

000301

W4

A mon ami Abdul

qui u-a fait  
V. S. M. J. en 1975

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

Jean Schmitz

# Un politologue chez les marabouts\*

Les marabouts sénégalais ont été ces dernières années l'objet de nombreuses études de chercheurs appartenant à diverses disciplines ou à des écoles distinctes à l'intérieur de la même discipline. Les travaux de D. Cruise O'Brien sont caractéristiques des monographies d'anthropologie sociale anglo-saxonne — cela est surtout vrai de son premier ouvrage sur la confrérie mouride, qui date de 1971, les articles regroupés en 1975 dans *Saints and Politicians* relevant plus, comme l'indique d'ailleurs ce titre, d'une sorte de typologie wébérienne. C'est au contraire dans une sociologie marquée d'un soupçon d'économisme et donc de méfiance vis-à-vis de l'anthropologie sociale qu'on peut inscrire les travaux de l'équipe ORSTOM tels que J. Copans (1980a) en fait la synthèse dans son livre *Les marabouts de l'arachide*. Avec C. Coulon enfin, c'est un politologue qui réfléchit sur les marabouts<sup>1</sup>.

L'intérêt du livre de Coulon réside surtout dans sa première partie. Celle-ci traite de ce que l'auteur appelle une « véritable société maraboutique » (MP : 11), des réactions inspirées par l'islam ainsi que des résistances armées face à la conquête militaire et aux débuts de l'administration coloniale. Dans la seconde partie, Coulon s'attache à décrire et analyser les rapports entre « autorités maraboutiques » et autorités politiques durant la période coloniale et depuis l'indépendance nationale. Bien qu'il souligne lui-même que le « champ religieux [...] loin de pouvoir être considéré comme une « réserve ethnologique » ou « archaïque » [...] est associé depuis des siècles à l'histoire des peuples sénégalais » (MP : 5), Coulon opère donc une distinction implicite qui renvoie l'organisation autonome des marabouts à l'époque précoloniale, au « traditionnel », les rapports de ceux-ci avec les partis politiques à l'époque contemporaine. Étant donné que la première partie de son ouvrage laisse des questions sans réponse, la seconde aborde l'histoire politique sous l'angle le plus étroit — elle s'intéresse aux seules organisations (partis, assemblées représentatives) que la politologie reconnaît comme politiques<sup>2</sup>. Nous commencerons par cette seconde partie afin de mieux cerner certains des problèmes qu'il aurait fallu approfondir dans la première.

\* A propos de l'ouvrage de Christian COULON, *Le marabout et le Prince...*, qui sera cité *infra* : MP.  
1. Coulon n'est cependant pas le premier chercheur de cette discipline à s'intéresser aux marabouts. L. BEHRMAN, une Américaine, a consacré plusieurs ouvrages et articles à la confrérie mouride (1970 ; 1979).  
2. La condition de possibilité d'une science politique est évidemment que les formes d'existence du ou de la politique soient comparables d'une société à l'autre. Or les États anciennement colonisés ont dû, pour se conformer au modèle des États-nations, adopter des formes d'organisation politique qui ne précèdent pas de leur propre histoire ; d'où l'existence d'une série d'institutions nominalement politiques — qui ne sont d'ailleurs pas seulement des faux-semblants puisqu'elles sont investies par la politique « autochtone ».

Cahiers d'Études africaines, 91, XXIII-3, 1983, pp. 329-351.



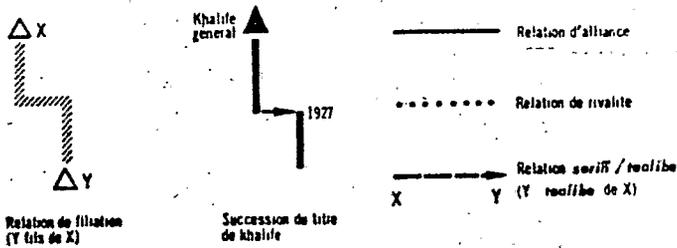
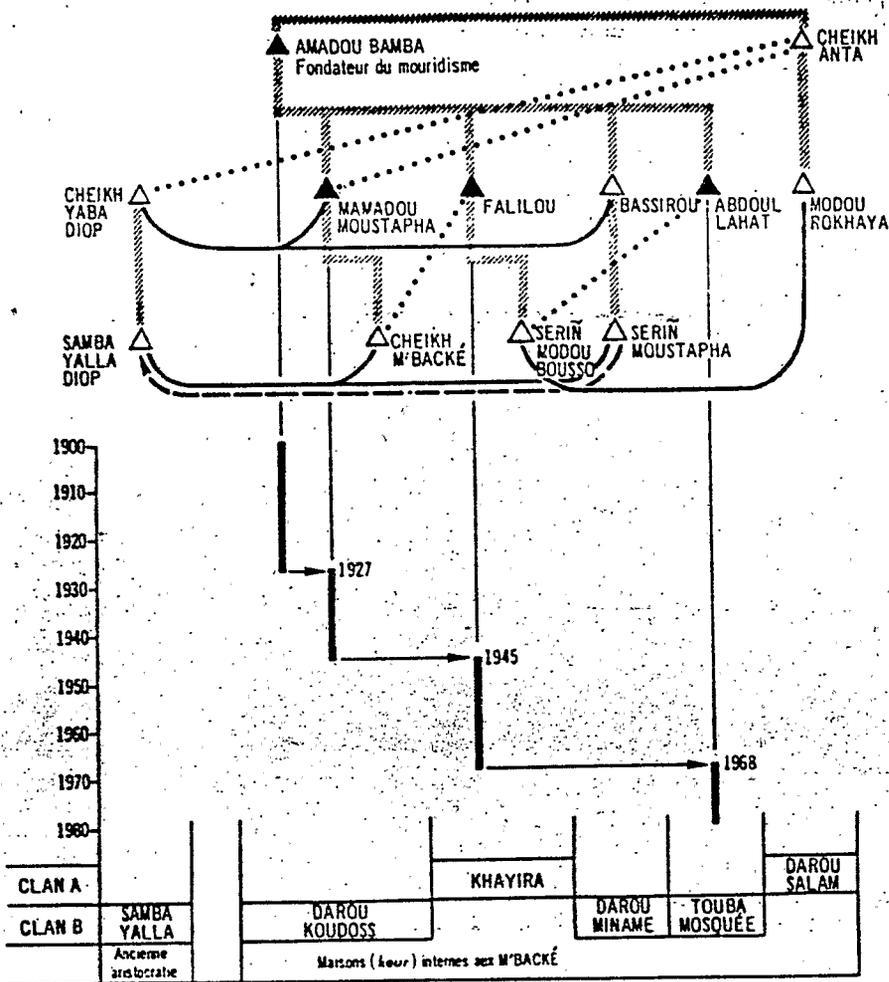
Fonds Documentaire ORSTOM  
Cote : Bx15762 Ex : unique

**A - Politique ou segmentarité :  
qu'est-ce que « faire la politique » au Sénégal ?**

Ce qui ressortait de l'étude par G. Rocheteau (1977) des rapports entre marabouts et pouvoir politique central, qu'il s'agisse de l'État colonial ou de l'État (U)PS, était la grande stabilité « d'une alliance objective jamais réellement démentie jusqu'à nos jours entre les hiérarchies confrériques et le pouvoir central : alliance consacrée par le maintien d'un statu quo sur le plan politique, assorti, au bénéfice des marabouts, de l'application d'un système d'administration indirecte et, au bénéfice des deux parties, d'une action concertée en vue du développement de l'économie de traite » (*ibid.* : 40). Coulon reprend au contraire au début de la deuxième partie de son livre l'idée que les marabouts inspiraient des « craintes » aux premiers administrateurs coloniaux (MP : 146-148). Faut-il pourtant rappeler que, peu avant ou durant la conquête militaire, les Français avaient opté pour le « parti » maraboutique contre le « parti » aristocratique (Klein 1968 : 220), les marabouts assurant l'extension de la culture de la « graine (l'arachide) grâce à la mobilisation de leurs *taalibe* ? On comprend dès lors que les administrateurs coloniaux soient chaque fois intervenus dans les problèmes de succession au titre de grand khalife (chef de la confrérie mouride), comme le rappelle Coulon (MP : 162), mais comme l'avait déjà brillamment développé Cruise O'Brien (1971 : 127). De cette alliance objective découle, entre les marabouts et le pouvoir politique colonial puis postcolonial, toute une série de rapports caractéristiques d'une *indirect rule* à la française : ces « échanges de services » — expression déjà employée par L. Behrman (1970 : 50 sq.) —, qui assurent la légitimation réciproque des deux autorités, recouvrent par exemple, de la part des marabouts, le recrutement des *taalibe* lors de la guerre de 1914 ou l'encadrement de la colonisation pionnière du bassin arachidier et, de la part des autorités coloniales, les aides matérielles pour les voyages à La Mecque, la construction des mosquées et les diverses mesures favorables à l'extension de l'arachide (déclassement des forêts, etc.).

C. Coulon examine ensuite les rapports entre les marabouts et les partis et l'attitude des premiers face aux assemblées représentatives progressivement mises en place durant la période coloniale. Là encore, nous pensons qu'il n'est pas opportun de distinguer, comme le fait l'auteur, la période coloniale de celle qui suit l'indépendance, car la vie politique sénégalaise obéit avant et après aux mêmes règles : périodiquement en effet, la scène politique est partagée en deux moitiés ou, pour reprendre le vocabulaire qu'utilisent les Sénégalais, en deux « clans » (MP : 244). A la lutte de Blaise Diagne contre Galandou Diouf en 1934 font écho celle de Senghor contre Lamine Gueye (1951-1957), celle de Senghor contre Mamadou Dia (1962-1963) et enfin, en 1980, celle de Senghor (ou du PS) contre Abdoulaye Wade (ou le PDS). Mais l'historien ou le politologue peuvent bien indéfiniment raconter ces affrontements qui, en un certain sens, n'ont pas d'histoire — ils se répètent à intervalle régulier —, le lecteur, lui, a l'impression de se trouver devant du théâtre florentin : on est en effet bien forcé d'admettre que l'alliance de Senghor avec Falilou M'Backé, nouveau khalife des mourides, alors que son adversaire Lamine Gueye était allié au neveu de ce dernier, Cheikh M'Backé, a été un facteur décisif de la victoire du premier en 1951, mais on ne comprend pas pourquoi. Comme le remarque Coulon (MP : 245), « bien qu'elles n'aient le plus souvent aucun caractère idéologique, les luttes de factions sont cependant extrêmement vives, au point d'engendrer quelquefois des violences physiques ». Il ne faudrait cependant pas restreindre cette observation aux seules luttes locales de factions : la mécanique binaire qui oppose en « clans » ceux qui participent à la vie politique opère à tous les niveaux du champ du pouvoir, central comme local.

Une analyse du vocabulaire wolof ou pular serait, à ce point, nécessaire pour comprendre le fonctionnement du politique au Sénégal. L'expression « faire la



LABORATOIRE DE GRAPHIQUE EMESS

**Maisons et clans M'Backé M'Backé, 1970.**

politique » (MP : 233), que Coulon mentionne sans s'y attarder, est la traduction de *ngur gi* en wolof ou de *laamungu* en pular, et signifie être partisan du leader d'un clan, d'une faction, et militer en sa faveur. Dans un tel contexte, l'idéologie ou le programme du parti ou du gouvernement s'effacent derrière le fait de suivre tel ou tel dirigeant : il n'y a pas de distinction entre l'idéologie et l'équipe qui la représente. Cette indistinction en appelle immédiatement une autre quand un parti est au pouvoir : celle entre l'administration et le personnel politique, entre le bureaucrate et le député. Obtenir un poste de fonctionnaire c'est, d'une certaine façon, « faire la politique » du gouvernement en place. C'est dire que tout un ensemble de rapports sociaux non immédiatement politiques se trouvent investis dans l'activité des partis.

Cela peut être illustré par l'exemple de ce que Coulon lui-même, dans une des (trop) rares analyses de cas de son livre, appelle une « lutte locale de factions » (MP : 244). Celle-ci met en relation d'une part l'administration locale — la municipalité de M'Backé — et d'autre part le lignage à l'intérieur duquel se recrutent les khalifes généraux des mourides, à savoir le lignage M'Backé. Elle offre l'avantage de mettre en lumière la correspondance entre le clivage en moitiés ou en clans politiques au niveau de l'appareil d'État d'une part et, de l'autre, la rivalité entre frères agnatiques (issus d'un même père mais de mères différentes) ou entre cousins issus de frères agnatiques, caractéristique de la structure segmentaire du sommet de la confrérie mouride<sup>3</sup>. Coulon explique en effet que l'« enjeu de ces joutes politiques est le contrôle des organes locaux de l'UPS (dont les dirigeants sont élus) et, partant, la désignation des candidats du parti aux différentes institutions représentatives de l'État (Conseils municipaux, ruraux, régionaux, Assemblée nationale) » (MP : 245).

Du point de vue de la politique locale, deux clans s'affrontaient en 1970-71 dans la ville de M'Backé, celui de Modou Amar, lié à l'ancien patron politique Doudou Thiam qui venait de se faire limoger par la direction nationale de l'UPS, et celui du nouveau député-maire, Samba Yalla Diop. À son arrivée au pouvoir, Samba Yalla Diop résolut de débarrasser l'administration de la ville des partisans de Doudou Thiam, originaires du quartier Darou Salam dont Modou Amar était conseiller municipal. Coulon note à ce propos que le véritable leader de la faction évincée est un marabout, Modou Rokhaya M'Backé, « chef de cette famille mouride à Darou-Salam » (MP : 248). Il n'explique cependant pas pourquoi c'est un marabout M'Backé qui dirige un clan de l'UPS, ce qui rend incompréhensible la relation entre les luttes de clans internes au parti au pouvoir et celles qui se déroulent à l'intérieur de la famille M'Backé. Cette relation résulte en fait de l'originalité même de la ville de M'Backé : chacun des neuf quartiers y est habité par un *keur* M'Backé, entouré des *taalibe* qui lui sont attachés et dirigé par un khalife particulier descen-

3. CRUISE O'BRIEN (1971 : 127) parle en effet de feud à propos des crises de succession au titre de khalife général, en particulier celle qui suivit la mort de Mamadou Moustapha M'Backé en 1945.

4. Segment de lignage : on appelle *keur*, en wolof, non seulement la concession mais aussi les « maisons » dynastiques, c'est-à-dire les segments de lignage dominants. Dans l'ancien Kayor, principal État wolof, la dynastie des Fall au sein de laquelle se recrutait depuis le xv<sup>e</sup> siècle le *damel* (souverain) était divisée en *keur* (Yoro Diaw, in ROUSSEAU 1933 : 252). Les *keur* M'Backé sont en outre le cadre des rassemblements annuels des *taalibe* autres que le grand *magal* (pèlerinage) organisé par le khalife général à Touba (CRUISE O'BRIEN 1971 : 115). Les *keur* regroupent en général des frères germains (descendants d'Amadou Bamba et d'une de ses femmes) qui s'opposent à leurs frères agnatiques (descendants d'Amadou Bamba et d'une autre épouse que leur mère). L'explication concernant l'organisation de la ville de M'Backé nous a été fournie par Made Diouf ; qu'il en soit ici remercié (voir aussi DIOUF 1983).

dant d'un des frères ou des fils du fondateur de la confrérie mouride, Amadou Bamba.

Nous n'avons, pour simplifier, représenté dans les « Maisons et clans M'Backé M'Backé » (p. 331) que cinq quartiers, mais c'est assez pour remarquer la correspondance stricte entre les segments de lignage M'Backé et les quartiers de la ville. Aussi la direction de la municipalité, qui est nommée par les instances de l'UPS, est-elle à l'intérieur de la famille M'Backé un enjeu « territorial », de même que la succession au titre de khalife y est un enjeu « lignager ». Chacun des neuf segments de lignage s'oppose donc aux autres pour le contrôle des instances centrales de la famille-ville, c'est-à-dire de la confrérie mouride tout entière : les conflits à propos de la succession au charisme, *barke* (qui vient de *baraka*), et au titre de responsable de toute la confrérie se réactualisent dans les luttes dont l'enjeu est le contrôle de la municipalité (MP : 116 sq.).

C'est cette interférence du territorial et du segmentaire que reproduit la querelle entre « les Modou Amar » et « les Samba Yalla », qui jouent le rôle de cristalliseurs et de témoins des rivalités engendrées par les crises de succession au titre de khalife général. La mort d'Amadou Bamba en 1927 provoque la première de ces crises. Cheikh Anta, frère du défunt, n'étant pas favorable aux autorités coloniales, celles-ci réussirent à imposer comme khalife général le fils d'Amadou Bamba, Mamadou Moustapha M'Backé. L'administration donnait ainsi la préférence à la succession linéaire (de père en fils) sur la succession collatérale (de « frère » en « frère »). Ce faisant, elle suscitait une rivalité durable entre le *keur* de Cheikh Anta, Darou Salam, et celui du nouveau khalife Mamadou Moustapha, le *keur* Darou Koudoss. Quelle est la place du député-maire Samba Yalla Diop dans un tel conflit ? Il semble qu'il l'ait héritée puisque son père, Cheikh Yaba Diop, descendant d'« une importante famille de l'aristocratie traditionnelle wolof » (on aimerait en savoir plus), « ne fut jamais favorable à Cheikh Anta M'Backé dont il semble avoir encouragé l'arrestation en 1930 » (MP : 248-249). Cette inimitié explique qu'inversement Cheikh Yaba fut l'ami du nouveau khalife de l'époque, Mamadou Moustapha M'Backé. Le père du député-maire était en outre lié à un autre *keur*, Darou Miname, issu de Bassirou M'Backé, autre fils d'Amadou Bamba, qui, lui, n'allait pas devenir khalife général ; il avait fondé avec Bassirou une coopérative de production et de consommation concurrente, dans le Baol, de celle fondée par le fils de Cheikh Anta... On a là un exemple des relations complexes qui se nouent entre familles de l'ancienne aristocratie et familles maraboutiques.

Ce système « d'alliance et d'inimitié durable » (Evans-Pritchard 1968 : 177 sq.) va se reproduire à la génération suivante : Samba Yalla est allié au fils de Mamadou Moustapha M'Backé, ainsi qu'au fils de Bassirou, Serigne Moustapha, dont il est de plus le *taalibe*. On voit ici que les relations d'« amitié héréditaire » qui s'instaurent entre une famille *ceddo* appartenant à l'aristocratie guerrière et une famille *seriñ* (maraboutique) sont renforcées par des relations « propédeutiques-pédagogiques » lorsqu'un enfant de la première est confié à un maître coranique de la seconde.

La même raison qui avait fait prévaloir le fils sur le frère eut l'effet inverse

5. Selon Amadou Bamba DIOP (1966 : 493), *ceddo* signifie chez les Wolof « celui qui a rapport au pouvoir », c'est-à-dire aussi bien celui qui l'exerce de par son appartenance à l'ordre *garmi* (aristocrate) (Abdoulaye Bara DIOP 1981 : 117) que celui qui le soutient. Amadou Bamba Diop peut donc parler de « marabouts *ceddo* » pour désigner ceux qui faisaient partie de l'entourage immédiat du *damel*, tout en soulignant l'antagonisme durable qui s'est manifesté entre *ceddo* et *seriñ* depuis les XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles par toute une série de soulèvements des marabouts. Dans le second sens, nous proposons de traduire *ceddo* par « tenant du pouvoir » (POULANTZAS 1968 : 271). Voir également, sur la polysémie du mot *ceddo* à travers la Sénégambie, la mise au point de COPANS (1980b) à l'occasion de la sortie du film portant ce titre.

lors de la seconde succession au titre de khalife général en 1945. Estimant que Cheikh M'Backé, fils de l'ancien khalife décédé, ne lui était pas favorable, l'administration coloniale choisit cette fois la succession collatérale : c'est le frère de Mamadou Moustapha, Falilou, qui est désigné. L'opposition entre Cheikh M'Backé et Falilou engendre alors l'antagonisme de leurs deux *keur*, Darou Koudoss et Khayira. (Nous mentionnons cette rivalité entre les deux « maisons », bien qu'elle n'intervienne pas dans la lutte pour le contrôle de la municipalité de M'Backé, pour mettre en évidence le caractère systématique des relations d'alliance et d'opposition entre segments de lignage M'Backé M'Backé.)

La troisième succession, en 1968, redouble la deuxième, le titre de khalife passant de Falilou à son frère Abdoul Lahat. Elle provoque un antagonisme analogue, Serigne Modou Bousso, fils de l'ancien khalife décédé Falilou, s'opposant à son oncle paternel nouvellement intronisé, Abdoul Lahat. Celui-ci appartenant au *keur* Touba Mosquée, Serigne Modou Bousso entraîne avec lui le *keur* Khayira ; le nouveau khalife général étant lié à Cheikh M'Backé (MP : 118), symétriquement Serigne Modou Bousso se rapproche des marabouts du *keur* Darou Salam. Occupant dans le système d'alliance et d'inimitié qui partage la famille M'Backé M'Backé une position homologue à celle du nouveau khalife, Samba Yalla s'allie à ce dernier. Enfin, l'appartenance de chacun à une fraction se précise en octobre 1970, à l'occasion du *magal* de Modou Bousso, qui se tient à Darou-Salam où était né son père. A cette occasion, Modou Bousso fait en effet un affront public au khalife et au député-maire en refusant d'accepter les cadeaux que ceux-ci lui avaient apportés (MP : 249).

Si l'on s'en tient aux segments de lignage à l'intérieur desquels ont été choisis les khalifes qui se sont succédé, on remarque un double phénomène : l'inimitié durable s'instaure entre un aîné et son cadet le plus proche dans la série des frères agnatiques, alors que les alliances ne peuvent se nouer qu'entre deux frères qui ne se suivent pas immédiatement. La contiguïté dans la série des frères (selon l'ordre de séniorité collatérale) engendre la concurrence, tandis que la distance peut être à l'origine d'alliances entre segments de lignage.

Cruise O'Brien (1971 : 117) explique le phénomène du « neveu dissident », opposé à son oncle paternel promu khalife, par la contradiction entre la transmission collatérale du charisme et donc du titre de khalife général — ils échoient au plus âgé des frères vivants — et l'« héritage » de l'allégeance des *taalibe* — qui s'effectue en général linéairement au bénéfice du plus vieux des fils du khalife décédé. Il nous semble qu'on pourrait tout autant renverser les termes de l'analyse : c'est à cause de la concurrence entre les « frères agnatiques », concurrence qui se manifeste clairement à l'occasion de la mort de l'un d'eux, que les *taalibe* préfèrent transférer leur allégeance sur le fils du défunt plutôt que sur le frère de celui-ci promu khalife ; le neveu devient, grâce à l'adhésion des *taalibe*, un « neveu dissident » capable de contester le pouvoir de l'oncle, ce qui accroît encore l'inimitié durable entre les deux *keur*. L'intervention politique des marabouts est ainsi le plus souvent soumise aux contradictions propres aux familles maraboutiques. Coulon note que « le marabout opposant refuse d'apporter sa caution au régime parce que celui-ci privilégie le khalife de la confrérie » (MP : 252) et il mentionne les deux « neveux dissidents » de la période, Cheikh M'Backé chez les mourides et son homologue chez les tidjanes, Cheikh Tidiane Sy.

Pour comprendre ce système politique où, à propos du contrôle, par les familles maraboutiques dirigeantes, des *taalibe* et des relations avec l'État, le clivage en « clans » s'articule avec la concurrence entre frères agnatiques, on peut se demander

6. Cette analyse a été reprise également par COULON (MP : 119).
7. On peut dire qu'un système politique segmentaire ne se définit pas seulement négativement, par son caractère acéphale, mais aussi par le fait que la filiation

si les lunettes d'un lecteur de Durkheim, d'Evans-Pritchard ou de Gellner ne seraient pas plus appropriées que celles d'un politologue<sup>8</sup>. Ainsi, c'est essentiellement parce que les luttes de factions entre marabouts investissent un parti que Coulon leur décerne le qualificatif de « politique » ; d'où, à propos des marabouts opposants, sa remarque : « Une fois de plus, luttes religieuses et luttes politiques se fondent » (MP : 252). Or, de même qu'on peut s'interroger sur le caractère politique de la lutte, de même peut-on contester l'usage du qualificatif « religieux » pour caractériser des rivalités concernant la direction d'une confrérie pour la seule raison qu'il s'agit d'une institution religieuse : l'opposition structurale de segments de lignage n'est certainement pas propre aux confréries musulmanes... Ayant autonomisé une instance politique en regroupant certaines institutions (partis, confréries...) isolées des déterminants sociaux de leur fonctionnement, le politologue semble en l'occurrence victime des illusions tenant au modèle de la « représentation partisane » — modèle selon lequel un parti ou une confrérie sont les représentants d'« intérêts » de groupes ou de classes dont ils véhiculent l'idéologie<sup>9</sup>. Malheureusement, comme nous l'avons évoqué, au Sénégal (et certainement ailleurs en Afrique) « le » ou « la » politique ne se situent pas dans l'espace à deux dimensions de la « représentation »<sup>10</sup>. D'où les regrets en forme de restrictions qui parsèment le livre de Coulon : « Nous ne pensons pas, comme certains observateurs, que l'on puisse considérer l'UPS comme un véritable parti de masse » (MP : 223). « L'absence de conscience de classe des paysans freine toute mobilisation de ces derniers » (MP : 226). « Bien qu'elles

agnatique y joue un rôle supplémentaire puisqu'elle sert de cadre aux oppositions et aux alliances : « la dimension politique, loin d'être dégagée pour elle-même, est ici un attribut du système des groupes patrilineaires » (DUMONT 1971 : 71). C'est d'ailleurs ce que dit aussi EVANS-PRITCHARD (1973 : 218) : « Un lignage nuer n'est pas seulement un groupe de filiation, c'est un groupe de filiation à fonction politique. »

8. GELLNER (1963 ; voir aussi GELLNER & MICAUD 1972) montre même que chez les marabouts berbères marocains le système des « saints héréditaires » est la condition de fonctionnement d'une organisation politique beaucoup moins centralisée que celle du Sénégal.
9. Le modèle de la représentation partisane n'est pas seulement utilisé par ceux qui analysent les institutions nominalement politiques laissées par la colonisation (partis, députés...) ; il est aussi étendu précisément aux confréries, notamment par CRUISE O'BRIEN (1979) qui assimile le comportement de la confrérie mouride durant la sécheresse à celui d'un syndicat paysan. En l'occurrence, le diagnostic se mue en prophétie : c'est en effet après la publication de l'article de Cruise O'Brien que les khalifes mourides se sont comportés comme un syndicat, en particulier en rencontrant Senghor à propos de revendications paysannes.

D'une certaine façon, le discours du politologue s'apparente nécessairement au discours herméneutique : comme ce dernier, il s'organise suivant le schéma ternaire du « commentaire » (Foucault). Le discours savant du politologue (niveau 1) a en effet pour objet de mettre au jour, au-delà de ce que manifestent les institutions représentatives (niveau 2), les intérêts des groupes dominants (niveau 3) qui ne sont exprimés au niveau 2 qu'à travers toute une série de décalages. Aussi le livre de POULANTZAS (1968) est-il une sorte de quête indéfinie des décalages — ce sont eux en effet qui permettent une relative autonomie de l'État et définissent par là même le champ du politique. Si celui-ci est un simple reflet d'autres réalités, la constitution d'un discours « politologique » est impossible.

10. L'apparition d'institutions représentatives est d'ailleurs certainement liée à la diffusion relative de l'écriture, nécessaire même en régime de démocratie directe. Rappelons que, dans l'Athènes du v<sup>e</sup> siècle, l'ostracisme supposait l'existence d'un corps de 6 000 citoyens sachant écrire sur un tesson de poterie le nom de la personne à bannir (GOODY 1968 : 42).

n'aient le plus souvent aucun caractère idéologique, les luttes de factions sont cependant extrêmement vives, au point d'engendrer quelquefois des violences physiques » (MP : 245).

## B - Société maraboutique ou classe cléricale

Selon Coulon, les marabouts constituent une « société ». Il nous semble cependant qu'il faut plutôt les analyser comme formant une véritable « classe cléricale ». Coulon constate d'ailleurs lui-même que les marabouts n'interviennent pas seulement dans le champ politique à travers leurs luttes de factions ; à deux moments, ils ont réagi unanimement face à une menace qui les remettait en cause en tant que tels : lors de la crise de 1962 qui opposa Senghor, chef de l'État, à Mamadou Dia, président du Conseil, les marabouts se rallièrent à Senghor (MP : 219) ; lors des événements de 1968 à l'université de Dakar, « tous les grands marabouts se déclarèrent solidaires des autorités en place et fustigèrent les ' fauteurs de troubles ' » (MP : 235).

À propos du premier conflit, Coulon note à juste titre que Mamadou Dia « portait les espoirs des animateurs ruraux et des jeunes fonctionnaires » (MP : 219), de ceux que les Sénégalais appellent les « intellectuels », c'est-à-dire les scolarisés passés par l'école toubab, l'école des Blancs. En 1968, il s'agissait pour les marabouts d'empêcher que les étudiants prennent directement le pouvoir à partir du lieu où ils étaient formés, l'université. Dans les deux cas on retrouve l'opposition, fréquente en pays musulman<sup>11</sup>, entre une classe de lettrés proches de la population rurale et l'intelligentsia nationaliste sortie des écoles, instruite à l'européenne dans les villes et sans contact réel avec la population des campagnes<sup>12</sup>. On sait depuis les travaux de Goody (1968 : 11-20) que le monopole de l'écriture dans une population majoritairement illettrée, situation que cet auteur appelle *restricted literacy*, procure un « savoir-pouvoir », un pouvoir qui, lié à un savoir, s'assortit de bénéfices symboliques et matériels considérables pour ceux qui le possèdent, en l'occurrence les marabouts. L'indice de ce pouvoir symbolique est le gris-gris, l'amulette — matérialisation de l'écriture, de l'encre même de l'écriture — qui donne le pouvoir à celui qui la reçoit ou l'achète (l'homme d'État) et la fortune à celui qui la produit, le marabout (*ibid.* : 201). Actuellement, au Sénégal, les plus riches « hommes d'affaires » sont justement des marabouts qui ont confectionné des gris-gris pour des hommes d'État — en général des dirigeants d'autres pays africains mais aussi parfois des ministres sénégalais —, perpétuant de façon étonnante la tradition du « marabout de cour » qui date de plusieurs siècles dans l'espace sénégalais et, plus généralement, ouest-africain<sup>13</sup>.

Or, la lutte entre la classe cléricale et l'intelligentsia nationaliste des villes semble tourner à l'avantage du premier groupe. Cruise O'Brien (1981 : 29) remarque en effet que : « Les étudiants de l'Université de Dakar, jadis champions du maoïsme et du gauchisme parisiens, organisent maintenant des séances de chants religieux et semblent tout à fait disposés à répondre au cri de ralliement de la renaissance

11. On lira avec intérêt l'étude de P. & M. CENTLIVRES (1980) qui traite de l'opposition entre *liverati* et « intelligentsia » dans l'Afghanistan contemporain.
12. Cette coupure entre l'intelligentsia et les campagnes est particulièrement patente aujourd'hui : on assiste à une explosion de journaux d'opposition qui s'adressent essentiellement aux étudiants, jeunes diplômés et fils de marabouts ou de chefs de cantons à la recherche d'un emploi et, parfois, du pouvoir.
13. Au Sénégal, ce n'est pas le chef de l'État qui se fait construire un palais ; c'est un de ces fils de marabouts milliardaires qui a fait bâtir une sorte de mini-Versailles à quelques kilomètres de Louga, chef-lieu d'une région sinistrée à la suite de plusieurs années de sécheresse.

islamique. » De même, dans sa postface aux *Marabouts de l'arachide*, Copans (1980a : 240) conclut : « la seule idéologie capable de jouer un rôle national c'est l'Islam, quelles que soient ses différences et ses divisions ». Aussi comprenons-nous mal l'affirmation que l'on trouve quelques pages plus loin selon laquelle l'« État sénégalais vise de plus en plus au contrôle administratif, idéologique, politique *direct* des masses dominées, qu'elles soient rurales ou urbaines » (*ibid.* : 248). La reprise de cette affirmation par Coulon dans sa propre conclusion (*MP* : 297) semble d'autant plus curieuse que celui-ci avait énoncé à juste raison que « le 'pouvoir du pouvoir' ne doit [...] pas faire illusion. On ne peut parler véritablement au Sénégal d'État fort » (*MP* : 225). En effet, même si l'État vise au contrôle direct de la population, encore faut-il qu'il en ait les moyens. Or l'annexion du nationalisme par l'islam maraboutique, qui traduit le nouveau rapport de forces entre la classe cléricale et la bureaucratie d'État « socialiste », est la preuve qu'il n'en est rien. Et il faut voir dans la progression de l'islam au Sénégal essentiellement le symptôme du recul d'un certain nationalisme moderniste.

Pour savoir si l'État contrôle réellement la campagne, on peut prendre l'exemple d'une région, celle du Fleuve, où la présence des marabouts est moins forte que dans le vieux bassin arachidier et dont le développement agricole devrait supplanter celui de la zone arachidière (Copans 1980a : 249). On peut y observer actuellement (malgré les aménagements hydro-agricoles) que, bien loin de régenter despotiquement la paysannerie, l'État fait défaut ; ce sont ainsi le plus souvent les villageois qui s'organisent et drainent l'argent des migrants vers la construction des édifices communaux normalement à la charge de l'État<sup>14</sup> : classe supplémentaire, dispensaire, maternité, magasin de stockage de l'aide alimentaire, la plupart de ces bâtiments sont financés par les paysans eux-mêmes, qui font ensuite les démarches « politiques » (qui passent en général par l'UPS) nécessaires pour obtenir de l'État l'envoi d'un infirmier ou d'un instituteur — il est en outre significatif que cette capacité d'auto-organisation et d'autofinancement s'exerce d'abord à l'occasion de la construction de la mosquée du village<sup>14</sup>.

Les contradictions que l'on peut déceler chez ces deux auteurs lorsqu'ils parlent de l'avenir immédiat semblent procéder, au-delà de leur conception du politique au Sénégal, de celle qu'ils se font des rapports sociaux au sein des confréries musulmanes sénégalaises elles-mêmes. Coulon n'ayant pas fait une telle analyse, c'est dans le livre de Copans qu'il faut la chercher. A plusieurs reprises, celui-ci souligne que la relation marabout-*taalibe* est au cœur de l'organisation sociale mouride — « la relation marabout-*taalibe* est la marque spécifique de la confrérie mouride » (Copans 1980a : 173), à quoi fait écho dans la postface : « c'est en effet le rapport du *taalibe* au marabout qui sert de moteur à l'expansion mouride » (*ibid.* : 240). En quoi consiste cette relation ? On a l'impression, à la lecture du chapitre qui en traite (*ibid.* : 173 sq.), que Copans, peut-être influencé par les descriptions qu'a

14. Quand elle est internationale, la migration aboutit à un double abaissement des coûts de reproduction : d'une part la famille du migrant reste sur place — ce qui est le cas souvent sur le Fleuve —, et d'autre part l'argent envoyé par le migrant supplée aux carences de l'État en ce qui concerne la reproduction des familles. Enfin, c'est souvent avec cet argent que sont payés les « intrants » onéreux des petits aménagements hydro-agricoles qui se mettent actuellement en place (gas-oil pour la pompe, etc.).

15. Il ne s'agit donc aucunement d'une « pratique militante » comme essaient de le faire croire certains représentants des « migrants militants ». Rappelons que, sur le Fleuve, le pouvoir électif traditionnel ne s'exerce qu'au niveau d'un ou deux villages, jamais au-delà. Il serait d'ailleurs intéressant que les politologues exercent leur sagacité à analyser ces pratiques d'auto-organisation, qu'on rencontre aussi en Casamance dans le sud du Sénégal, comme dans la plupart des pays africains.

données Cruise O'Brien (1969) de l'acte de soumission ou d'allégeance fait par le *taalibe* quand il « choisit » son marabout, réduit ce rapport à une relation duelle et élective : « ce lien est personnel parce qu'il relie directement le *taalibe* à son marabout sans passer par l'intermédiaire d'une allégeance à un groupe ou à une institution » (Copans 1980a : 174 ; souligné par nous, J. S.). Le danger d'une telle insistance, surtout avec cette dernière précision, est d'identifier le rapport *taalibe-marabout* à la relation « libérale » typique d'une formation sociale où règnent les rapports marchands, à savoir la relation contractuelle entre deux « individus nus », qui ne peut s'instaurer que par l'exclusion du tiers ou de tout autre rapport social (ici l'« allégeance à un groupe ou à une institution »).

Ce modèle, jamais explicité, outre qu'il évacue une analyse en termes de classes sociales, est doublement réducteur. D'une part, il assimile un rapport social complexe à un échange dont on peut faire le bilan : « qui gagne, qui perd ? » ou, de façon plus militante, « y a-t-il ou non exploitation ? »<sup>16</sup> Cette réduction résulte peut-être de la considération exclusive par Copans des activités agricoles des mourides. Or, si l'on se demande à quoi renvoient les termes « marabout » et « *taalibe* », on se rend compte qu'ils ne sont pas univoques. Le marabout est à la fois celui qui dirige la prière, qui donne un gris-gris, qui enseigne, qui lave les morts et commente le Coran le vendredi, enfin et surtout celui qui guérit. Et, symétriquement, le *taalibe* est aussi bien quelqu'un qui a été soigné que celui qui a reçu un gris-gris, ou un enseignement. En effet, le marabout détient un corpus de « connaissances », un savoir, qui n'est pas seulement discursif puisqu'il inclut des pratiques gestuelles, des objets, des incantations, et dont on peut penser qu'en l'état actuel des choses, il s'agit d'une *terra incognita* ; ce savoir, c'est le *khamkham* des Wolof, le *and* des Serer et le *gandal* des Fulbe. Le « continent » thérapeutique a été largement circonscrit par Zempléni (1968) mais, au-delà, tout reste à faire<sup>17</sup>.

D'autre part, la réduction de la relation marabout-*taalibe* à un simple rapport entre deux individus concerne sa forme même. Il semble qu'on ait affaire ici à une véritable « idéologie » (au sens de dénégation de la réalité) du rapport personnel : comme le fait remarquer Copans (1980a : 176), seul le *taalibe* déclare que « le choix du marabout est personnel ». Le marabout, lui, dit autre chose : « si tu es *taalibe* d'une certaine famille maraboutique tu ne pourras pas quitter cette famille, mais tu as le droit de choisir celui en qui tu as le plus de confiance, celui dont la conduite est pure » (*ibid.* : 177). En clair, s'il y a choix de son marabout par le *taalibe*, il n'y en a plus dès lors qu'on se place au niveau des familles ou des segments de lignage *taalibe* et *serii*.

Le système des amitiés héréditaires qu'on a vu à l'œuvre à propos de la municipalité de M'Backé peut relier des personnes (« en fait père et enfants ont souvent le même marabout », *ibid.*)<sup>18</sup> mais, surtout, il fonctionne entre segments de lignage.

16. En même temps qu'ils donnent cette définition de la relation marabout-*taalibe*, les membres de l'équipe ORSTOM, dont faisait à l'époque partie J. Copans, font usage de la comptabilité agricole pour mesurer l'« exploitation » du *taalibe* par le marabout.

17. On pourrait souhaiter qu'au-delà des coupures introduites par les islamologues soucieux d'orthodoxie, les anthropologues qui ne s'intéressent qu'aux thérapeutes et les sociologues qui n'étudient que les « doctrines du travail » — coupures caractéristiques des études menées durant les années 1960 et 1970 —, cette sorte d'« archéologie du savoir » rassemble les *membra disjecta* des connaissances des marabouts et autres *borom khamkham*, *jom gandal* et *yal and*.

18. CRUISE O'BRIEN souligne à plusieurs reprises cet aspect de la relation marabout-*taalibe* : « quand le père [le marabout] meurt, la plupart de ses *talibés*, même les plus âgés, iront à l'un ou à l'autre de ses fils » (1971 : 109) ; un *taalibe* devenu vieux « enverra ses enfants, ainsi que ceux de ses amis, chez son marabout » (Nekkach, cité in *ibid.* : 174) ; « beaucoup de ceux qui vont dans les *daras* sont les fils de *talibés* qui ont eux-mêmes fait leur temps » (*ibid.* : 175).

Le réseau des allégeances mourides est en effet calqué sur l'organisation des M'Backé M'Backé en « familles » ou *keur* — organisation qui était d'ailleurs, dans l'ancien Kayor, celle de la dynastie Fall. Comme on l'a indiqué, le système lignager se « projette » spatialement, au niveau des quartiers de la ville mais aussi des villages de la brousse<sup>19</sup>. Étant donné qu'il relie non pas des individus mais des segments de lignage, les alliances perdurent, au-delà de l'individu, pendant plusieurs générations : il s'agit de rapports généalogiques, et non viagers<sup>20</sup>. C'est seulement après avoir cerné les contours du système d'alliances héréditaires que le politologue pourra diagnostiquer l'apparition de nouvelles « classes ». Surtout, c'est en tenant compte de toutes ces relations méconnues qu'il pourra expliquer le caractère atténué des affrontements entre classes sociales — ce que les experts internationaux appellent la stabilité politique du pays.

Dans le cas de ce que nous proposons d'appeler la classe maraboutique, il nous semble que le fondement de la relation marabout-*taalibe* ne doit pas être recherché seulement dans les rapports de production, mais surtout au niveau des rapports de reproduction. Ceux-ci ont deux composantes : d'une part, lors de l'acquisition du savoir coranique, les relations pédagogiques-propédeutiques<sup>21</sup> qui fondent aussi bien les chaînes de transmission du savoir interne au sommet des confréries que les rapports d'allégeance marabout-*taalibe* ; et, d'autre part, les rapports matrimoniaux contrôlés par le marabout qui, ainsi, se substitue à l'ainé du lignage dans la gestion des femmes, et donc des alliances dont elles sont les gages.

19. Comme le démontre M. B. DIOLF (1983) dans sa thèse sur les forgerons wolof du Kayor. Remarquons néanmoins que dans ce cas les relations marabout-*taalibe* forgerons interfèrent avec des relations de clientèle entre libres et castés (sur celles-ci, nous renvoyons à MEILLASSOUX 1973).
20. A. MORICE (1982 : 282) décrit de façon remarquable, lui aussi à propos de *taalibe* forgerons, les relations sur quatre générations entre deux lignages du clan Thiam (forgerons) et les familles de marabouts des clans M'Backé et Bouusso : l'intermariage entre M'Backé et Bouusso aboutit à un mariage entre membres des deux lignages Thiam, redoublement provoqué par les relations de clientèle continues entre forgerons et marabouts.
21. L'intérêt de l'étude pionnière (elle date pourtant de la fin des années 1960) de WILKS (1968 : 173) sur la transmission du savoir islamique parmi les communautés saghanugu est de mettre en parallèle les relations de consanguinité limitées aux relations de patrilignage et les chaînes de transmission du savoir islamique (*isnad*). Cela permet à Wilks d'« importer » dans le champ des relations propédeutiques-pédagogiques toute une série de notions mises au point dans le cadre de la théorie anglo-saxonne des groupes d'unifiliation. Ainsi parle-t-il de « génération pédagogique » (*ibid.* : 178), met-il en relation le « cycle de développement » de la famille (*lu*) avec la division économique et symbolique des tâches (entre autres pédagogiques) qui caractérise ce type de famille maraboutique, ainsi encore établit-il le caractère linéaire ou collatéral de la relation qui unit le maître et l'élève. Signalons simplement pour l'instant la principale limite de cette approche : elle privilégie les relations de filiation au détriment des relations d'affinité, et donc cantonne l'analyse à ce que l'on pourrait appeler la « pédagogie domestique ». Si cela est particulièrement pertinent pour les communautés musulmanes « pionnières » relativement fermées sur elles-mêmes, il faut toutefois, lorsque le « tissu » des familles maraboutiques est plus serré, envisager la correspondance entre les relations propédeutiques-pédagogiques, les patrilignées et, surtout, les relations matrimoniales qui articulent ces patrilignées. A cette condition, on peut passer d'une analyse des stratégies familiales à l'étude d'une classe, qu'elle soit commerciale ou cléricale. Nous pensons effectuer une telle mise en correspondance à propos des marabouts toucouleur, de ce que WILLIS (1978 : 21) appelle la « *Torodbe* clerisy » (voir également un article méconnu de ROBINSON 1975b : 191, n. 17).

La gestion matrimoniale, par les marabouts, des femmes qui leur sont données en *addiya* (don) par le *taalibe* désireux de bénéficier en retour de leur charisme, ou qu'ils exigent du *taalibe* sans que celui-ci puisse refuser (Copans 1980a : 114), ne semble pas avoir retenu l'attention qu'elle mérite<sup>22</sup>. Comme l'école coranique, cette institution du « mariage en Dieu » est une sorte d'invariant qu'on retrouve dans beaucoup de sociétés de l'Afrique de l'Ouest, au-delà des différences de confrérie. Mais, de même que l'institution de l'école coranique, le *daara*, a été complètement transformée par les mourides (Cruise O'Brien 1971 : 173 ; Copans 1980a : 87), de même le « mariage en Dieu » représente chez ceux-ci une variation limitée par rapport à ce qu'il est dans d'autres sociétés musulmanes. « Si un marabout de moyenne importance peut avoir jusqu'à quarante femmes [le marabout dont parle l'auteur en a trente-neuf], les grands marabouts en ont reçu des centaines, plusieurs approchant le millier » (Rocheteau 1977 : 50). On ne sait malheureusement pas grand-chose sur la destinée des femmes reçues par les marabouts : il semble néanmoins que certaines soient « redistribuées » aux *taalibe* lors de la sortie du *daara* : selon Cruise O'Brien (1971 : 173) en effet, beaucoup de *tak-der*, c'est-à-dire de *taalibe* célibataires travaillant dans le *daara*, sont des orphelins ou bien sont séparés depuis un certain temps de leur famille. Ainsi, les mourides n'ont fait que transformer à un point extrême des institutions caractéristiques des sociétés islamisées de l'Ouest africain.

De même que la relation marabout-*taalibe* n'est pas vouée à la précarité des durées courtes, de même elle ne requiert pas la proximité spatiale des deux partenaires. Dans sa réponse aux comptes rendus faits de son livre (dont l'un d'ailleurs est signé par Coulon), J. Copans (1981 : 121) lance une curieuse boutade : « Les marabouts de l'arachide n'existent plus ! » Et d'expliquer que l'usure des terres, le déclin de l'arachide et la migration vers les villes vont obliger les marabouts mourides à se « reconverter ». On peut tout d'abord remarquer que cette migration n'est pas nouvelle mais qu'elle date de l'après-guerre (Cruise O'Brien 1971 : 240). Surtout, l'affirmation de Copans repose sur un raisonnement déjà présent chez Cruise O'Brien selon lequel l'éloignement du *taalibe* installé en ville risquerait de signifier à terme « la fin des marabouts » ruraux. Or la thèse de Gérard Salem, qui porte entre autres sur les commerçants d'« art d'aéroport » en France, montre qu'il n'en est rien : « le système social mouride s'est remarquablement intégré aux milieux urbains, substituant aux *daara* ruraux des *dahira* urbains (récemment fédérés par le *khalife* général des mourides, E. H. Abdoul Lahat M'Backé), organisant un système de collecte hebdomadaire ou mensuelle des *adhiya* régulièrement versés au moment du *ziarra* [visite du marabout] : la confrérie dans son ensemble fait preuve d'une remarquable capacité d'adaptation » (Salem 1981 : 115). Alors que tout indique que les marabouts ne dominent pas des territoires mais bien plutôt

22. Si l'on trouve des renseignements sur les mariages des hauts responsables de la confrérie mouride (CRUISE O'BRIEN 1971 : 120, repris in Abdoulaye Bara DIOP 1981 : 294) avec des femmes issues de l'ancien « ordre royal » ou avec des filles d'autres *cheikh*, les seuls relevés systématiques des unions matrimoniales contractées par les *taalibe* sont ceux qui accompagnent les études sérologiques faites en vue d'estimer la fréquence du portage chronique du virus de l'hépatite B (FERRET 1981). Celle-ci a effectué un certain nombre d'enquêtes généalogiques dans les villages de la communauté rurale de Tip dépendant de Serigne Moustapha Bassirou M'Backé. Aucun dépouillement de ces données n'a toutefois été fait dans le sens indiqué plus haut. Par ailleurs, les anthropologues ou les démographes qui s'intéressent à de tels phénomènes préfèrent travailler sur des isolats localisés plutôt que sur des isolats réticulés. Cette dernière notion, élaborée par R. Gessain pour caractériser l'aire matrimoniale des marabouts jaxanké du Sénégal oriental, peut être appliquée à d'autres groupes de marabouts.

organisent des réseaux, on ne peut donc faire dépendre la relation du marabout et du *taalibe* de la distance qui les sépare<sup>23</sup>.

### C - Histoire : les prophètes armés toucouleur et les fondateurs de confréries en pays wolof. Les marabouts face à la colonisation

En l'absence d'une analyse des rapports sociaux qui structurent la classe cléricale ou maraboutique, C. Coulon est obligé, dans sa première partie, de faire usage de typologies mises en œuvre par les administrateurs coloniaux et souvent reprises par les arabisants qui ont étudié l'islam africain. Celles-ci étant organisées à partir de critères extrinsèques, Coulon est en outre tributaire de traditions historiographiques datées pour définir ce qu'est « le Prince ».

La typologie qu'il adopte partage les marabouts en « pacifiques », fondateurs de confréries (*tariqa*), et « violents », initiateurs de mouvements jihadistes ou mahdistes, selon leur appartenance ethnique (toucouleur/wolof). Les mouvements violents caractérisent les prophètes armés toucouleur du Fouta Touro (MP : 18-59), soit à l'intérieur de la région sous la forme mahdiste, soit à l'extérieur sous la forme du *jihad* — dont le plus remarquable fut celui d'El Hadj Omar durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. La fondation de confréries est le fait de prophètes précheurs wolof, qu'ils soient tidjanes (Malik Sy et Abdoulaye Niass), qadir (Cheikh Bou Kounta) ou lavenne chez les Lebu (Seydina Limanou Laye).

Cette typologie, qui croise le critère violent/pacifique avec l'appartenance ethnique du leader ou du fondateur du mouvement, se heurte tout d'abord à la réalité de l'histoire : Coulon remarque lui-même que les plus grands fondateurs de confréries chez les Wolof étaient d'ascendance toucouleur — on peut même montrer qu'ils étaient à peu près tous originaires d'une étroite zone incluse dans l'actuel département de Podor. Par ailleurs, le plus célèbre des jihadistes, El Hadj Omar, commença sa « carrière » en introduisant la Tijaniyya en Afrique de l'Ouest (MP : 29).

À propos des Toucouleur, on peut alors se poser les questions suivantes : contre qui, ou vers la conquête de quel pouvoir, sont dirigés ces mouvements ? Corrélativement, quelle est la nature de ces marabouts : comment les définir et, si l'on s'en tient à la catégorie de la représentation partisane, les intérêts de qui défendent-ils ? À la première question, Coulon répond que les mouvements violents sont des mouvements de résistance à la colonisation militaire mais qu'ils « manifestent plus largement un refus du pouvoir oppressif d'où qu'il vienne » (MP : 16) : les marabouts ne s'opposent « pas seulement, comme on l'a dit trop souvent, au pouvoir colonial en lui-même » (*ibid.*) ; ils s'attaquent « autant aux hiérarchies indigènes qu'au pouvoir colonial » (MP : 17). En effet, et c'est la réponse de Coulon à la deuxième question, ces mouvements maraboutiques sont des « modes populaires d'action politique ». Ainsi, au Fouta Touro où les marabouts avaient triomphé avant la colonisation militaire, « la révolution musulmane fut donc avant tout la révolte des opprimés et des 'sans pouvoirs' » (MP : 19).

On peut alors formuler les alternatives que nous voudrions discuter : les marabouts s'opposent-ils aux aristocraties guerrières issues de la traite négrière ou bien à la colonisation militaire de la fin du siècle ? Sont-ils les porte-parole d'aspirations « populaires » ou forment-ils une classe sociale particulière, ou encore, comme l'estime Coulon (MP : 11), une « véritable société »<sup>24</sup> ?

23. ROCHETEAU (1975 : 30) note que le marabout d'une communauté pionnière est *borom deuk* (chef de village) avant d'être *borom souf* (chef de terre) : le contrôle foncier dérive donc de la domination sur les hommes et non l'inverse.

24. TRIMINGHAM (1962 : 161) ne déclarerait-il pas il y a plus de vingt ans : « On peut discerner sous l'évolution de l'État théocratique une lutte de classes entre la

Les réponses à ces deux questions sont liées : c'est parce que Coulon ne définit pas positivement ce que sont les marabouts — il en fait seulement des représentants d'autres groupes sociaux — qu'il considère, malgré certaines réserves évoquées plus haut, les mouvements maraboutiques violents comme des mouvements de résistance ; or, comme le dit Copans (1980a : 41) évoquant le travail de Martin Klein sur les mouvements maraboutiques du Sine et du Salum, « pour M. Klein, c'est l'intervention coloniale qui fait jouer un rôle de résistance à ce qui n'est d'abord qu'un mouvement social de réorganisation interne ».

On peut comprendre cette sorte de translation ou de déplacement en essayant de préciser qui sont les protagonistes des divers affrontements, en particulier au Futa Tooro que nous connaissons mieux, à partir des exemples mêmes que donne Coulon et en apportant quelques données nouvelles. Nous ne discuterons que des trois prophètes armés toucouleur : Tierno Ibrahim (Ceerno Brahim)\* Kañ, autour de 1860 dans le Damga ; Amadou Cheikhou (Aamadou Sheku) Bah, à partir de 1868 dans le Tooro ; Samba Diadana (Samba Jadana) Njaac, vers 1888 dans le Laaw. Nous nous interrogerons : (1) sur la position des marabouts par rapport au pouvoir central avant la révolution *toorodo* — permet-elle d'expliquer le caractère violent du mouvement ou bien n'est-elle pas pertinente ? (2) sur leur place dans le partage du pouvoir local. Corrélativement, nous nous demanderons comment ils ont réagi vis-à-vis des chefs de canton nommés par la colonisation.

## I - Marabouts et pouvoir central

Pour mieux comprendre la position des marabouts par rapport au pouvoir central dans les royaumes ou pays sénégalais, on dessinera très schématiquement une sorte de typologie de ces royaumes côtiers ou riverains (Sénégal, Gambie...) :

1. Le « centre » serait constitué par la résidence du roi entouré des esclaves, guerriers en saison sèche, producteurs en saison humide. Au même endroit ou à proximité, résident les marabouts de cour qui fournissent les gris-gris de l'aristocratie guerrière ainsi que divers services de type bureaucratique. Tel était le rôle du père du fondateur du mouridisme auprès du *teñ Fall* du Baol (MP : 73)\*. Il semble que telle était également la position des Njaac avant la révolution *toorodo* : ils auraient été les juriconsultes du *saligi* du Laaw, Sule Dene (Dia 1982). Selon d'autres traditions au contraire, les Njaac qui résidaient sur la rive mauritanienne auraient été vaincus par les Deenyanke, obligés de se disperser et de s'établir sur la rive sénégalaise à Madina Ndiaybe.

2. A l'intérieur des limites du royaume, on peut situer un certain nombre d'enclaves maraboutiques, lieux d'enseignement, sanctuaires contre les exactions

---

classe cléricale *lorodbè* et les classes dirigeantes (Denyanke au Futa Toro et Hausa dans le Centre)... ?

25. Cet article étant d'abord la critique d'un livre, nous avons jusqu'ici suivi la transcription de Coulon. Dans la mesure où nous apportons des renseignements nouveaux concernant les marabouts toucouleur, nous suivrons désormais les normes officielles du Sénégal. La transcription des noms de lieux dans la vallée du Sénégal est reprise de LERICOLLAIS, DIALLO & SANTOIR 1980.
26. Il serait intéressant de connaître systématiquement, pour tout le pays wolof par exemple, les lignages à l'intérieur desquels se recrutaient ces marabouts. Mentionnons les Kuma parmi lesquels étaient choisis les *serii* Ngalik qui vivaient dans l'entourage du *damel* du Kayor : « il bénissait le *Damel* au coucher et au lever et avait des relations financières avec la *Linguère* détentrice des biens de la couronne » (Amadou Bamba DIOF 1966 : 496). Les Dramé avaient la même fonction vis-à-vis des Guelwar du Salum (A. B. BA 1976 : 833).

carce que Coulon ne définit  
it seulement des représen-  
certaines réserves évoquées  
omme des mouvements de  
uant le travail de Martin  
u Salum, « pour M. Klein,  
résistance à ce qui n'est  
rne ».

déplacement en essayant  
tements, en particulier au  
exemples mêmes que donne  
ous ne discuterons que des  
rno Brahim) Kan, autour  
eku) Bah, à partir de 1868  
vers 1888 dans le Laaw.  
uts par rapport au pouvoir  
liquer le caractère violent  
r leur place dans le partage  
ons comment ils ont réagi

rapport au pouvoir central  
très schématiquement une  
(Sénégal, Gambie...) :

roi entouré des esclaves,  
le. Au même endroit ou à  
ent les gris-gris de l'aristo-  
ocratique. Tel était le rôle  
all du Baol (MP : 73) : Il  
vant la révolution *toorodo* :  
ale Dene (Dia 1982). Selon  
t sur la rive mauritanienne  
e disperser et de s'établir

situer un certain nombre  
naires contre les exactions

Denyanke au Futa Toro et

us avons jusqu'ici suivi la  
portons des renseignements  
ous suivrons désormais les  
oms de lieux dans la vallée  
ANTOIR 1980.

it, pour tout le pays wolof  
recrutaient ces marabouts.  
ois les *serii* Nqualik qui  
nissait le *Damel* au coucher  
la *Linguera* détentrice des  
: 496). Les Dramé avaient  
A. B. BA 1976 : 833).

de l'aristocratie guerrière, relais sur des routes commerciales. Tombouctou ou Jagha, au Bambouk, en sont de bons exemples en dehors de la zone sénégalienne<sup>27</sup>. Longhor, Pire ou Koki sont représentatifs de ce type d'établissement en pays wolof (Kayor) : Pire attirait des « étudiants » toucouleur, tandis que Longhor était un pôle d'attraction pour les musulmans du Salum<sup>28</sup>. Les villages seloofe comme Giya, d'où est parti Amadu Sheku Bah, ou Alwar, qui était le village d'origine d'El Hadj Omar, auraient été dans cette situation de « république maraboutique » face au *laam Tooro* Sal de Guédé ou aux *ardo fulbe*<sup>29</sup>.

3. Les marabouts arbitres, eux, résident plutôt à la périphérie des anciens « pays » ou bien à la frontière entre deux entités politiques : l'exemple le plus proche du Futa Tooro est celui du fondateur de Boutilimit, Cheikh Siddiya Al Kabir, qui joua un rôle d'arbitre entre les émirs maures à l'occasion du conflit entre Adrar et Trarza ainsi que lors de l'intronisation de l'émir du Brakna en 1859 (Stewart & Stewart 1973 : 79). Il semble que la fraction Ahel Moodi Nalla (O. Kane 1973 : 625) du grand lignage Kan, installée dans le Damga à la limite entre les Fulbe et les Maures, et à laquelle appartenait Cerno Brahim, avait une sorte de fonction d'intermédiaire entre ces deux populations : d'après O. Ba (1971 : 103), les Ahel Moodi Nalla « étaient chargés de récupérer par diplomatie les troupes enlevés aux Peuls de la fraction des Rangaabe par les Maures ». Cette tradition du « marabout limitrophe » est redoublée dans le cas de Cerno Brahim du fait qu'il aurait reçu l'enseignement de Cheikh Siddiya Al Kabir lui-même (Robinson 1975a : 70-78).

Bien que les trois familles maraboutiques soient, par rapport aux pouvoirs « centraux » (*satigi* du Laaw, *laam Tooro* de Guédé ou *satigi* d'Orkadiere), dans une position différente, certains de leurs membres en viennent dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle à organiser des mouvements violents qui sont assez proches les uns des autres. Le critère de la relation au pouvoir central, en tout cas au Futa Tooro, n'apparaît donc pas pertinent pour expliquer la violence commune aux trois mouvements. Nous pensons que ceux-ci relèvent plutôt d'une dynamique de la conquête du pouvoir local par les lignages maraboutiques : c'est en effet à ce niveau qu'on peut déceler quelques traits communs. Il est en outre d'autant plus intéressant de se référer aux partages locaux du pouvoir que Coulon participait naguère à un ouvrage collectif sur ce thème trop souvent négligé par les historiens ou les sociologues (Balans, Coulon & Gastellu 1976).

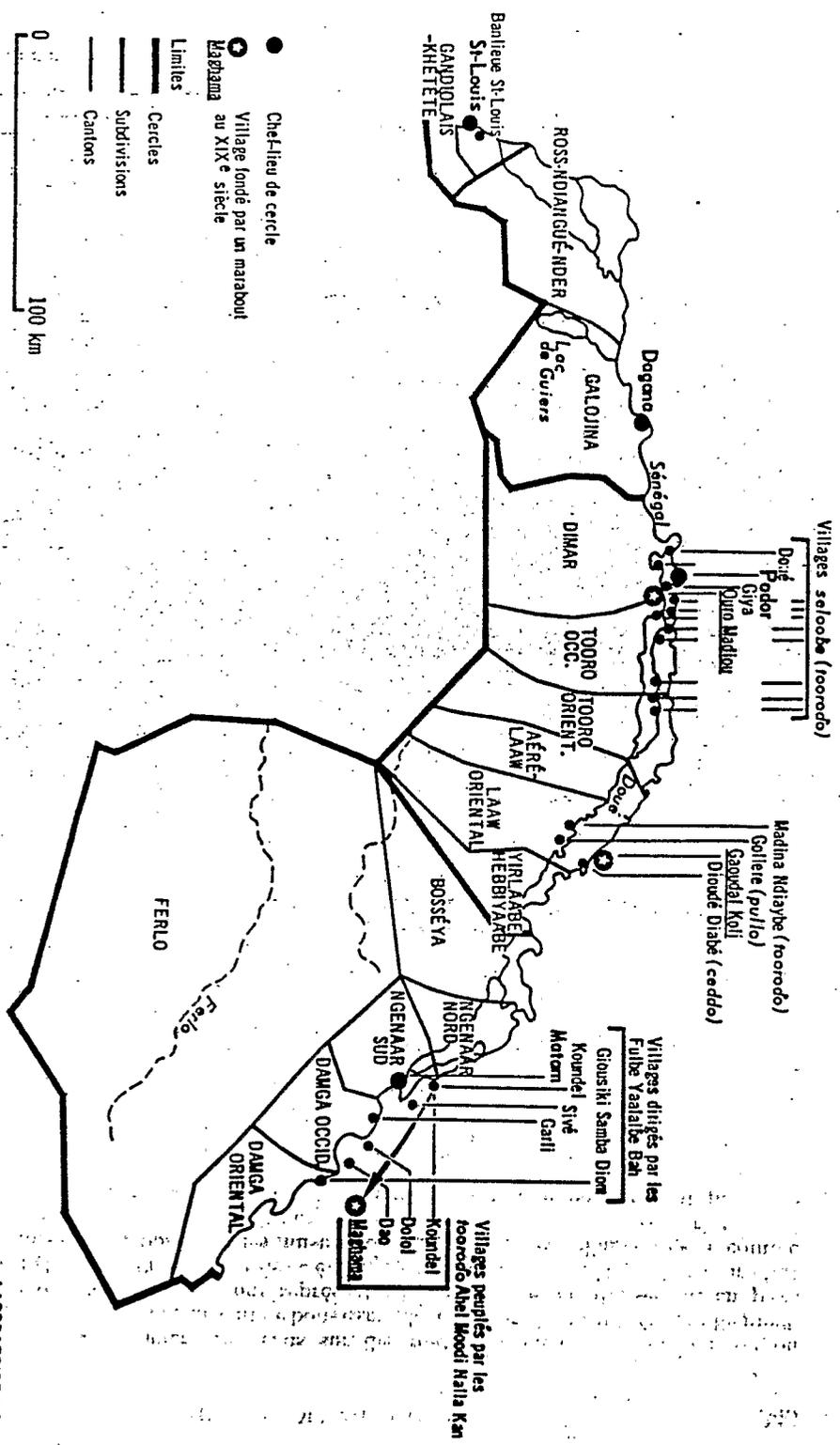
## II - Marabouts et partages locaux du pouvoir

Le système politique dans la moyenne vallée peut être caractérisé par l'existence de quatre ou cinq fonctions (Schmitz 1981 : 20-31) : les deux plus importantes, qui nous intéressent ici, sont celles de *jom leydi* (chef de terre) et de *jom wuro* (chef de la communauté des habitants). La plupart des *jom wuro* ou *jom leydi* se recrutent dans un lignage (quelquefois deux, en alternance) appartenant à l'un des cinq grands groupes statutaires libres de la société toucouleur, et que l'on peut reconnaître non seulement à son patronyme mais au titre du groupe statutaire. Nous nous limiterons aux trois principaux de ces groupes : il s'agit des *toorodo* (mara-

27. Sur Tombouctou, voir LEVIZION 1978 : 337 ; et pour Jagha Ba dont parle le *Ta'rikh al-fattash* au XVI<sup>e</sup> siècle, voir WILKS 1968 : 178.

28. Sur Pire, voir Amadou Bamba Diop 1966 : 495 ; KA 1982. Sur Longhor, situé dans le Bakol (une province du Kayor ancien), voir Amadou Bamba Diop 1966 : 497 ; A. B. BA 1976 : 859.

29. Voir O. BA 1971 : 685-705 ; O. KANE 1973 : 615-616 ; et entretien avec E. H. M. Dia, 8 juin 1982.



Rébellions maraboutiques au Fouta Tooro (XIX<sup>e</sup> siècle).

LABORATOIRE DE GRAPHIQUE ENSETS

bouts), qui portent les titres de *ceerno*, *elimaan*, *elfeqi*..., des *pullo* (pasteurs), avec les titres de *ardo*, *jom*, *satigi*..., et enfin des *ceddo* (guerriers), avec ceux de *farba*, *teñ*... L'ordre d'énumération adopté ici correspond à l'ordre inverse de « dominations successives » qu'a connues la vallée depuis les XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles : domination des Wolof considérés par les dominants suivants, les Fulbe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles), comme des *ceddo* ; enfin, domination des musulmans, ou *toorodo*, issus au XIX<sup>e</sup> siècle de la conversion et du changement de groupe statutaire d'individus appartenant aux deux premières populations (Kamara 1975). Cette présentation très schématique a pour but de montrer le caractère extrêmement « conservateur » du système politique, sa capacité à intégrer les dominants d'« ethnies » différentes en les transformant en groupes statutaires.

Les trois initiateurs de mouvements violents qui nous intéressent sont originaires de villages où leur lignage n'est pas celui des éligibles au titre de *jom wuro* ou de *jom leydi*. En outre, sauf à Giya, le groupe statutaire auquel appartient le lignage *jom wuro* ou *jom leydi* n'est pas celui des *toorodo*.

- C'est parmi les Fulbe yaalafé, portant le nom d'honneur Bah et alliés des *satigi deeniyanke*, que se recrute le *jom* du village d'origine de Ceerno Brahim, Koundel, ainsi que celui du village de Matam situé en amont (A. Kane 1916 : 331)<sup>30</sup>.
- Hamme Bah, le père d'Aamadou Madiyu, est originaire du village de Giya, dirigé par des *toorodo* portant le nom d'honneur Paam et le titre de *ja Giya* : les Paam sont électeurs du chef du village voisin, Doué, qui se recrute parmi les Wat (O. Ba 1971 : 723 ; Robinson 1975a : 162-165, 195-196).
- Samba Jadana, lui, est originaire d'une branche des Njaac établie à Dioudé Diabé. Le principal quartier de Dioudé Diabé était dirigé auparavant par les Jah qui portaient le titre de *elimaan Gambi* — il s'agit donc de *toorodo*. Ces Jah descendent du marabout Bubu Jah et auraient reçu, en récompense de services thérapeutiques rendus à un *satigi*, une cuvette de décrue, le *holangal* Lewe Mathioube. Au XVIII<sup>e</sup> ou au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les raids des Maures qui faisaient la chasse aux esclaves sur la rive droite du fleuve les obligèrent à se réfugier, sur la rive sénégalaise, dans le gros village de Gollere dominé par le *kamalinhu* Nanay Jallo Kah, un *pullo* ; ils confièrent le pouvoir à des *ceddo*, alternativement des Jaw et des Njaay, portant le titre de *jaagaraaf* car, spécialistes de la guerre, ils pouvaient défendre le gué (*juude*) contre les incursions des Maures (Cheruy 1911).
- De même les marabouts Njaac qui habitaient à Gaoudal Koli — l'ancien emplacement et l'ancien nom de Dioudé Diabé (O. Ba 1971 : 483), aujourd'hui simple lieu-dit situé à l'ouest de l'actuel Dioudé Diabé<sup>31</sup> — fondèrent le village de Madina Ndiaybe à l'intérieur du territoire de l'*ardo* Fresbe Soh, également à l'ouest de Gollere. Selon d'autres traditions que nous avons recueillies, c'est le *kamalinhu* de Gollere qui aurait donné aux Njaac l'autorisation de fonder le village de Madina<sup>32</sup>. Cependant, Samba Jadana, lui, faisait partie de la branche restée à Dioudé Diabé — donc d'un lignage sans pouvoir. (Cf. carte.)

Quand un lignage est sans fonction politique locale, quelle charge ses membres peuvent-ils espérer assumer ? La première solution est de s'aggréger à un autre village. La rigidité du système politique local est cependant telle que le lignage nouveau venu devra trouver dans le village d'arrivée un lignage correspondant,

30. Voir également, pour comprendre l'environnement historique, ROBINSON 1975a : 162-165, 195-196.

31. Nous avons pu situer ce lieu-dit grâce aux cartes de LERICOLLAIS, DIALLO & SANTOIR 1980. La plupart des toponymes des cuvettes de décrue (*holangal*) y sont reportés tout le long de la vallée de Saint-Louis à Dembakané.

32. D'après les entretiens que nous avons eus avec le *kamalinhu* Aliu Seyni Kah, Ceerno Dawuda Dem et les notables des différents quartiers de Gollere le 15 juin 1979.

c'est-à-dire protecteur, avec lequel se noueront des alliances matrimoniales. Si la « force » démographique (*doolé besygu*) de ce nouveau lignage est importante, il est possible qu'il supplante les « premiers arrivés », mais durant un certain nombre de générations il gardera un statut d'étranger (*arawi*) protégé par le lignage qui l'a accueilli<sup>33</sup>. L'autre solution, la plus rapide, consiste à fonder un nouveau village (*sincu* ou *sıncaan*) et donc une nouvelle micro-dynastie. En général, un *sincu* est peuplé, à partir du village d'origine situé à proximité, grâce aux relations de parenté et d'alliance du fondateur du nouveau village<sup>34</sup>. C'est ce que font Aamadu Sheku au Tooro et Samba Jadana au Laaw. Le premier fonde tout près de Giya un village qui s'appellera Ouro Madiou. Le cas le plus curieux est celui de Samba Jadana qui construit un *tala* (fortin) à Gaoudal, c'est-à-dire, comme cela a été indiqué, à l'emplacement de l'ancienne étape des Njaac.

Cependant, le processus de fondation de ces nouvelles « cités » proches du village d'origine est limitée par la nature même des relations sociales de filiation et d'affinité mises en jeu. Or, on a vu que les marabouts entretenaient d'autres types de relations, d'ordre propédeutique-pédagogique, plus complexes dès lors qu'elles modèlent les relations de parenté et d'alliance, et surtout beaucoup moins territorialisées que celles-ci puisqu'elles s'articulent en réseau (organisation réticulée) : la tradition de la « déambulation propédeutique » (le *peripaletic system* de Goody [1968 : 208]) en quête du savoir auprès de marabouts dispersés entre plusieurs « pays », ou bien celle du *hajj* (pèlerinage à La Mecque) permettent d'étendre indéfiniment le réseau maraboutique. Les « nœuds » de ce réseau sont formés de ce que nous appelons des « hétérotopies maraboutiques », villages qui reprennent aussi bien la tradition de la cité franche éloignée de tout pouvoir que celle du *daara* où les préceptes du Coran organisent les moindres détails de la vie quotidienne. La prédominance des relations qui procèdent de l'école coranique nous conduit à parler d'hétérotopie pour distinguer ce type d'organisation sociale des villages ordinaires. Le village de Maghama, créé par Cerno Brahim Kan, est typique de ce genre de formation de village. L'exemple actuel le plus significatif serait celui de la ville de Médina Gonasse, fondée par Cerno Mammadu Saydu Bah (originaire du département de Saldé) et située près de Velingara en haute Casamance, où résident à la fois des Fulbe du Fouladou et des Toucouleur originaires de la moyenne vallée.

La contestation du pouvoir local va prendre un caractère violent lorsque les colonisateurs institueront des chefs de canton, issus souvent des familles qui fournissaient les *almaami* au XIX<sup>e</sup> siècle. Le canton étant un niveau d'administration intermédiaire entre les territoires politiques minimaux (*leydi*) et le niveau central auparavant représenté par l'*almaami*, les contestataires du pouvoir local vont bénéficier du mécontentement créé par les exactions des chefs de canton.

C'est ainsi qu'en 1860 Cerno Brahim Kan s'opposa à un *elfeqi* du Damga alors que la famille An, dans laquelle se recrutait l'*elfeqi*, ne dominait véritablement que le village de Gaol (MP : 37). Cerno Samba Jadana (1888) résista à Ibra Almaami, considéré comme un allié des Français et qui allait profiter de sa nouvelle fonction (MP : 43) pour consolider l'influence de la famille Wan dans le Laaw. De même, Aamadu Sheku Ba s'éleva en 1869 contre le *laam Tooro* Mouley, qui avait accepté

33. Nous ne parlons pas ici de la tradition du *fergo* (l'exil politique avec intention de retour et de reconquête du pouvoir), car celui-ci est pratiqué par les candidats à un pouvoir « central » ou du moins dépassant le niveau local. Les *fergo* les plus connus furent ceux de Samba Gelajo Jeegi sous les *saligi*, de Yusuf Lih sous les *almaami* et surtout d'El Hadj Omar, qualifié de *fergo Nioro* (en référence à Nioro-du-Sahel dans l'actuel Mali). Sur la tradition du *fergo*, voir O. KANE 1973 : 628 ; CURTIN 1975 : 88.

34. O. KANE (1973 : 628) remarque en effet que le *sincu* est souvent « suivi du prénom de son fondateur ».

l'alliance avec les Français (MP : 39). D'autres mouvements de type mahdiste seront déclenchés contre une famille de chefs de canton promus par la colonisation, les Kan<sup>2</sup> de Saldé (en 1894 à Galoya contre Abdoulay Kan, en 1908 contre Rasin, son fils, à Fanaye).

L'importance du pouvoir local<sup>35</sup> apparaît plus clairement, dans les analyses de cas faites par Coulon en pays wolof, lorsqu'il compare le village maraboutique de Darou Mousty créé par Ibra Faty, frère d'Amadou Bamba M'Backé, et celui de Sinthiou Ngom fondé par El Hadj Rawane Ngom aux environs de Mpal. Au-delà des différences d'appartenance confrérique — le premier est mouride, le second tidjane —, c'est l'organisation et la permanence des anciens pouvoirs locaux qui permettent d'expliquer qu'à Darou Mousty, les pouvoirs soient concentrés aux mains des M'Backé et qu'à Mpal, ils soient partagés entre les Ngom et « l'actuel chef de Mpal descendant du fondateur du village [qui] semble très indépendant du marabout bien que son père ait fait son *jébbélu* avec E. H. Rawane » (MP : 130).

L'ambition du livre de Coulon en fait à la fois l'intérêt et la faiblesse. L'analyse d'une série de mouvements, de confréries musulmanes, d'hétérotopies maraboutiques, a le mérite de montrer que le mouridisme ou le *jihād* d'El Hadj Omâr font partie d'un ensemble de pratiques très diversifiées. Elle aurait pu également dégager le socle commun de toutes ces pratiques, qui se situe au niveau des rapports sociaux propédeutiques-pédagogiques et matrimoniaux.

De même, si l'on veut dépasser l'opposition simple entre Prince et marabout souvent utilisée par les auteurs anglo-saxons (*chiefs and clerics* pour Robinson, *saints and politicians* pour Cruise O'Brien...), il est nécessaire de décrire les partages locaux du pouvoir en Sénégambie, et donc de rompre avec une certaine historiographie qui ne s'intéressait qu'aux royaumes. Un tel travail devrait permettre d'envisager le destin « international » (dépassant les limites des différents royaumes) de grands lignages, ou pseudo-lignages, dont les membres de certaines fractions sont « aristocrates » à tel endroit et « marabouts » à d'autres, et de comprendre les modalités de la différenciation statutaire dans les sociétés très stratifiées d'Afrique de l'Ouest<sup>36</sup>.

Paris, ORSTOM, 1983.

35. Sur les Kan de Saldé, on consultera ROBINSON 1975a : 108.

36. Les historiens anglo-saxons ont souvent été sensibles à cette tradition historiographique bien française qui privilégie le niveau central, l'organisation en « royaumes », par rapport aux dominations locales, « chefferies » correspondant aux anciens cantons ou même aux villages. Voir le débat territorialité (émirat)/segmentarité concernant la Mauritanie du XIX<sup>e</sup> siècle chez STEWART & STEWART 1973 : 56, ainsi que la « réponse » de BONTE 1979.

37. On remarque en effet que les lignages auxquels appartiennent certains marabouts furent déçus de leurs prérogatives aristocratiques ; c'est ce qu'a démontré LEVIZON (1978 : 342) à propos des *ulama Sankore* de Tombouctou appartenant au clan Aqit. Nous avons essayé de mettre en évidence un processus de différenciation entre aristocrates et marabouts qui se rapproche de l'exemple précédent à propos des Jeng et des Wan en pays toucouleur et wolof (SCHMITZ 1981 : 77-78).

## BIBLIOGRAPHIE

BA, A. B.

- 1976 « Essai sur l'histoire du Saloum et du Rip », *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, sér. B, XXXVIII (4) : 813-860.

BA, O.

- 1971 *Les Peuls du Fouta Toro à travers leur tradition nationale, orale et écrite*, Paris, Université de Paris I, thèse d'université, 934 p. multigr.

BALANS, J.-L., COULON, C. &amp; GASTELLU, J.-M.

- 1976 *Autonomie locale et intégration nationale*, Paris, Pedone/Bordeaux, Institut d'études politiques, xv-178 p. (« Série Afrique noire » 5).

BEHRMAN, L. C.

- 1970 *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 224 p.

- 1979 « Ahmad Bamba, 1850-1927 », in J. R. WILLIS, ed., *The Cultivators of Islam*, Londres, Frank Cass : 278-307.

BONTE, P.

- 1979 « Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens : éléments d'une problématique », in *Pastoral Production and Society/Production pastorale et société. Actes du colloque international sur le pastoralisme nomade. Paris 1-3 déc. 1976* (sous la dir. de l'équipe Écologie et anthropologie des sociétés pastorales), Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme : 171-200.

CENTLIVRES, P. &amp; M.

- 1980 « Et si on parlait de l'Afghanistan : entretien avec Pierre et Micheline Centlivres », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 34 : 4-16.

CHERY, P.

- 1911 « Rapport sur les droits de propriété des Coladé dans le Chemama, les redevances anciennement payées, les droits encore acquittés et le mode d'élection des chefs de terrains », Supplément du *Journal officiel de l'AOF* des 18 mars, 1<sup>er</sup> avr., 15 avr.

COLVIN, L. G.

- 1974 « Islam and the State of Kajor : A Case of Successful Resistance to Jihad », *Journal of African History*, XV (4) : 517-606.

COPANS, J.

- 1980a *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore, 263 p. (« Les hommes et leurs signes »).

- 1980b « Un film : Ceddo ou l'histoire introuvable », *Annales ESC*, XXXV (3-4) : 848-852.

- 1981 « Les chercheurs de la confrérie et la confrérie des chercheurs. A chacun son khalife et Marx pour tous ? Réponse », *Politique africaine*, I (4) : 117-121.

COULON, C.

- 1981 *Le marabout et le Prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*, Paris, Pedone/Bordeaux, Institut d'études politiques, 317 p. (« Série Afrique noire » 11).

## CRUISE O'BRIEN, D. B.

- 1969 « Le talibé mouride : étude d'un cas de dépendance sociale », *Cahiers d'Études africaines*, IX (3), 35 : 502-507.
- 1971 *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press, XXI-321 p. (« Oxford Studies in African Affairs »).
- 1974 « Don divin, don terrestre : l'économie de la confrérie mouride », *Archives européennes de Sociologie*, XV (1) : 82-100.
- 1975 *Saints and Politicians. Essays in the Organisation of a Senegalese Peasant Society*, Cambridge, CUP, VIII-213 p. (« African Studies Series » 15).
- 1979 « Ruling Class and Peasantry in Senegal, 1960-1976 : The Politics of a Monocrop Economy », in R. CRUISE O'BRIEN, ed., *The Political Economy of Underdevelopment. Dependence in Senegal*, Beverly Hills-Londres, Sage Publications : 209-227. (« SAGE Series on African Modernization and Development » 3).
- 1981 « La filière musulmane : confréries soufies et politique en Afrique noire », *Politique africaine*, I (4) : 7-30.

## CURTIN, P. D.

- 1975 *Economic Change in Precolonial Africa : Senegambia in the Era of the Slave Trade*, Madison, The University of Wisconsin Press, XXX-363 p.

## DIA, E. H. M.

- [1982] *Visage du Fuuta*, [Dakar], 7 : 63-75, multigr.

## DIOF, Abdoulaye Bara

- 1981 *La société wolof : tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala, 358 p.

## DIOF, Amadou Bamba

- 1966 « Lat Dior et le problème musulman », *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXVIII (1-2) : 493-539.

## DIOUF, M. B.

- 1983 *Les forgerons wolof du Kajoor ; forgerons sereer du Siin et du Jegem : de l'époque précoloniale à nos jours*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, 498 p. multigr.

## DUMONT, L.

- 1971 *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupe de filiation et alliance de mariage*, Paris-La Haye, Mouton, 139 p.

## EVANS-PRITCHARD, E. E.

- 1968 *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 315 p. (« Bibliothèque des sciences humaines »).
- 1973 *Parenté et mariage chez les Nuer*, Paris, Payot, 222 p. (« Bibliothèque scientifique »).

## FERET, É.

- 1981 *Distribution et signification des marqueurs de l'hépatite virale B (HBV) au sein d'une communauté sénégalaise*, Paris, Université de Paris VII, Faculté de médecine Xavier-Bichat, thèse de doctorat en médecine, 29-xv p. multigr.

- GELLNER, E.  
1963 « Saints of the Atlas », in J. PITT-RIVERS, ed., *Mediterranean Countrymen*, Paris-La Haye, Mouton : 145-158.
- GELLNER, E. & MICAUD, C., eds.  
1972 *Arabs and Berbers : From Tribe to Nation in North Africa*, Londres, Duckworth, 448 p.
- GOODY, J., ed.  
1968 *Literacy and Traditional Societies*, Cambridge, CUP, II-350 p.
- KA, T.  
1982 *L'enseignement arabe au Sénégal. L'école de Piré Saniokhor : son histoire et son rôle dans la culture arabo-islamique au Sénégal du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Université de Paris IV, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, 409 p. multigr.
- KAMARA, C. M.  
1975 « Histoire du Boundou », *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXXVII (4) : 784-816.
- KANE, A.  
1916 « Histoire et origine des familles du Fouta Toro », *Annuaire du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'AOF*, I : 325-343.
- KANE, O.  
1973 « Les unités territoriales du Futa Toro », *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXXV (3) : 614-631.
- KLEIN, M. A.  
1968 *Islam and Imperialism in Senegal. Sine-Saloum, 1847-1914*, Stanford, CA, Stanford University Press, XVI-285 p.
- LERICOLLAIS, A., DIALLO, Y. & SANTOIR, C.  
1980 *Peuplement et cultures de saison sèche dans la vallée du Sénégal*, Paris, Office de la recherche scientifique et technique outre-mer, 20 p. + 7 cartes (8 fasc.) (« Notice explicative » 81).
- LEVIZION, N.  
1978 « Islam in West African Politics : Accommodation and Tension between the 'ulamā' and the Political Authorities », *Cahiers d'Études africaines*, XVIII (3). 71 : 333-345.
- MEILLASSOUX, C.  
1973 « Y a-t-il des castes aux Indes ? », *Cahiers internationaux de Sociologie*, LIV : 5-29.
- MORICE, A.  
1982 *Les forgerons de Kaolack : travail non salarié et déploiement d'une caste au Sénégal*, Paris, EHESS, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, 350 p. multigr.
- POULANTZAS, N.  
1968 *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 398 p.
- ROBINSON, D.  
1975a *Chiefs and Clerics : Abdul Bokar Kan and Futa Toro, 1853-1891*, Oxford, Clarendon Press, XIV-239 p.

- 1975b « The Islamic Revolution of Futa Toro », *The International Journal of African Historical Studies*, VI (2) : 185-221.
- ROCHÉTEAU, G.
- 1975 « Pionniers mourides au Sénégal : colonisation des Terres Neuves et transformations d'une économie paysanne », *Cahiers de l'ORSTOM*, sér. Sciences humaines, XII (1) : 19-53.
- 1977 « Mouridisme et économie de traite. Dégagement d'un surplus et accumulation dans une confrérie islamique au Sénégal », in *Essais sur la reproduction des formations sociales dominées : Cameroun, Côte d'Ivoire, Haute-Volta, Sénégal, Madagascar, Polynésie*, Paris, ORSTOM : 39-53 (« Travaux et documents de l'ORSTOM » 04).
- ROUSSEAU, R.
- 1933 « Le Sénégal d'autrefois : étude sur le Kavor », *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'AOF*, XVI (2) : 237-298.
- SALEM, G.
- 1981 *De Dakar à Paris, des diasporas d'artisans et de commerçants. Étude socio-géographique du commerce sénégalais en France*, Paris, EHESS, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, XLII-240 p. multigr.
- SCHMITZ, J.
- 1981 *Un essai de généalogie historique : territorialité, segmentarité et différenciation statutaire dans la Moyenne Vallée du Sénégal*, Dakar, ORSTOM, 101 p. multigr.
- STEWART, C. C. & STEWART, E. K.
- 1973 *Islam and Social Order in Mauritania. A Case Study from the Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, xx-204 p.
- TRIMINGHAM, J. S.
- 1962 *A History of Islam in West Africa*, Oxford, Oxford University Press, 262 p.
- WILKS, I.
- 1968 « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », in J. GOODY, ed., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, CUP : 162-197.
- WILLIS, J. R.
- 1978 « The Torodbe Clerisy : A Social View », *Journal of African History*, XIX (2) : 195-212.
- ZEMPLÉNI, A.
- 1968 *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebou (Sénégal)*, Paris, 543 p. dactyl.