un mouride de posséder une maison à Touba. Ainsi, l'essentiel pour les Toubiens n'est pas seulement de se loger.

Par ailleurs, si les mourides viennent à Touba pour répondre à l'appel de leur marabout et reproduire avec lui la proximité géographique que permettait le *daara*, les déterminants de leur migration sont devenus plus complexes qu'on ne le pense. Les stratégies migratoires sont très souvent des stratégies résidentielles, l'accès au sol étant le premier moyen d'insertion :

résidences secondaires ou de pèlerinage, « placements » dans la « ville de l'avenir », logements familiaux pour ruraux en réussite économique, investissements immobiliers de migrants internationaux. La cohabitation des formes de construction, la construction en dur effrénée et la verticalisation qui s'amorce rapidement, traduisent la fièvre de la construction et la force de l'appropriation par les Toubiens du projet urbain. Construire une maison à Touba est un moyen de s'affirmer au sein de la confrérie, et c'est pour cette raison que l'ostentatoire l'emporte sur le nécessaire. Les grandes concessions et certaines grandes bâtisses apparaissent démesurées par rapport à la population résidente qui évolue de manière importante au gré des saisons et des nombreuses manifestations religieuses. Le fonctionnement de la ville est largement influencé par l'arrivée de Toubiens d'un type nouveau, souvent tournés vers le monde.

Mais Touba s'est également extraverti face au tarissement des ressources étatiques dont il s'est gavé pour conduire son urbanisation. Le poids acquis par Touba ne fait que refléter la crise multiforme de l'État sénégalais, en mal d'autorité, de sens et de projet de société jusqu'à « l'alternance » qui a conduit Abdoulaye Wade au pouvoir. Malgré les nombreux investissements qu'il a consentis en matière d'infrastructures routières, sanitaires, hydrauliques, de ressources humaines, de lotissements, la confrérie a réussi à le tenir à l'écart. Le « contrat social » s'est ainsi largement délité et fragmenté, et l'État qui n'a comme recours que des alliances circonstanciées avec certains lignages de la confrérie lors du règne du Parti socialiste tente aujourd'hui de reconstruire la relation dans sa centralité. Qu'en sera-t-il maintenant ? Le statut d'exterritorialité est le symbole fort de l'autonomisation de Touba face à l'hégémonie de l'État. Mais il ne signifie assurément pas que l'État est complètement absent du jeu. Il se maintient malgré tout, même s'il semble se banaliser dans la ville et est réduit à louvoyer pour se faire une place parmi les acteurs qui utilisent de plus en plus le symbole de la ville pour naître, exister et fonctionner. Il est ainsi parvenu à trouver pour Touba une place dans la hiérarchie administrative en faisant d'un quartier de la ville, le village-centre d'une collectivité locale rurale décentralisée. La frontière de l'exterritorialité est gardée par la gendarmerie nationale et les marabouts ne peuvent pas se passer de certains services administratifs que l'État assure. En définitive, l'hybridité entre la confrérie et l'État est inscrite de manière inexorable sur l'espace toubien et dans l'encadrement de la ville. L'un comme l'autre changent. L'État se réduit tout en se diffusant. L'avènement de la troisième république incarnée par un membre de la confrérie va-t-il inverser la tendance ? La confrérie elle, en tout cas, se libère et se prend en charge. Les mourides produisent de plus en plus des dynamiques endogènes et exogènes, concurrentes, parfois hostiles à l'État. Le commerce qui a fait de Touba un centre économique attractif est né d'une intense activité de

contrebande (avec la Gambie et la Mauritanie), qui demeure importante même si elle a subi les effets de la dévaluation du franc CFA. La circulation routière est sans contrôle. Des chauffeurs sont souvent sans permis, les voitures les plus « fatiguées » y roulent sans problème, des sociétés d'assurances fictives existent et les accidents graves se multiplient. Mais Touba permet, sous ce rapport, de poser de manière plus globale la question de la citoyenneté et du civisme national, la plupart de ces pratiques se retrouvant également à Dakar. Il peut être considéré comme un laboratoire des changements sociaux qui affectent la société sénégalaise. Cette société confronte déjà des logiques étatiques et celle d'une contre-société qui s'affirme de plus en plus avec ses valeurs et ses pratiques concurrentes. L'hybride se construit et régit les rapports politiques et sociaux un peu partout au Sénégal. Quel impact sur la confrérie ? Touba va-t-il être le lieu où le mouridisme se défigure et voit son identité et son éthique s'effriter ?

La confrérie et ses structures modèlent l'espace urbain. Les quartiers toubiens dans leur genèse comme dans leur développement portent l'espoir, l'ambition d'affirmation et l'énergie des lignages qui les ont créés ou qui les ont reçus en guise de reconnaissance. Ils leur permettent de se mettre en valeur et de s'exprimer au sein de la confrérie et des jeux politiques nationaux. Les *magal* (pèlerinages ou manifestations de souvenir) locaux sont leurs tribunes politiques tandis que leurs *pentch* (centres) sont les lieux de mise en scène physique de leur puissance charismatique, symbolique et financière. La monumentalité qui a fondé le centre de la ville est également l'instrument de création et d'expression des *pentch* de quartier. Les conflits de succession qui ont surgi à la disparition du fondateur entre ses fils et certains de ses frères ont été reproduits à chaque succession. Si la succession de Cheikh Ahmadou Bamba s'est réglée au profit du fils, les autres successions ont selon une règle désormais incontestée, favorisé les frères. L'émulation latente entre les matrilignages a multiplié les quartiers de la ville.

Mais l'espace urbain modifie la confrérie. L'explosion urbaine et la projection de la confrérie sur l'espace sont des révélateurs et des déterminants d'enjeux nouveaux concernant la ville. L'enterrement du fondateur, la décision de construire la mosquée et l'installation des lignages de la confrérie ont fait de la ville le nouveau symbole fort de la confrérie. La confrérie mouride fut le cadre d'alliances multiformes entre lignages maraboutiques et lignages aristocratiques dans le contexte de domination coloniale. D'essence religieuse, elle est malgré tout une émanation de la société wolof dont elle porte les contradictions internes. Touba est le lieu où ces contradictions et conflits se cristallisent et s'expriment. La concurrence entre des entités d'une confrérie dans laquelle l'autorité maraboutique est si prégnante peut sembler surprenante. Pourtant, elle est l'un des moteurs de la

dynamique d'accumulation, qui progressivement change le rôle et l'image du khalife comme des marabouts.

L'institution khalifale, désormais plus soucieuse de gestion urbaine, se transforme en intégrant d'autres acteurs et en se redéployant dans d'autres structures de pouvoir internes à la ville. Le khalife général continuera à se comporter comme un maire-mécène et sera de plus en plus assisté par les *dahira*, désormais fondés pour le service exclusif de l'urbanisation toubienne. Malgré cela, sa crise est manifeste et se révèle être structurelle. La gérontocratie qui la sous-tend en est une manifestation et une cause qui participe à sa reproduction. En effet, l'âge du khalife, de plus en plus élevé au début de son règne en raison de la règle de succession, influe sur son état de santé qui à son tour influe sur celle de l'institution. Et à terme, ce sont peut-être les lignées que les khalifes ont générées qui y perdront de leur prestige, et la confrérie de sa stabilité. L'autorité khalifale et la hiérarchie religieuse qui ont assuré la puissance de la ville sont, au total, confrontées à sa démesure qui oblige à une logique de technicité dont ressortent les lotissements. Ceux-ci organisent l'espace autour du sacré tout en valorisant le profane. L'afflux massif des mourides conjugué à l'explosion de la spéculation foncière aboutit à une désacralisation des espaces.

Le groupe des « petits-fils », qui constitue la frange de la classe maraboutique qui s'accroît et épouse le monde, se cristallise en s'appuyant sur sa légitimité historique traduite en contrôle de quartiers et en auto-promotion. Ils voyagent vers l'Europe et les États-Unis à longueur d'année et créent des sites web consacrés à la ville. L'ancrage lignager dans le quartier est porteur d'initiatives novatrices pour améliorer sa gestion et se mettre en avant-garde. Mais c'est surtout une forme d'appropriation de la ville globale, symbole unificateur de la confrérie et lieu d'expression du pacte urbain commun qui codifie l'éthique de la ville, les choses à ne pas faire ou à ne pas dire, les lieux interdits ou réservés. Les mythes fondateurs de la ville et ceux des quartiers sont articulés et donnent l'impression au disciple qui parcourt l'espace urbain d'un univers de rêve, d'une histoire racontée par les lieux. Ils contribuent à fédérer la confrérie. La ville prête ses formes à la hiérarchie confrérique qui y a projeté à la fois ses contradictions et ses valeurs communes. Le sol toubien a été un instrument de régulation des tensions de la société maraboutique. Des quartiers ont été créés *ex nihilo*. Des milliers de parcelles sont distribuées pour donner du pouvoir foncier à tous ses segments et pour se conformer au principe de « la ville pour tous » initiée par Serigne Abdoul Ahad. Cette politique modifie les hiérarchies entre les marabouts, entre les lignages qui ont avec les espaces de la ville de nouveaux instruments de promotion. À terme, la spéculation dessinera dans l'ensemble un espace urbain de confinement avec une ségrégation sociale qui se projette de plus en plus sur l'espace. La structuration spatiale qui en découle se

superposera aux configurations radioconcentriques et multicentrées de l'espace urbain, organisées autour du même centre principal, et relevant de logiques lignagères et religieuses. Le centre, abritant la grande mosquée et les concessions des khalifes successifs, est le décor du sacré et du politique. À ce titre, sa valeur symbolique est la plus forte de l'espace urbain. Mais elle n'est plus disputée et est en fin de compte dévalorisée par l'ampleur prise par la ville. Les projets d'agrandissement de ce centre pour le conformer à la taille de la ville et aux besoins du pèlerinage seront-ils acceptés par tous même s'ils condamnent à la suppression les maisons maraboutiques qui le jouxtent ? Ces maisons qui ne sont désormais plus, pour la plupart, que des maisons de pèlerinage et du souvenir continuent pour cette raison d'attirer les investissements des héritiers.

L'ancrage lignager s'accroît surtout en tentant de s'opposer aux ambitions politiques démesurées et au raidissement identitaire de certains nouveaux acteurs de la société urbaine. Ceux-ci, par leur zèle et leur activisme débordant, fondent des types de légitimités, un peu sous-jacents, mais qui ont toujours prévalu pour la promotion des disciples. La crise de l'autorité maraboutique dans l'espace urbain a rendu possibles leur pleine expression et leur confrontation avec les « tenants de la mémoire ». La nouvelle société urbaine porte des acteurs dont les ambitions et les intérêts s'éloignent de plus en plus du religieux exclusif. L'aspect religieux de la ville passe de plus en plus au second plan dans la gestion urbaine. L'essence religieuse du mouridisme a sans aucun doute beaucoup évolué avec ses différentes mutations.

Tout système social se reproduit dans le temps selon un modèle donné et avec des ressorts qui lui sont propres. Le modèle toubien se reproduit forcément mais il se fait de telle manière qu'il accentue le paradoxe, amplifiant la situation d'incertitude. Vers quoi va-t-on ? Le modèle de gestion de Madiyana avec le recours à l'informatisation pour contrer le système spéculation-corruption peut être viable. Il permet une certaine maîtrise de l'information et une coordination des opérations foncières. Mais il faut partout comme à Madiyana une prise de conscience de l'autorité et une volonté forte de se conformer à l'éthique du système de gestion foncière propre à la ville. Cependant, il ne faut pas se faire d'illusion. Le système toubien actuel privilégie la tolérance face à la sanction ou même toute rigueur dans l'application de la règle, et trop d'intérêts sont désormais en jeu pour qu'un retour en arrière coûteux et incertain puisse être envisagé dans la douceur. Au-delà de la solution Madiyana, d'autres possibilités sont mises à jour au sein des *dahira* dont la capacité de mobilisation, le niveau d'organisation et les moyens financiers impressionnants informent sur l'efficacité. L'authenticité et le zèle constitués en doctrine par *Hizbut Tarqiyya* et *Matlaboul Fawzaini* peuvent-ils être la référence ? Sans aucun doute ! Ils

sont en effet au cœur du discours mouride et fondent son dynamisme politique et économique. Mais comment en faire des valeurs urbaines positives sous-tendant les comportements des citoyens et de tous les acteurs qui interviennent dans la gestion ? *Hizbut Tarqiyya* et *Matlaboul Fawzaini* n'ont sans doute pas le même niveau de théorisation de cette doctrine qui atteint des extrêmes chez le premier cité, alors que le second cultive l'ouverture. L'« intégrisme » peut-il se projeter globalement ou partiellement dans l'espace urbain toubien ? Qu'est-ce qu'il peut apporter à la gestion de la ville ? Peut-être le retour à l'orthodoxie et le respect des règles édictées dans l'optique de la doctrine mouride. Au moment où la drogue et l'alcool font un retour dans la ville sainte, une *dahira* qui s'est donné le nom de « l'école des partisans de la guerre sainte » vient de créer un comité de vigilance en accord avec le chef de village de Touba-Mosquée⁴.

La société mouride combine plusieurs types d'histoire, entre le soufisme, la colonisation, le Sénégal indépendant, le groupe wolof, avec des rapports au monde hybrides. Touba, réceptacle de tous ces apports, s'affirme comme un autre type de ville face à la crise du schéma d'encadrement importé. L'hybridité rend également compte d'une synthèse des besoins de la ville idéale et de ceux de la ville profane. Les concepts, mais surtout les définitions rigides y souffrent énormément. Ils souffrent parce qu'ils émanent d'un État qui est basé sur d'autres logiques que celles qui prédominent à Touba. Ils souffrent parce qu'ils ont été forgés par les géographes ou d'autres scientifiques à partir de villes occidentales ou à partir d'autres types de villes africaines. Dans le premier cas, c'est la politique qui est en cause ; dans le deuxième cas, c'est la science. L'exemple type est celui du concept de géographie urbaine dans lequel les géographes se sont le moins reconnus, parce que des délimitations précises sont toujours extrêmement contestables dans un milieu urbain aux relations toujours imbriquées. On peut également évoquer le cas du quartier qui a fait l'objet d'un débat au terme duquel ses horizons ont été élargis. En effet, il n'est plus seulement une division administrative, mais devient aussi une réalité fonctionnelle, un univers social, un espace vécu et surtout une pure représentation.

Un autre exemple concerne la notion de citoyenneté qui doit également considérer les représentations individuelles et collectives. L'émigration des mourides vers Touba à partir d'horizons très divers, et surtout la mobilité des Toubiens et leur absentéisme permettent de relire cette notion sous un autre angle. Être propriétaire à Touba suffit-il pour être considéré comme un Toubien, alors que le nombre de jours cumulés qu'il passe à Touba par an n'excède pas un mois ? Les Toubiens ne sont-ils pas tous ceux qui s'identifient à la ville, donc tous les mourides ? Par ailleurs, Touba étant une

4. 72 personnes ont déjà été démasquées et remises à la gendarmerie.

nécropole, même les mourides morts et enterrés sont parfois perçus comme des « voisins ».

Plus généralement, l'exemple toubien, comme celui de La Mecque, de Jérusalem ou encore de Rome, permet de repenser la notion de ville, en ce qu'elle est une forme d'accumulation aux combinaisons inédites, se fondant sur le triomphe de la production immatérielle. Il invite particulièrement à porter plus d'attention au désir, à l'engagement, à la prise en charge du projet urbain, pour appréhender les véritables dynamismes, les logiques de fonctionnement et le devenir des villes que l'on pense généralement en termes de crise justifiant des interventions diverses.

Le système mouride va-t-il s'effondrer avec la complexité de la société urbaine toubienne ? Il semble aujourd'hui ne pouvoir saisir la réalité de la ville qu'à partir de grilles d'analyse qui deviennent très grossières, non pertinentes et inadaptées à son nouvel objet. Mais il n'en est pas à son premier défi de ce genre.

Bibliographie indicative

Ouvrages généraux

- AL MAWDOUDI, 1982, *L'Organisation de la vie dans l'islam*, éd. par l'International Islamic Federation of student organizations, Koweït.
- ARENDE H., 1983, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.
- BADIE B., 1997, *Les Deux États. Pouvoir et société en occident et en terre d'islam*, Manchecourt, Fayard, 334 p.
- BAREL Y., 1981, *Communication paradoxale et reproduction sociale*, Universidad Internacional Menendez Pelayo, colloque sur la théorie de la communication, Santander, 33 p.
- BRUNET R., 1992, *Les Mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Paris, Montpellier, Reclus - La Documentation française, 470 p.
- CHARNAY J.-P., 1994, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Hachette-Pluriel, 618 p.
- CONSTANTIN F. et COULON C. (dir.), 1993, *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 392 p.
- DUBRESSON A. et RAISON J.-P., 1998, *L'Afrique subsaharienne. Une géographie du changement*, Armand Colin, 248 p.
- DURKHEIM E., 1985, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige, PUF.
- GARDET L., 1978, *Les Hommes de l'islam*, Paris, Hachette, 437 p.
- GUILLAUD D., SEYSSET M. et WALTER A., 1998, *Le Voyage inachevé... à Joël Bonnemaïson*, Montligeon, ORSTOM éditions / PRODIG, 776 p.
- LEFEBVRE H., 1974, *La Production de l'espace*, Paris, Anthropos, 485 p.
- LEWIS B. et al., 1981, *L'islam d'hier à aujourd'hui*, Paris, 1981, 414 p.
- MEDAM A., 1997, *Religion, spiritualité, religiosité. Lisières de la Cité, frontières de la cité*, Toulouse, colloque de Toulouse intitulé « La religion, les frontières de la cité », 7-11 juillet 1997.

- MÉDARD J.-F., 1976, « Le rapport de clientèle. Du phénomène social à l'analyse politique », *Revue française de science politique*, XXVI (1), pp. 103-131.
- 1992, « Le "Big Man" en Afrique : esquisse d'analyse du politicien entrepreneur », *L'Année sociologique*, n° 42, pp. 167-192.
- OTAYEK R. (dir.), 1993, *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara*, Paris, Karthala - MSHA, 261 p.
- PÉLISSIER P., SAUTTER G., 1970, *Terroirs africains et malgaches*, Paris, Études rurales, 37-38-39, 556 p.
- RACINE J.B., 1993, *La Ville entre Dieu et les hommes*, Anthropos, 355 p.
- POPOVIC A. et VEINSTEIN G., 1985, *Les Ordres mystiques de l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 325 p.
- WEBER M., 1971, *Économie et société*, Paris, Plon, tome 1.
- WILLAIME J.-P., 1995, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, « Que sais-je », 126 p.

Bibliographie sur l'islam, la confrérie mouride et la société sénégalaise

- ANONYME, 1995, Lettres de Khadimou Rassoul à Mame Thierno Birahim Mbacké. Dakar, *Al Hikmatou* N° 2, 84 p.
- BÂ C., 1964, *Un type de conquête pionnière en Haute-Casamance (Sénégal) : Madina Gonasse*, thèse de 3^e cycle de géographie, Paris, 271 p. multigr. photos, cartes, bibl. glossaire.
- 1986, *Les Peuls du Sénégal. Étude géographique*, Dakar-Abidjan-Lomé, NEA, 394 p.
- BABOU C.A.MB., 1991, *Le Mouridisme des origines à 1912 : naissance d'une confrérie religieuse musulmane au Sénégal*, Dakar, mémoire de maîtrise, université Cheikh Anta Diop, département d'histoire, 118 p.
- BECKER C., 1975, « Perspectives nouvelles sur le mouridisme », Dakar, *Psychopathologie africaine*, vol. 11, n° 2, pp. 251-259.
- BECKER C., MARTIN V., 1981, « Les premiers recensements au Sénégal. Le Sénégal centre-ouest et son évolution démographique », *Annales démographie historique*, Paris.
- BIAYA T. K., 1998, « Le pouvoir ethnique. Concepts, lieux de pouvoir et pratiques contre l'État dans la modernité africaine. Analyse comparée des mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre) », *Anthropologie et sociétés*, vol. 22, n° 1, pp. 105-135.
- BLUNDO G., 1995, « Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais », *Cahiers d'études africaines*, 137, XXXV - 1, pp. 73-99.

- BOURLON A., 1963, « Mourides et mouridisme. Notes et études sur l'islam en Afrique noire », *Recherches et documents du CHEAM* n° 1, Paris, Peyronnet, 195 p.
- CHARBIT Y. et NDIAYE S. (dir.), 1994, *La population du Sénégal*, Dakar-Paris, Direction de la prévision et de la statistique, Centre d'études et de recherches sur les populations africaines et asiatiques, 618 p.
- COPANS J., 1972, « La notion de dynamisme différentiel dans l'analyse sociologique : société traditionnelle, système mouride, société sénégalaise », *Travaux et documents de l'Orstom*, n° 15, Paris.
- 1973, *Stratification sociale et organisation du travail agricole dans les villages mourides du Sénégal*, Paris, EHESS, 370 p.
- 1988, *Les Marabouts de l'arachide*, Paris, L'Harmattan, 279 p.
- COPANS J., COUTY Ph., ROCH J. et ROCHETEAU G., 1972, *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal*, Paris, ORSTOM, 274 p.
- COULON C., 1977, *Pouvoir maraboutique et pouvoir politique au Sénégal*, thèse de doctorat d'État en sciences politiques, IEP, Paris, 594 p.
- 1981, *Le Marabout et le prince. Islam et pouvoir en Afrique noire*, Paris, Pedone, 317 p.
- 1983, *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 184 p.
- DIENG A. A., 1996, « Le Sénégal au-delà de l'ajustement structurel : pour une stratégie de développement fondée sur des forces populaires », *Africa Development*, vol. XXI, n°s 2 et 3.
- DIÈYE C. A., 1992, *Prodiges d'un homme de Dieu*, A.I.S.E, 64 p.
- 1995, *Le Centenaire du Jihad al Akbar, 1895-1995*, Dakar, 172 p.
- DIOP A. B., 1970, « Parenté et famille wolof en milieu rural », Dakar, *Bulletin de l'IFAN*, tome XXXII, sér. B, n° 1, pp. 216-229.
- (non daté), *Lat-Dior et le problème musulman*, Dakar, 612 p.
- 1981, *La Société wolof. Tradition et changement*, Paris, Karthala, 355 p.
- 1985, *La Famille wolof*, Paris, Karthala, 262 p.
- DIOP C. A., 1987, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence africaine, p. 122
- DIOP M.C., 1976, *Contribution à l'étude du mouridisme : la relation taalibe-marabout*, Dakar, NEA, 102 p.
- 1980, *La Confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, thèse de doctorat, Lyon, 273 p.
- 1981, « Les affaires mourides à Dakar », Paris, *Politique africaine*, n° 4, pp. 90-100.
- 1982, « Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal) », Paris, *Cahiers d'études africaines*, vol. XXI (1-3), n° 81-83, pp. 79-91.

- 1982, « Le phénomène associatif mouride en ville : expression du dynamisme confrérique », Paris, *Revue Psychopathologie africaine*, XVIII, 3, pp. 293-318.
- (dir.), 1992, *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Dakar, Codesria, 500 p.
- DIOP M.C. et DIOUF M., 1990, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 205 p.
- 1993, « Notes sur la reconversion des marabouts mourides dans l'économie urbaine », *Année africaine*, 1992-1993, Bordeaux, CEAN, pp. 323-332.
- DIOUF M., 1992, « Le clientélisme, la "technocratie" et après ? », in M.C. Diop (dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Codesria/Karthala, pp. 233-278.
- DUMONT F., 1975, *La Pensée religieuse d'Ahmadou Bamba*, Dakar, NEA, 371 p.
- DURUFLÉ G., 1988, *L'Ajustement structurel en Afrique (Sénégal, Côte d'Ivoire, Madagascar)*, Paris, Karthala, 205 p.
- 1994, *Le Sénégal peut-il sortir de la crise ?*, Paris, Karthala, 222 p.
- EBIN V., 1990, « Commerçants et missionnaires : une confrérie musulmane sénégalaise à New York », *Hommes et migrations*, n° 1132, pp. 25-31.
- 1991, « Migrants mourides sénégalais », *Chroniques du SUD*, ORSTOM, n° 4, pp. 128-131.
- 1992, « À la recherche de nouveaux "poissons". Stratégies commerciales mourides par temps de crise », *Politique africaine*, n° 45, pp. 86-99.
- EBIN V. et LAKE R., 1992, « Camelots à New York : les pionniers de l'immigration sénégalaise », *Hommes et migrations*, n° 1160, pp. 32-37.
- FREUD C., FREUD E. H., RICHARD J. et THÈVENIN P., 1997, *L'Arachide au Sénégal, un moteur en panne*, Karthala - CIRAD, 166 p.
- KANE M.M., 1994, « L'empreinte de l'islam confrérique sur le paysage commercial sénégalais : Islam et société en Ségambie », *Cahiers annuels pluridisciplinaires*, n° 8, pp. 17-41.
- MAGASSOUBA M., 1985, *L'islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Paris, Karthala, 219 p.
- MARTY Paul, 1913, *Les Mourides d'Ahmadou Bamba*, Paris, éditions Leroux, collection de la Revue du monde musulman, 1 vol.
- 1917, *Études sur l'islam au Sénégal*, tome I : *Les personnes*, Paris, éditions Leroux, 412 p. ; tome II : *Les doctrines et les institutions*, Paris, éditions Leroux, 444 p.
- MBACKÉ C.A.B., 1984, *Les Cadenas de l'enfer*, Casablanca, Dar-el-Kitab, 82 p.
- non daté, « *Inâni houstou* » (acrostiches) et poème « *Darou Salam, Touba et Daroul Minani* », pp. 223 et 295, Bibliothèque de Touba.

- MBACKÉ Kh., 1995, « Soufisme et confréries religieuses au Sénégal », Dakar, *Études islamiques*, n° 4, 130 p.
- MBACKÉ S. Bachir, 1995, *Les Bienfaits de l'éternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké*, traduit par Khadim Mbacké, IFAN, 439 p.
- MONTEIL V., 1966, « Une confrérie musulmane : les mourides du Sénégal », *Esquisses sénégalaises*, Dakar, IFAN, pp. 159-202.
- NEKKACH L., 1952, *Le Mouridisme depuis 1912*, Saint-Louis, Archives du Sénégal, 55 p.
- O'BRIEN D. C., 1969, « Le talibé mouride : étude d'un cas de dépendance », Paris, *Cahiers d'études africaines*, vol. IX, n° 35, pp. 502-507.
- 1970, « Le talibé mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *Cahiers d'études africaines*, vol. X, n° 40, pp. 562-578.
- 1971, *The mourides of Senegal. The political and Economie organisation of an islamic brotherhood*, Oxford University Press, 1971, 321 p.
- 1974, « Don divin, don terrestre : l'économie de la confrérie mouride », Paris, *Archives européennes de sociologie*, vol. 15, n° 1, pp. 82-100.
- 1992, « Le "contrat social" sénégalais à l'épreuve », *Politique africaine*, n° 45, pp. 21-38.
- PÉLISSIER P., 1966, *Les Paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix, Imprimerie Fabrègue, pp. 301-362.
- ROBERTS A. F. et ROBERTS M. N., 1998, « L'aura d'Ahmadou Bamba. Photographie et fabulation dans le Sénégal urbain », *Anthropologie et sociétés*, vol. 22, n° 1, pp. 15-40.
- SALEM G., 1981, *Des Diasporas d'artisans et de commerçants. Étude socio-géographique du commerce sénégalais en France*, thèse de doctorat de 3^e cycle, EHESS / CNRS, 240 p.
- SAMB A., 1969, « Touba et son magal », *Bulletin de l'IFAN*, 31, série B (3), pp. 733-753.
- SANÉ I., 1987, *Les Marchands ambulants sénégalais dans les marchés urbains de Lyon : Ethnographie d'un réseau économique et social*, mémoire DEA, démographie et sciences sociales appliquées, université Lyon II, 209 p.
- SCIDA G., 1994, « Fra carisma e clientelismo : una confraternita musulmana in migrazione », *Studi Emigrazione*, vol. XXXI, n° 113, Centro Studi Emigrazione, Roma, pp. 133-157.
- SECK B., 1992, *L'Éthique mouride et ses implications socio-économiques*, mémoire de maîtrise, département de philosophie, université Cheikh Anta Diop de Dakar, 127 p.
- SY C.T., 1969, *La Confrérie sénégalaise des mourides*, Présence africaine, 350 p.

- SY O.S., 1995, « Pratiques financières des mourides au Sénégal. Épargne et liens sociaux », *Cahiers finance, éthique, confiance*, Association d'économie financière-AUPELF-UREF, pp. 189-200.
- TADDIA I., 1978, « Il muridismo senegalese e il problema dello sviluppo economico », Roma, *Africa*, pp. 383-404.
- TEDESCHI C., 1986, « Struttura e mistica della confraternita muride », Roma, *Africa*, vol. 41, n° 1 pp. 107-116.
- VILLALON L.A., 1995, « Islamic society and State power in Senegal. disciples and citizens in fatick », *African Studies*, Cambridge University Press.
- WADE A., 1969, « La doctrine économique du mouridisme », Dakar, Faculté de droit et sciences économiques, paru dans *Dakar-Matin* à partir du 7 octobre 1969.

Urbanisation, villes secondaires et questions foncières

- ANTOINE Ph., DUBRESSON A. et MANOU-SAVINA A., 1987, *Abidjan « côté cours »*, Paris, ORSTOM-Karthala, 274 p.
- ANTOINE Ph. et al., 1995, *Les Familles dakaroises face à la crise*, Dakar, IFAN / ORSTOM / CEPED, 209 p.
- ANTOINE Ph. et DIOP A.B., 1995, *La Ville à guichets fermés ? Itinéraires, réseaux et insertion urbaine*, IFAN-ORSTOM, 360 p.
- BADIE B., 1995, *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 278 p.
- BARBIER J.C., 1986, « Kpâgalam et Sokodé, ou le village qui va vers la ville », *Cahiers ORSTOM*, série Sciences humaines, vol. 22, n° 3-4, pp. 445-452.
- 1989, « Société sans ville et civilisations urbanisantes », *ORSTOM Togo Info*, pp. 6-7, 7-10.
- BARBIER J.C. et KLEIN B., 1995, *Sokodé, ville multcentrée du Nord-Togo*, Petit Atlas Urbain, ORSTOM éditions, 135 p.
- BECKER C. et al., 1994, *Réflexions sur les processus d'urbanisation en Afrique de l'Ouest à partir d'exemples sénégalais*, Dakar, ORSTOM, 16 p.
- BENOIT-GUILBOT O., 1986, « Quartiers-dortoirs ou quartiers-villages ? », in *L'esprit des lieux*, Paris, Éditions du CNRS.
- BERTRAND M., 1990, *Question foncière et villes secondaires au Mali : les communes méridionales de Sikasso, Koutiala et Bougouni*, thèse de doctorat, université Paris X-Nanterre, 668 p.

- 1993, « Viabilisations urbaines et mobilisation des épargnes résidentielles au Mali », in Jaglin S. et Dubresson A. (dir.), *Pouvoirs et cités d'Afrique noire*, Paris, Karthala, pp. 127-142.
- 1993, « Plaidoyers pour les centres urbains secondaires en Afrique au sud du Sahara », *Revue Tiers monde*, n° 133, pp. 117-138.
- 1994, *La Question foncière dans les villes du Mali. Marchés et patrimoines*, Paris, Karthala-ORSTOM, 326 p.
- BERTRAND M. et DUBRESSON A., 1997, *Petites et moyennes villes d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 326 p.
- BERTRAND M.J., METTON A., 1974, « Contribution à l'étude géographique du quartier dans l'espace urbain », *Revue de géographie de Montréal*, n° 1, pp. 27-39.
- 1974, « Les espaces vécus dans une grande agglomération », *L'Espace géographique*, n° 2, pp. 137-146.
- CANEL P., DELIS Ph. et GIRARD Ch., 1990, *Construire la ville africaine. Chroniques du citoyen promoteur*, Paris, Karthala / ACCT, collection « Économie et développement », 200 p.
- CANEL P. et GIRARD Ch., 1988, « Un paradigme à l'épreuve des faits : l'"autoconstruction" en ville africaine », *Revue Tiers monde*, tome XXIX, n° 116, Paris, PUF, pp. 1121-1133.
- CAPEL H., 1975, « L'image de la ville et le comportement spatial des citadins », *L'Espace géographique*, n° 1, pp. 73-80.
- CHABOT G., 1948, *Les villes*, Paris, Armand Colin.
- CHALÉARD J.L. et DUBRESSON A., 1989, « Un pied dedans, un pied dehors : à propos du rural et de l'urbain en Côte d'Ivoire », *Tropiques lieux et liens*, Paris, ORSTOM, pp. 277-290.
- Coopération française pour le développement urbain, 1992, *Évaluation des politiques et programmes urbains au Sénégal*, Dakar, p. 11.
- CROUSSE B., LE BRIS E. et LE ROY E., 1986, *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*, Paris, Karthala, 426 p.
- DI MÉO G., 1994, « Épistémologie des approches géographiques et socio-anthropologiques du quartier urbain », *Annales de géographie*, n° 577, pp. 255-275.
- DUBRESSON A., JAGLIN S. et PIERMAY J.-L., 1994, « Qui dirige la ville ? Pouvoirs locaux et gestion urbaine en Afrique australe », ORSTOM, *Chroniques du SUD*, n° 13, pp. 72-77.
- DUBRESSON A. et RAISON J.-P., 1998, *L'Afrique subsaharienne. Une géographie du changement*, Armand Colin, 248 p.
- FALL A.S., 1991, *Quand le voisinage en ville concurrence la famille : réseaux de voisinage et insertion urbaine à Dakar*, Communication à la conférence européenne sur l'analyse des réseaux sociaux. Paris, ORSTOM, 16 p.

- 1991, *Réseaux de sociabilité et insertion urbaine dans l'agglomération urbaine de Dakar*, thèse d'anthropologie, Dakar, département de philosophie, 280 p. + annexes
- FANCHETTE S., 1997, « Le delta du nil : densités de population et urbanisation des campagnes », Tours, *Fascicule de recherches* n° 32, URBAMA / ORSTOM, 389 p.
- FEJAL Ali, 1994, *Fès : héritages et dynamiques urbaines actuelles*, thèse de doctorat d'État, université de Tours, Laboratoire URBAMA.
- GALAUP A., 1991, « Les villages centres du Sénégal », *Cahiers d'outre-mer*, n° 174, pp. 187-206.
- GUÈYE Cheikh, 1992, *La Communauté rurale de Fimela (Sénégal), analyse spatiale et recherche sur les mutations récentes*, mémoire de maîtrise, Dakar, département de géographie, 67 p. + annexes, bibliographie.
- 1993, *L'Émergence d'une nouvelle urbanisation en Afrique noire : analyse méthodologique*, mémoire de DEA, Strasbourg, 81 p.
- 1997, « Touba : les marabouts urbanisants », in Bertrand M. et Dubresson A., *Petites et moyennes villes d'Afrique noire*, Paris, Karthala, pp. 179-203.
- 1997, *Interactions villes-villages au Sénégal : le réseau urbain se renouvelle*, Communication au séminaire de lancement de l'équipe Interactions villes-campagnes en Afrique. IFAN (Institut fondamental d'Afrique noire) / IIED (International Institute for Environment and Development), Dakar Sénégal, Saly, 27-29 octobre.
- HESSELING G., 1992, « Pratiques foncières à l'ombre du droit. L'application du droit foncier urbain à Ziguinchor, Sénégal », Leiden, *Research reports / African Studies Centre*, n° 49, 217 p.
- JAGLI S. et DUBRESSON A. (dir.), 1993, *Pouvoirs et cités d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 312 p.
- LE BRIS E., LE ROY E. et LEIMDORFER F., 1982, *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris, ORSTOM / Karthala, 431 p.
- MAINET G., 1993, *Création et volonté urbaines à la base : le cas du Sénégal*, Communication aux journées scientifiques de Caen consacrées aux villes secondaires d'Afrique noire (12-13 novembre 1993), 19 p.
- MARIE A., 1988, « État, politique urbaine et sociétés civiles, le cas africain », *Revue Tiers monde*, tome XXIX, n° 116, Paris, PUF, pp. 1147-1169.
- MBOW L.S., 1992, « Les politiques urbaines. Gestion et aménagement », in Diop M.C. (dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Dakar, Codesria, 500 p.
- MÉDARD J.-F., 1990, « L'État patrimonialisé », *Politique africaine*, n° 39,
- METTON A. et MICHEL J.B., 1978, « Contribution à l'analyse géographique du quartier dans l'espace urbain », *La Revue de géographie de Montréal*, vol. XXVIII, n° 1, 73 p.

- Ministère de l'Intérieur (R. du Sénégal), non daté, *Textes de loi de la décentralisation*, Dakar, SIFNI, 186 p.
- NDIAYE P.M.H., 1994, *De nouvelles communes en zones rurales : enjeux, impact et perspectives de l'érection en commune de 1990. À travers l'exemple de Dioffior*, mémoire de maîtrise, Dakar, département de géographie.
- NDIONE E.S., 1992, *Le Don et le recours. Ressorts de l'économie urbaine*, Dakar, ENDA, 210 p.
- PIERMAY J.-L., 1981, « Les processus de la croissance spatiale de la ville de Kisangani (Zaïre) de 1964 à 1980 », Strasbourg, *Recherches géographiques*, n° 18, pp. 99-114.
- 1986, « Naissance et évolution d'une ville postcoloniale : Mbuji-Mayi (Zaïre). Acteurs et enjeux fonciers », in Crousse B., Le Bris E. et Le Roy E., *Espaces disputés en Afrique noire*, Paris, Karthala, pp. 133-143.
- 1986, « L'espace, un enjeu nouveau », in Crousse B., Le Bris E. et Le Roy E., *Espaces disputés en Afrique noire*, Paris, Karthala, pp. 298-307.
- 1988, « Le détournement d'espace : corruption et stratégies de détournement dans les pratiques foncières urbaine en Afrique centrale », *Politique africaine*, n° 21, pp. 22-36.
- 1989, *La Production de l'espace urbain en Afrique centrale*, thèse de doctorat d'État de géographie, université de Paris X-Nanterre.
- 1993, « L'article 15, ou le Zaïre à la recherche d'articulations de rechange », *Travaux de l'institut de géographie de Reims*, n° 83-84, pp. 99-107.
- 1993, *Citadins et quête du sol dans les villes d'Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan (collection « Villes et entreprises »), 580 p.
- 1993, « Dynamismes et pouvoirs locaux en Afrique centrale : une chance pour l'encadrement urbain ? », in Jaglin S. et Dubresson A., *Pouvoirs et cités d'Afrique noire*, Paris, Karthala, pp. 285-294.
- POINSOT J., SINOUE A. et STERNADEL J., 1989, *Les Villes d'Afrique noire entre 1650 et 1960. Politiques et opérations d'urbanisme et d'habitat*, Paris, ORSTOM/ACA, La Documentation française, 346 p.
- RONCAYOLO M., 1990, *La Ville et ses territoires*, Paris, Gallimard (Folio Essai), 278 p.
- SALEM G., 1981, « De la brousse sénégalaise au Boul' Mich. Le système commercial mouride en France », Paris, *Cahiers d'études africaines*, n° 81-83, pp. 267-286.
- SIGNOLES P. et LUSSAULT M., 1996, « La citoyenneté en questions », Tours, Urbama, *Fascicule 29*, 158 p.

- SIMONE Abdou Maliq, 1998, « Mutations urbaines en Afrique », *Document de Travail* 3/97, Dakar, Codesria, 130 p.
- SINOUE A., 1982, « Les moments fondateurs de quelques villes coloniales », Paris, *Cahiers d'études africaines*, vol. XXI-1-3, n° 81-83, pp. 375-388.
- TALL S. M., 1994, « Les investissements immobiliers à Dakar des émigrants sénégalais », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 10, n° 3, pp. 137-151.
- 1998, « Un instrument financier pour les commerçants et émigrés mouride de l'axe Dakar-New York : Kana International Exchange », in Harding L., Marfaing L. et Sow M. (éd.), *Les Opérateurs économiques et l'État au Sénégal*, Hambourg, pp. 73-90.
- 1999, *La Décentralisation et le destin des délégués de quartier à Dakar* (Sénégal), Communication au colloque APAD sur les Dimensions sociales et économiques du développement local et la décentralisation en Afrique au sud du Sahara, 20-21 novembre 1997, Louvain-La Neuve (Belgique), *Bulletin de l'APAD*, n° 16, pp. 107-118.
- TRINCAZ J.X., 1979, *Colonisation et régionalisme, la double domination. Exemple de Ziguinchor en Casamance, Sénégal : étude urbaine socio-économique d'une capitale régionale d'Afrique*, thèse, université René Descartes, Sciences humaines.
- VERDIER R. et ROCHEGUDE A. (dir.), 1986, *Systèmes fonciers à la ville et au village*, Afrique noire francophone, Paris, L'Harmattan, 300 p.

Territoires, villes et religions en Afrique noire

- BRUNET R., 1994, « La ville et le sacré. Lectures sur la ville », *L'espace géographique*, n° 2, p. 188.
- ELIADE M., 1949, *Le Mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard.
- RACINE J.B., 1993, *La Ville entre Dieu et les hommes*, Paris / Genève, Anthropos / Presses bibliques universitaires, 354 p.
- VINCENT J.-F., DORY D., VERDIER R. (dir.), 1995, *La Construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 379 p.
- MARY André, 2000, « Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation », *Revue Autrepart*, n° 14, pp. 71-89.

Bibliographie sur Touba

- BABOU C. A. Mb., 1992, *Touba, génèse et évolution d'une cité musulmane au Sénégal*, mémoire de DEA, département d'histoire, UCAD, faculté des lettres et sciences humaines, 39 p.
- BAVA S., 1995, *Touba, entre utopie et capitalisme*, mémoire de maîtrise, université de Provence.
- BAVA S. et GUÈYE C., 2001, « Le grand *magal* de Touba : exil prophétique, migrations et pèlerinages au sein du mouridisme », *Social Compass* 48 (3), pp. 421-438.
- Cabinet d'architecture et d'urbanisme du Sénégal / Direction de l'urbanisme et de l'architecture, 1991, *Plan Directeur d'Urbanisme de Touba*, Étude urbaine, 160 p.
- CISSOKHO Sékhou, 1993, *Les Problèmes urbains de la commune de Mbacké*, mémoire de maîtrise, Dakar, département de géographie, 104 p.
- Dahira des étudiants mourides (DEM), 1986, *Guide du pèlerin*, Dakar.
- DIÈYE C. A., 1997, *Touba, signes et symboles*, Éditions Deggel, Mauritius.
- DIOUF M., 2000, « Commerce et cosmopolitisme. Le cas des diasporas mourides du Sénégal », *Bulletin du Codesria* 1, 2000, 91 p.
- DIOP A.B., 1989, *Croissance et originalité de Touba dans l'armature urbaine sénégalaise*, mémoire de fin d'études, ENEA, 86 p.
- GUÈYE Cheikh, 1999, *L'Organisation de l'espace dans une ville religieuse : Touba (Sénégal)*, thèse de doctorat (nouveau régime) de l'université Louis-Pasteur de Strasbourg, 650 p.
- 2001, « Touba : dahiras and the urban dream », in Tostensen E.A., Tvedten I. et Vaa M. (eds), *Associational life in African cities, popular responses to urban crisis*, Nordiska Afrikain Institute.
- GUÈYE M.MB., 1987, *Touba, monographie d'une ville religieuse*, mémoire de maîtrise, Dakar, département de géographie, 123 p.
- NDIAYE El-Hadji, 1992, *Le Système d'organisation sociale contemporaine en milieu mouride du Sénégal : étude du cas de la ville de Touba*, mémoire de maîtrise, département de philosophie UCAD, 98 p.
- ROSS E., 1989, *Cités sacrées du Sénégal. Essai de géographie spirituelle*, mémoire de maîtrise, université du Québec, 3 tomes, 274 p.
- 1995, « Touba : a spiritual metropolis in the modern world », in *Canadian Journal of African Studies (Revue canadienne d'études africaines)*, vol. 29, n° 2, pp. 222-259.
- 1996, *Tûbâ, an african eschatology in islam*, thèse de doctorat de philosophie, université du Québec.
- SCHMITZ Jean, 1983, « Un politologue chez les marabouts », *Cahiers d'études africaines*, 91, XXIII - 3, pp. 329-351.

Sénégal (République du), BCEOM, 1974, *Ville de Touba, monographie*,
80 p. + cartes.

Articles de journaux

Le Soleil (quotidien) des 3 et 4 décembre 1994.

Le Matin (quotidien), n° 131 du lundi 16 juin 1997.

Le Matin (quotidien), n° 482 du lundi 17 août 1998, p. 4.

Promotion (hebdomadaire sénégalais), n° 527 du 19 janvier 1998, p. 2.

Sud International, n° 2, octobre 1996.

Sud Quotidien, n° 1143, du lundi 3 février 1997, p. 4.

Sud Quotidien, du 11 novembre 1998.

Sud Quotidien, du mercredi 11 novembre 1998, p. 11.

Wal Fadjri L'Aurore (quotidien), n° 1469, du jeudi 6 février 1997, p. 4.

Wal Fadjri L'Aurore (quotidien), n° 1477, du lundi 17 février 1997, p. 3.

Wal Fadjri L'Aurore (quotidien) du Samedi 12 juillet 1997.

Lexique

adiya : don pieux du disciple à son marabout.

askan : mot wolof désignant le lignage agnatique élargi.

baay laat : tenue vestimentaire portant le nom du troisième khalife de la confrérie.

Bab-et-Tûba : en arabe, entrée du repentir.

baboul Mouridina : en arabe, la porte du mouridisme.

Baye Fall : sous-groupe de la confrérie mouride fondé par Cheikh Ibra Fall, disciple de Cheikh Ahmadou Bamba, et se distinguant par une pratique particulière de l'islam.

bepp : nom wolof de l'arbre de la fondation (*sterculea setigera*).

beuk-nèkk : en wolof, valet de chambre.

beuk-nèkk-toureundoo : en wolof, filleul du marabout qu'il a choisi pour être son valet de chambre.

borom deuk : appellation wolof d'un fondateur.

borom keur : mot wolof désignant le chef de concession.

Cheikh ou *shaykh* : littéralement, sage, personnalité musulmane de haut rang. Désigne les marabouts.

daanou kat : littéralement en wolof, « qui tombe ». Désigne chez les mourides les âmes sensibles, ceux qui se dépouillent complètement ou qui donnent la presque totalité de leurs salaires dès qu'une cause se présente.

daara : fondation religieuse ayant pour but la formation des disciples par l'instruction et le travail, et ayant subsidiairement servi à la conquête foncière pionnière.

dahira : regroupement de disciples mourides selon plusieurs types d'affinités, autant en milieu urbain qu'en milieu rural.

damel : titre porté par le souverain de l'ancien royaume du Cayor (Sénégal).

deuk : terme générique wolof qui désigne une localité rurale ou urbaine.

diawrigne : en wolof, représentant du marabout.

diayanté : en wolof, pacte ou engagement sacerdotal, don complet de sa personne et de ses biens pour une cause donnée.

- jebëlou* : acte d'allégeance à un marabout pour appartenir à la confrérie.
- garmi* : classe noble de la société wolof de laquelle étaient issus les souverains.
- gor* : mot wolof, homme libre.
- guegno* : mot wolof désignant le lignage agnatique restreint.
- Hizbollah* : en arabe, Parti de Dieu.
- kaala* : en wolof, longue écharpe qui peut servir également à se ceindre la taille au travail.
- jaam* : mot wolof, signifiant esclave.
- kazzu Radiab* : célébration musulmane et mouride correspondant à la fois à la date du voyage céleste du Prophète et de l'anniversaire de la naissance du second khalife de la confrérie.
- kèss* : compartiments des maisons maraboutiques séparés par des murs ou des palissades.
- keur Gou mak* : littéralement « Grande Maison » en wolof, appellation de la grande concession de Cheikh Ahmadou Bamba à Diourbel.
- keur fii-keur fè* : en wolof, une maison par-ci, une maison par-là (logique de dispersion).
- Keurouk Nasaran* : maison des Nazaréens, en wolof.
- khalwatou* : en arabe, retraite spirituelle.
- khayma* : mot arabe wolofisé signifiant tente, projet.
- kheet* : mot wolof désignant le lignage utérin élargi.
- krinting* ou *sakette* : palissade de bambou.
- laman* : chef de terre dans certaines sociétés traditionnelles, notamment wolof et sérère.
- Lamp Fall* : autre surnom de Cheikh Ibra Fall, fondateur de la sous-confrérie des *Baye Fall*. *Madrassa* : en arabe, école.
- magal* : en wolof, pèlerinage, célébration du souvenir d'un saint mouride.
- makhtoum* : sorte de pochette en cuir de taille diverse qui pend du cou jusqu'à hauteur du bas-ventre ou des cuisses.
- mak môm* ou *keurou mak môm* : en wolof, propriété du plus âgé des fils d'un défunt.
- Matlaboul Fawzaïni* : en arabe, « la recherche des deux bonheurs ».
- mbalka* : réserve d'eau en wolof.
- meen* : mot wolof désignant le lignage utérin restreint.
- modou modou* : surnom donné aux migrants internationaux.
- Moharram* et *Safar* : mois du calendrier musulman.
- Moqaddem* : dignitaire et représentant d'une confrérie.
- murshid* : en arabe, guide spirituel.
- ndigël* : recommandation qui appelle dans l'éthique mouride une application rigoureuse et aveugle.
- négou niakh* : en wolof, case en paille.

pentch : en wolof, centre de l'espace villageois.

Qâdiriyya : voie soufie fondée au XII^e siècle en Irak par Abdoul Qâdre Djeylani.

santiane : en wolof, nouvelles occupations foncières ou installations.

silsila : en arabe, chaîne de filiation spirituelle.

taalibe : disciple en wolof.

ténou Mame Diâra : en wolof, le puits de Mame Diâra (mère de Cheikh Ahmadou Bamba).

tieddo : groupe wolof ou culture caractérisé par son allure belliqueuse et son esprit plutôt animiste.

tol keur : en wolof, champs attendant à la concession et ayant pendant longtemps constitué les espaces interstitiels qui ont empêché l'uniformité de la concentration toubienne.

ulama ou *uléma* : docteurs de la charia ; *toolu alarba* : en wolof, champ du mercredi.

wird : formule propre à chaque confrérie et récitée par les initiés à l'aide d'un chapelet.

ziarra : visites pieuses.

Liste des sigles

| | |
|------------|---|
| AGETIP : | Agence d'exécution des travaux d'intérêt public contre le sous-emploi |
| ASCFM : | Amicale pour la solidarité et la concertation de la famille mouride |
| BCEOM : | Bureau central d'études pour les équipements d'outre-mer |
| BNR : | Bureau national du recensement |
| BNUS : | Bibliothèque nationale universitaire de Strasbourg |
| CEAN : | Centre d'étude d'Afrique noire |
| CESTI : | Centre d'étude des sciences et techniques de l'information |
| CER : | Centre d'expansion rurale |
| CNUEH : | Centre des Nations unies pour les établissements humains |
| CODESRIA : | Council for the Development of Social Science Research in Africa |
| CR : | Communauté rurale |
| DAT : | Direction de l'aménagement du territoire |
| DEM : | <i>Dahira</i> des étudiants mourides |
| DIEM : | Direction infrastructures équipements et maintenance |
| DR : | District de recensement |
| EHESS : | École des hautes études en sciences sociales |
| EMUS : | Enquête migration urbanisation au Sénégal |
| ENEA : | École nationale d'économie appliquée |
| ENDA : | Environnement et développement action |
| FAHU : | Fonds pour l'amélioration de l'habitat urbain |
| GPS : | Global Positioning System |
| IEP : | Institut d'études politiques |
| IGN : | Institut géographique national |
| LCA : | Laboratoire de cartographie appliquée |
| RGPH : | Recensement général de la population et de l'habitat |
| PNAT : | Plan national d'aménagement du territoire |
| PDRH : | Plan de développement des ressources humaines |
| RAES : | Regroupement des anciens étudiants et sympathisants |
| SOCOCIM : | Société de commerce du ciment. |
| SONATEL : | Société nationale de télécommunication |

Liste des figures et cartes

| | |
|---|-----|
| 1. Touba : carte de situation | 16 |
| 2. Touba et ses satellites | 63 |
| 3. Territoire mouride : logique de dispersion | 69 |
| 4. Communes et localités de plus de 3 000 habitants : villes religieuses et villages maraboutiques émergent dans le réseau | 107 |
| 5. Typologie des quartiers | 127 |
| 6. Liens des lignages avec Cheikh Ahmadou Bamba et contrôle spatial | 149 |
| 7. Arbre généalogique des Diop et liens avec la famille Mbacké . | 156 |
| 8. Khalifat et contrôle spatial | 189 |
| 9. Khalifats et principaux investissements | 191 |
| 10. <i>Pentch</i> de Keur Niang | 207 |
| 11. Investissements de l'État à Touba | 285 |
| 12. Touba-Mbacké : marquage sacré de l'espace | 316 |
| 13. Répartition des principaux marabouts sur le centre principal durant le deuxième khalifat | 321 |
| 14. Villages restructurés en 1974 | 328 |
| 15. Lotissements d'extension | 333 |
| 16. Communauté rurale de Touba-Mosquée : principales localités | 343 |
| 17. Touba et ses subdivisions | 345 |
| 18. Touba : limites des quartiers | 347 |
| 19. Évolution du bâti entre 1968 et 1978 | 356 |
| 20. Touba-Mbacké : extension spatiale entre 1986 et 1997 | 358 |
| 21. Concession de Serigne Souhaïbou Mbacké | 368 |
| 22. Touba en 1968 : un espace périurbain en formation | 376 |
| 23. Touba-Mbacké et ses centres | 379 |
| 24. <i>Pentch</i> de Madiyana | 381 |
| 25. <i>Pentch</i> de Gouye Mbind | 381 |
| 26. Diourbel, nouvelle région d'immigration au Sénégal | 400 |

| | | |
|---------|---|-----|
| 27. | Départements de naissance des Toubiens en 1988 | 402 |
| 28. | Départements de résidence des Toubiens en 1983 | 407 |
| 29. | Touba : quartiers enquêtés | 410 |
| 30 à 36 | Évolution des rendements en arachide dans les zones de départ des Toubiens | 430 |
| 37. | Translation des isohyètes au Sénégal | 432 |

Liste des tableaux

| | |
|---|-----|
| Tableau 1. Croissance annuelle des capitales régionales | 111 |
| Tableau 2. Les anciens <i>daara</i> frappent à la porte du réseau | 120 |
| Tableau 3. Budget de la Communauté rurale entre 1983 et 1989 | 261 |
| Tableau 4. Lotissements d'extension entre 1976 et 1980 | 331 |
| Tableau 5. Évolution du solde migratoire de la région de Diourbel | 399 |
| Tableau 6. Origine rurale des chefs de ménage toubiens | 403 |

Table des matières

| | |
|-------------------------------------|----|
| Remerciements | 5 |
| Présentation | 7 |
| Préface, par Jean-Luc Piermay | 9 |
| Introduction | 15 |

PREMIÈRE PARTIE

ONIRISME ET TERRITORIALISATION : TOUBA, UN CAS À PART DANS LE RÉSEAU URBAIN SÉNÉGALAIS

| | |
|--|----|
| Chapitre 1. Conquête du pays toubien par la confrérie mouride : réinterprétation de l'organisation sociétale wolof et formation d'un territoire | 35 |
| La Mouridiyya, cadre de recomposition de la société lignagère wolof | 37 |
| L'organisation sociale wolof bouleversée par la colonisation | 37 |
| La naissance de la confrérie mouride, une réponse religieuse à la crise sociale wolof | 39 |
| Une nouvelle dynamique pour une société en crise | 41 |
| La soumission aux marabouts, levier de la continuité et « innovation » du mouridisme | 45 |
| Spatialisation et ébauche de sacralisation du territoire mouride | 48 |
| Fondations scolastiques et <i>daara</i> : une signification ancienne | 49 |
| L'islam et ses villes-territoires au Sénégal : quelques exemples Naissance de Mbacké et formation du terreau de l'organisation confrérique | 49 |
| Genèse du territoire : des logiques parallèles de concentration et de dispersion | 52 |
| Cheikh Ahmadou Bamba, nouvelle personnalité tutélaire | 55 |
| Darou Salam, première fondation de Cheikh Ahmadou Bamba | 56 |
| Logique de concentration : Ndamé et Darou Marnane, les refuges | 59 |
| Touba satellisée | 60 |
| Touba satellisée | 61 |

| | |
|--|-----|
| Logique expansionniste : la relation marabout-disciple se territorialise | 66 |
| Relation marabout-disciple et colonisation foncière : un système complexe | 66 |
| Refonder pour la mémoire | 74 |
| Touba, du rêve-projet à la concession foncière | 75 |
| Découverte du lieu et fondation : quand le mythe et la légende produisent le sacré | 75 |
| La légende du moment fondateur | 75 |
| Touba, le mythe de la consécration | 80 |
| L'origine du nom | 80 |
| <i>Matlaboul Fawzaini</i> : un poème fondateur | 83 |
| Touba, ville sainte | 84 |
| L'obsession de la « protection », à travers <i>Mathlaboul Fawzaini</i> | 84 |
| Ville bienfaitrice et rédemptrice | 85 |
| Pôle religieux et scientifique | 86 |
| Touba-projet : la dynamique empêchée par la déportation du fondateur | 89 |
| Le rêve se concrétise | 96 |
| De la mort de Cheikh Ahmadou Bamba à la concession foncière | 100 |
| Conclusion | 103 |

Chapitre 2. Touba se singularise dans un réseau urbain en renouveau 105

| | |
|---|-----|
| Les villes sénégalaises : un réseau urbain issu de la colonisation | 106 |
| L'ouest et le désert sénégalais | 108 |
| L'affirmation des petites villes | 110 |
| Le processus de communalisation : une structuration urbaine par le bas | 110 |
| Intégration et spécificité des villes religieuses dans le réseau urbain | 115 |
| Les marabouts et l'urbain : des articulations anciennes | 115 |
| Les villes hybrides : encadrement religieux et municipal | 117 |
| Les villages maraboutiques frappent à la porte du réseau | 120 |
| Les villes religieuses autonomes | 122 |
| Le cas particulier de Touba | 124 |
| Une croissance démographique exceptionnelle | 124 |
| Typologie des quartiers de Touba | 126 |
| Les quartiers centraux à l'intérieur de la rocade | 126 |
| Quartiers centraux ayant franchi la rocade | 129 |
| Les villages situés au-delà de la rocade | 130 |
| Les villages-satellites | 131 |
| Des sources d'information précaires | 133 |
| Population permanente ou population temporaire : débat sur les effectifs des Toubiens | 133 |
| Des sources diverses et souvent contradictoires | 134 |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| Les recensements généraux | 134 |
| Les enquêtes démographiques | 136 |
| Les recensements administratifs | 137 |
| Conclusion | 138 |

DEUXIÈME PARTIE

**LA CONFRÉRIE MOURIDE ET LA GESTION DE SA VILLE :
L'ENCADREMENT MARABOUTIQUE À L'ÉPREUVE DE L'URBAIN**

| | |
|--|------------|
| Chapitre 3. Fondements sociaux de l'urbanisation : le projet de ville, expression des contradictions et instrument fédérateur de la confrérie | 147 |
| Déterminants sociaux du contrôle de l'espace : interroger l'histoire et la parenté | 148 |
| Problèmes de succession et bipolarisation lignagère | 150 |
| Concurrence des modes de succession wolof et islamique | 150 |
| La crise de succession : « de frère à frère » ou « de père à fils » ? | 154 |
| Le règlement de l'héritage : exemples de <i>Bayti</i> (Touba) et <i>Keur Gou Mak</i> (Diourbel) | 157 |
| L'affaire de la concession foncière | 158 |
| Une famille et son quartier, ou la seconde naissance de Darou Khoudoss | 159 |
| La création de Touba-Mosquée : une réponse volontaire à la prépondérance de Darou Khoudoss | 161 |
| Le khalife général en quête d'une légitimité dans la cité | 161 |
| Ébauche d'une conscience de ville dans un contexte de lutte hégémonique | 164 |
| « Urbanisation par le compromis » et esprit de dépassement | 166 |
| La réconciliation au service de la ville | 166 |
| Entente politique et nouveaux pouvoirs périphériques | 167 |
| La gestion partagée : une stratégie de légitimation du pouvoir contesté | 167 |
| Le pouvoir aux quartiers lignagers : une ville gérée comme un ensemble de villages | 170 |
| Conclusion | 174 |
| Chapitre 4. Les marabouts urbanisants : le territoire se réduit à la ville | 177 |
| Le khalifat : institution de la continuité symbolique | 179 |
| Le khalifat dans l'islam, sens religieux et politique | 179 |
| Le khalifat à travers les confréries soufies | 180 |
| Le khalifat mouride : pouvoir symbolique, spirituel et temporel | 181 |

| | |
|---|-----|
| Une légitimité symbolique | 182 |
| Une légitimité spirituelle | 184 |
| Une légitimité de fonction | 185 |
| L'institution khalifale gère le projet urbain : perpétuation du symbolisme et contrôle spatial | 186 |
| Mouhamadou Moustapha Mbacké : tout pour la remobilisation | 188 |
| Serigne Falilou : la transition vers l'urbain | 192 |
| Serigne Abdoul Ahad : fonctions urbaines et infrastructures pour la mémoire | 193 |
| Serigne Abdou Khadre : mort trop vite ! | 198 |
| Serigne Saliou : poursuite des grands projets et tendance à la démesure | 198 |
| Les petits-fils et l'encadrement urbain : contrôle des quartiers et prosélytisme par l'espace | 200 |
| Les khalifes de quartiers : ancrage dans le souvenir et initiatives locales modernisantes | 201 |
| Le <i>pentch</i> , une mémoire construite | 201 |
| Les petits <i>magal</i> , célébrations du souvenir des saints locaux | 203 |
| Khalifats de quartiers : des institutions de gestion foncière | 205 |
| Les « chefs de villages », prête-noms des khalifes de quartiers et piliers du système d'encadrement | 209 |
| La notion de « chef de village » | 210 |
| Typologie des « chefs de villages » | 213 |
| Ndam et Keur Niang : le « chef de village » est du lignage qui contrôle le quartier | 215 |
| Le « chef de village » de Touba-Mosquée : une fonction à part | 217 |
| Madiyana ou la vision avant-gardiste de la gestion foncière maraboutique | 221 |
| Darou Khoudoss : le « chef de village » est un disciple de la famille | 223 |
| Les « chefs de villages »-conseillers | 223 |
| Conclusion | 224 |

Chapitre 5. La société urbaine change : émergence de nouveaux acteurs, recomposition et reclassement des pouvoirs 227

| | |
|---|-----|
| Une complexification progressive de l'encadrement liée à la gestion urbaine | 228 |
| La gestion urbaine en invention : l'autorité de l'institution khalifale se relâche | 229 |
| Les nouveaux acteurs se positionnent face aux « petits-fils » : Touba, champ de confrontation | 235 |
| Les <i>beuk-nèkk</i> : malaise dans la maison khalifale | 235 |
| Les nouveaux <i>dahira</i> face à l'urbanisation de Touba : appropriation du projet et des pouvoirs | 237 |
| <i>Hizbut Tarqiyya</i> , un <i>dahira</i> pour le pèlerinage de Touba | 239 |

| | |
|---|-----|
| Fondements idéologiques : élitisme et zèle légitimiste | 239 |
| Le <i>magal</i> , instrument de positionnement de <i>Hizbut</i> | |
| <i>Tarqiyya</i> à Touba | 242 |
| <i>Hizbut Tarqiyya</i> crée son quartier | 247 |
| <i>Matlaboul Fawzaïni</i> : pour la construction d'un grand hôpital dans la capitale des mourides | 249 |
| <i>Matlaboul Fawzaïni</i> : principes et mode de fonctionnement | 251 |
| Du projet au chantier ou quand <i>Matlaboul Fawzaïni</i> se structure | 254 |
| <i>Matlaboul Fawzaïni</i> change en prenant en charge la gestion de l'hôpital | 255 |
| Le président du Conseil rural et ses conseillers : des acteurs aux logiques hybrides | 258 |
| L'État « <i>louvoyeur</i> » à Touba : un marché de dupes | 272 |
| La fin de la <i>success story</i> : l'ère du <i>Sopi</i> en question | 274 |
| Les fondements historiques de la relation confrérie-État : une tradition d'interactions et d'« échanges de services » | 275 |
| Touba, produit de la relation confrérie mouride-État | 284 |
| La question du statut particulier et ses implications | 286 |
| Conclusion | 303 |

TROISIÈME PARTIE

**DYNAMIQUE DES PAYSAGES URBAINS :
APPROPRIATION ET PRODUCTION DES ESPACES**

| | |
|--|------------|
| Chapitre 6. Les paysages urbains : Touba, « ville multicentrée » | 313 |
| Unification du tissu urbain ou quand le périphérique est intégré et valorisé | 315 |
| Du village originel au premier noyau urbain | 315 |
| Les premiers marquages de l'espace : entre mémoire et sacré | 315 |
| Émergence d'un noyau urbain | 320 |
| Du premier lotissement au grand Touba | 323 |
| 1959-1963 : la restructuration-lotissement qui unifie la ville | 324 |
| 1974-1976 et 1982-1989 : lotissements d'extension-intégration | 327 |
| Une intelligente opération d'urbanisme : la restructuration de villages-satellites | 327 |
| Des lotissements tous azimuts : intégration de villages-satellites, extension de quartiers, création de quartiers <i>ex nihilo</i> | 330 |
| 1976-1980 : lotissements d'intégration et création de quartiers <i>ex nihilo</i> | 331 |
| 1980-1991 : lotissements d'extension et diversification des intervenants | 334 |

| | |
|--|-----|
| Les lotissements de l'anticipation et de la démesure | 336 |
| Urbanisme mouride ? | 338 |
| La ville et ses subdivisions : « villages » ou « quartiers » ? | 340 |
| Le quartier-village, une réalité à Touba | 340 |
| Le statut de Communauté rurale pour une ville : l'impossible compromis réalisé malgré tout | 341 |
| Le quartier-village : contradiction administrative et réalité légitimée | 344 |
| Problèmes de cartographie des limites de quartiers | 346 |
| Les autres découpages : communautés d'appartenance, lieux-repères et maillages gestionnaires | 348 |
| Les quartiers-communautés | 349 |
| Les lieux-repères : nouveaux espaces de socialisation | 352 |
| Les maillages gestionnaires internes au quartier | 353 |
| Un tissu urbain aux altérités peu marquées | 353 |
| Morphologie urbaine : une structure à la fois multicentrée et radioconcentrique | 354 |
| Une croissance spatiale « en tache d'huile » | 354 |
| Densités de population et dichotomie centre-périphérie à Touba : problèmes d'articulation ? | 359 |
| Du centre à la périphérie, des tissus urbains contrastés et en constante évolution : transcriptions spatiales d'une société fortement hiérarchisée | 361 |
| Le noyau central, auréole sacrée | 361 |
| La grande mosquée, pôle de la ville | 362 |
| Le centre, nécropole de la confrérie | 365 |
| Les autres éléments sacralisants | 370 |
| Le tissu urbain péricentral : des quartiers en mutation | 373 |
| Touba en 1968 : un espace urbain péricentral en formation | 374 |
| L'agglomération toubienne en 1997 : les tissus urbains péricentraux muent, la périphérie se constitue | 375 |
| Les <i>pentch</i> secondaires et tertiaires dans le tissu urbain : des trouées qui se garnissent progressi- vement | 378 |
| Au-delà des <i>pentch</i> , le tissu bâti mue | 382 |
| Durcification de l'habitat et cohabitation de différentes formes | 382 |
| Les réseaux se consolident | 386 |
| Extensions des marchés et multiplication des rues commerçantes : la désacralisation en marche ? | 389 |
| Le front urbain génère la diversité des formes d'habitat | 392 |
| Conclusion | 394 |

| | |
|---|------------|
| Chapitre 7. Le peuplement de la ville : mécanismes et déterminants de la migration vers Touba | 397 |
| Des trajectoires migratoires de plus en plus complexes | 398 |
| Origines et itinéraires des migrants : les régions rurales mourides peuplent la ville | 398 |
| Les Toubiens viennent d'abord des zones rurales anciennement conquises | 401 |
| Les Toubiens : emboîtement de trajectoires migratoires singulières | 406 |
| Déterminants de la migration vers Touba | 424 |
| Sentiment identitaire : fondements et implications | 425 |
| Attractivité de Touba : diversification des atouts | 426 |
| Le contexte économique sénégalais du peuplement de la ville : une cause objective | 427 |
| La crise des zones de départ rurales rend Touba attractif ... | 429 |
| Touba : une alternative résidentielle, économique et sociale viable par rapport aux zones de départ | 433 |
| La population toubienne : caractéristiques et appartenances | 443 |
| Une composition sociologique conforme à la maturation du fait urbain | 443 |
| Rajeunissement de la population | 443 |
| Densification et féminisation des ménages | 444 |
| Une homogénéité ethnique et religieuse peu surprenante ... | 446 |
| Conclusion | 448 |
| Chapitre 8. Les Toubiens à la conquête du sol urbain | 449 |
| La gestion foncière du marabout urbanisant | 450 |
| Les fondements de la légitimité foncière maraboutique : articulations entre « droits de hache » et hiérarchie confrérique | 450 |
| La gestion foncière mouride s'adapte à la ville : acteurs principaux et mécanismes | 453 |
| Le khalife général : accentuation de la prise en charge et codification de règles contraignantes | 454 |
| Décentralisation de la gestion foncière vers les khalifes de lignage : les chefs de villages au-devant de la scène | 457 |
| Évolution du rapport à l'espace et des pratiques citadines : du don à la spéculation | 459 |
| Complexification de la filière maraboutique d'accès à la parcelle | 459 |
| Les pratiques liées au don : les disciples comptent d'abord sur leur marabout | 460 |
| Le khalife général de nouveau sollicité : les demandeurs remontent la filière maraboutique | 464 |
| Stratégies collectives du fait accompli : <i>khayma</i> et « villages transplantés » | 465 |
| La spéculation foncière se généralise | 467 |

| | |
|---|-----|
| Naissance et évolution du marché foncier | 468 |
| Les chefs de villages organisent le système | 471 |
| Les migrants internationaux corsent la mise : les millions défilent | 472 |
| Les autres formes d'appropriation | 474 |
| Les voies de la sécurisation foncière | 475 |
| Face à l'obligation de mise en valeur, des stratégies diverses d'accaparement et de sécurisation | 476 |
| Se mettre en conformité au projet maraboutique : la fièvre de la construction en dur à Touba | 480 |
| Conclusion | 488 |
| Conclusion | 491 |
| Bibliographie indicative | 503 |
| Lexique | 515 |
| Liste des sigles | 519 |
| Liste des figures et cartes | 521 |
| Liste des tableaux | 523 |

ÉDITIONS KARTHALA

Collection Méridiens

- Les Açores, *Christian Rudel*
L'Afrique du Sud, *Georges Lory*
L'Algérie, *Catherine Belvaude*
L'Azerbaïdjan, *Antoine Constant*
Le Bénin, *Philippe David*
La Bolivie, *Christian Rudel*
Le Botswana, *Marie Lory*
Le Burkina Faso, *Frédéric Lejeal*
La Côte d'Ivoire, *Philippe David*
Le Cambodge, *Soizick Crochet*
La Colombie, *Catherine Fougère*
Les Comores, *Pierre Vérin*
Le Congo-Kinshasa, *A. Malu-Malu*
Cuba, *Maryse Roux*
Djibouti, *André Laudouze*
Les Émirats arabes unis, *Frauke Heard-Bey*
L'Équateur, *Christian Rudel*
L'Estonie, *S. Champonnois et F. de Labriolle*
Le Ghana, *Patrick Puy-Denis*
La Guinée, *Muriel Devey*
L'Indonésie, *Robert Aarssé*
L'Irak, *Pierre Pinta*
La Jordanie, *Marc Lavergne*
Le Laos, *Carine Hann*
La Lettonie, *S. Champonnois et F. de Labriolle*
La Lituanie, *Leonas Teiberis*
Madagascar, *Pierre Vérin*
Le Maroc, *J.-P. Lozato-Giotard*
Mayotte, *Guy Fontaine*
Le Mexique, *Christian Rudel*
La Mongolie, *Jacqueline Thévenet*
Le Mozambique, *Daniel Jouanneau*
Le Nigeria, *Marc-Antoine de Montclos*
La Nouvelle-Calédonie, *Antonio Ralluy*
Le Paraguay, *Christian Rudel*
Le Portugal, *Christian Rudel*
La Roumanie, *Mihai E. Serban*
São Tomé et Príncipe, *Dominique Gallet*
Le Sénégal, *Muriel Devey*
Le Sultanat d'Oman, *Bruno Le Cour Grandmaison*
La Syrie, *Jean Chaudouet*
Le Togo, *Yvonne François*
La Tunisie, *Ezzedine Mestiri*
La Turquie, *Jane Hervé*
Le Vietnam, *Joël Luguern*

Collection *Dictionnaires et langues*

- Apprends l'arabe tchadien (J'), *Jullien de Pommerol P.*
- Apprends le bambara (J'), (+ 8 cassettes), *Moralès J.*
- Apprends le wolof (J'), (+ 4 cassettes), *Diouf J.-L. et Yaguello M.*
- Arabe dans le bassin du Tchad : le parler des Ulâd Eli (L'), *Zeltner J.-C. et Tourneux H.*
- Arabe tchadien : émergence d'une langue véhiculaire (L'), *Jullien de Pommerol P.*
- Dictionnaire arabe tchadien-français, suivi d'un index français-arabe et d'un index des racines arabes, *Jullien de Pommerol P.*
- Dictionnaire caraïbe-français (avec cédérom), *Breton R.P. R.*
- Dictionnaire du malgache contemporain (malgache-français et français-malgache), *Rajaonarimanana N.*
- Dictionnaire français-éwé, suivi d'un index éwé-français, *Rongier J.*
- Dictionnaire français-foulfouldé et index foulfouldé, Dialecte peul de l'Extrême-Nord du Cameroun, *Parietti G.*
- Dictionnaire français-haoussa, suivi d'un index haoussa-français, *Caron B. et Amfani A.H.*
- Dictionnaire orthographique sängö, *Diki-Kidiri M.*
- Dictionnaire peul de l'agriculture et de la nature (Diamaré, Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*
- Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul (peul-français-anglais), *Seydou C. (dir.)*
- Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe (Marie-Galante), *Tourneux H. et Barbotin M.*
- Dictionnaire swahili-français, *Lenselaer A.*
- Dictionnaire usuel yoruba-français, suivi d'un index français-yoruba, *Sachnine M.*
- Dictionnaire wolof-français, suivi d'un index français-wolof, *Fall A., Santos R., Doneux J.*
- Grammaire moderne du Kabyle, *Nait-Zerrad K.*
- Grammaire pratique de l'arabe tchadien, *Jullien de Pommerol P.*
- Nord-Cameroun à travers ses mots (Le), *Seignobos C. et Tourneux H.*
- Syntaxe historique créole, *Alleyne M.*
- Vocabulaire peul du monde rural, Maroua-Garoua (Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*

Collection *Recherches internationales*

- A la recherche de la démocratie, *Javier Santiso (dir.)*
Architecture, pouvoir et dissidence au Cameroun, *Dominique Malaquais*
Démocraties d'ailleurs, *Christophe Jaffrelot (dir.)*
Être moderne en Iran, *Fariba Adelkhah*
Guerre civile en Algérie (La), *Luis Martinez*
Indonésie : la démocratie invisible, *Romain Bertrand*
Politique des favelas (La), *Camille Goirand*
Politique de Babel (La), *Denis Lacorne et Tony Judt (éds)*
Privatisation des États (La), *Béatrice Hibou*
Révolution afghane. Des communistes aux Taleban, *Gilles Dorronsoro*
Sur la piste des OPNI, *Denis-Constant Martin (dir.)*
Trajectoires chinoises. Taiwan, Hong Kong et Pékin, *Françoise Mengin*

Composition, mise en pages :
Écriture Paco Service
27, rue des Estuaires - 35140 Saint-Hilaire-des-Landes

Achévé d'imprimer en décembre 2002
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : décembre 2002
Numéro d'impression : 212007

Imprimé en France

Touba est la capitale de la confrérie mouride. Ville religieuse fondée en 1888 par Cheikh Ahmadou Bamba, initiateur d'une voie mystique musulmane, soufie, elle est devenue depuis plus d'un siècle une des plus grandes confréries du Sénégal dont le chef suprême est le Khalife général, héritier biologique mais surtout spirituel du fondateur. L'espace toubien s'est organisé autour de la mosquée et par intégration progressive de villages-satellites fondés par Ahmadou Bamba et par ses disciples. La légitimité maraboutique est entière sur la gestion urbaine de Touba.

Mais Touba est surtout aujourd'hui la seconde ville du Sénégal avec plus de 500 000 habitants. Elle a connu pendant 30 ans un taux de croissance annuel de 15 % an et sa population a plus que doublé depuis 10 ans. Son extension spatiale est également tout à fait considérable : sa superficie bâtie était de 575 ha en 1970 mais en 2000 elle dépasse les 12 000 ha. Pourtant elle est encore considérée comme un village et elle bénéficie d'un statut d'extraterritorialité. Construire sur le sol toubien ou y être enterré sont souvent perçus par le disciple mouride comme un signe de rédemption. La fièvre de la construction et la fonction de nécropole à Touba sont liées à cette croyance.

À partir d'une démarche d'abord géographique, Cheikh Guèye retrace l'histoire spatiale et sociale de la ville. Les modes de construction d'un espace proprement urbain, les dynamiques d'abord démographiques puis foncières, les mécanismes et limites du contrôle social (et maraboutique) sont autant de thématiques qui permettent de saisir les facteurs mourides de cette nouvelle frontière de la confrérie. Car Touba, au-delà d'un symbole religieux et sacré, est devenu un pôle de référence bien concret (notamment d'investissement immobilier) des mourides du monde entier. Mais reste à voir si les marabouts urbanisants, comme les qualifie l'auteur, sont capables d'élaborer un nouveau modèle de gestion urbaine face à une croissance que rien ne semble devoir ralentir.

Cheikh Guèye est docteur en géographie de l'université Louis-Pasteur de Strasbourg. Il suit depuis une dizaine d'années l'évolution de la ville sainte de la confrérie des mourides à laquelle il appartient. Il a mené d'autres recherches sur les villes et s'intéresse aux concepts de territoire, de frontière et d'intégration. Il est également l'un des contributeurs à la recherche initiée par l'UNRISD (Institut des Nations Unies pour le développement) sur les technologies de l'information et de la communication au Sénégal. Cheikh Guèye est aujourd'hui chercheur à l'ENDA Tiers monde (Dakar).

Collection dirigée par Jean Copans



9 782845 862623

ISBN : 2-84586-262-8