



Du « *“ndigël”* avorté » au Parti de la vérité Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004)

Xavier Audrain

DANS **POLITIQUE AFRICAINE** 2004/4 N° 96 , PAGES 99 À 118
ÉDITIONS **KARTHALA**

ISSN 0244-7827

ISBN 9782845866224

DOI 10.3917/polaf.096.0099

Date de mise en ligne : 15/11/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-politique-africaine-2004-4-page-99?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Karthala.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

XAVIER AUDRAIN

DU « “NDIGËL” AVORTÉ » AU PARTI DE LA VÉRITÉ

ÉVOLUTION DU RAPPORT RELIGION/POLITIQUE À TRAVERS
LE PARCOURS DE CHEIKH MODOU KARA (1999-2004)

EN ANALYSANT LE CAS D'UN MARABOUT CONFRONTÉ À « L'EFFRITEMENT DU “NDIGËL” ÉLECTORAL » LORS DES ÉLECTIONS DE 2000, CET ARTICLE S'INTERROGE SUR LA THÈSE D'UNE LAÏCISATION DU CHAMP POLITIQUE AU SÉNÉGAL. LE REFUS DES « NDIGËL » EST LE SIGNE D'UN ENCHEVÊTEMENT ACCRU DU RELIGIEUX ET DU POLITIQUE DANS LES IMAGINAIRES D'UNE PARTIE DE LA JEUNESSE. L'INTRUSION DE MODOU KARA DANS LA COMPÉTITION POLITIQUE TRADUIT À LA FOIS UNE MUTATION DES JEUNES URBAINS EN « CITOYENS-“TAALIBE” » ET LES RECOMPOSITIONS INTERNES À LA CONFRÉRIE MOURIDE.

Cheikh Modou Kara Mbacké Noreyni, descendant du fondateur de la *Mouridiya* par son grand-père¹, représente l'archétype de la nouvelle et très dynamique génération de « marabouts mondains² ». Il est l'un des *doomu soxna*³ du Sénégal le plus en vogue actuellement, jouissant auprès de toute une frange de la jeunesse d'une popularité d'une rare intensité, qui semble n'avoir d'égale que la piètre considération de ses détracteurs à son égard. Cette réussite et la controverse qu'elle suscite sont d'autant plus saisissantes que, le 31 décembre 1999, il avait essuyé le désaveu public de ses propres *taalibe*⁴,

1. Cheikh Modou Kara Mbacké Noreyni est le petit-fils de Mame Thierno Birahim Fati Mbacké, lui-même frère cadet de Cheikh Ahmadou Bamba, père fondateur de la confrérie mouride. Lire, à ce sujet, O. Cissé, *Mame Thierno Birahim (1862-1943), frère et disciple de Cheikh Ahmadou Bamba*, Paris, L'Harmattan, 2001.

2. A. Diaw, M.-C. Diop et M. Diouf, « Le baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal », *Politique africaine*, n° 78, juin 2000, p. 167.

3. Terme en vogue pour parler des petits-fils des grands marabouts de la fin du XIX^e siècle.

4. Le *taalibe* est le disciple d'un guide spirituel, le *Seriñ*. Il lui fait allégeance à travers le *njèbèlu*.

et beaucoup avaient alors pensé que cela mettrait un terme définitif à sa carrière. Chaque année à cette date, Cheikh Modou Kara organise en effet, pour ses milliers de jeunes disciples, une cérémonie à la croisée du prêche religieux et du discours politique, dans un grand stade de la capitale. Au cours du « show » de 1999, Kara avait pensé formuler officiellement son *ndigël*⁵ électoral en faveur du président sortant pour les élections de février 2000. À cette occasion, il avait invité Ousmane Tanor Dieng, secrétaire général du Parti socialiste (PS) et directeur de campagne du président Abdou Diouf. C'était compter sans les broncas de ses *baay-darou*⁶ qui grondèrent à chaque mention des politiciens au pouvoir. Dans la confusion et le brouhaha, Kara avait lâché à ses disciples : « J'ai bien dit Abdou Diouf, criez si cela vous chante. J'ai bien dit Abdou⁷ ! » Rien n'y fit, sifflets et huées avaient persisté, et Ousmane Tanor Dieng, humilié, avait dû quitter le stade ; le *ndigël* ne passait pas !

Une salve d'articles s'en était alors suivie dans la presse, soulignant combien la société sénégalaise s'était transformée à la veille de l'élection présidentielle du nouveau millénaire. L'hebdomadaire *Nouvel Horizon* titrait en première page : « Kara-Tanor : le ndiguel avorté ». Pour le journaliste, ce camouflet du « 31 décembre [symbolisait] l'éclosion de trois lignes de fracture : rupture entre le religieux et le politique, rupture entre la jeunesse et l'ordre politique et social établi, rupture entre talibés et marabouts⁸ ». Se focaliser sur le cas de Kara était d'autant plus opportun que, quelques jours auparavant, le jeune Talla Sylla, *taalibe* notoire de Kara, meneur des émeutes universitaires postélectorales de 1988 reconverti en leader politique du parti Jéf Jël, avait effectué une sortie remarquée dans la presse, en affirmant qu'il n'accorderait aucun crédit à une quelconque consigne électorale. Dorénavant, selon lui, « le *ndigël* [avait] un domaine de définition⁹ », à savoir le spirituel, et devenait donc inopérant dans la sphère du politique. L'« effritement du *ndigël* » électoral a alors été décrit par maints observateurs comme une causalité essentielle de l'alternance démocratique¹⁰. Fatou Diop pense même que « l'alternance s'explique certes par le soutien apporté à Wade par les autres partis d'opposition, c'est-à-dire un nouveau contexte politique, mais plus fondamentalement parce que les consignes de vote [comprendons, les *ndigël* électoraux] ne sont plus respectées¹¹ ».

Les *taalibe* se seraient transformés en de véritables citoyens « enfin capables » de différencier politique et religieux, et enclins à ne plus vouloir confondre ces deux domaines, épris désormais d'une forme de « démocratisation laïcisante ». Cette évolution ébranlerait l'architecture même du « contrat social sénégalais¹² ». Déjà, au milieu des années 1990, D. Cruise O'Brien remarquait que les jeunes urbains « rejettent les confréries musulmanes pour leurs compromissions politiques... [et] ne paraissent pas pour le moment montrer le moindre intérêt pour une rénovation de l'islam comme moyen de sortir de cette impasse : leur

souhait est plutôt de tenir les hommes de religion à l'écart de la politique¹³ ». Les émeutes populaires de Touba – « capitale » des mourides – en 1997, au cours desquelles les marchands s'étaient violemment opposés aux nouvelles taxes énoncées sous forme de *ndigël* par le khalife général des mourides, ont également été perçues par certains comme une illustration de cette « émancipation politique des populations » vis-à-vis des instances et des instructions maraboutiques. Pour L. J. Beck, ces événements confirment « un glissement fondamental de la nature de l'autorité politique et de la responsabilité [*accountability*]¹⁴ » dans les imaginaires politiques des disciples, dont la conséquence serait que désormais « l'autorité des marabouts est restreinte aux domaines de la religion et des mœurs, laissant à leurs disciples la liberté de faire leurs propres choix politiques¹⁵ ». Les élections présidentielles de 2000 auraient parachevé cette mutation des rapports de domination socio-politico-religieux enclenchée depuis une dizaine d'années. Ce nouveau contexte a fait dire à certains, peut-être dans un élan (un espoir ?) laïciste postalternance, que « dorénavant [le rôle des organisations religieuses serait] cantonné aux domaines socio-religieux¹⁶ » et que, « pour l'élection présidentielle de février-mars 2000, une bonne partie du peuple sénégalais [semblait] avoir rompu avec la vision obscurantiste qui concevait le pouvoir politique comme une affaire des dieux,

5. Ordre-conseil que le marabout donne au *taalibe*. Avec l'instauration du suffrage universel, le *ndigël* s'est étendu aux consignes de vote : c'est ce qu'on appelle le *ndigël* électoral.

6. Dénomination des *taalibe* de Cheikh Modou Kara.

7. Voir M. Sarr, « Les disciples font front contre le *ndigël* », *Wal Fadji*, n° 2342, 3 janvier 1999.

8. Voir A. Diongue, « Fractures », *Nouvel Horizon*, n° 203, 7 janvier 2000.

9. Voir « Entretien avec Talla Sylla : "Je suis ni 6, ni 9, mais 4" », *Le Matin*, 1^{er} décembre 1999.

10. A. Diaw, M.-C. Diop et M. Diouf, « Le baobab a été déraciné... », art. cit., p. 167.

11. F. Diop, *Comportements électoraux et déterminants : l'exemple de la religion dans les élections présidentielles de février-mars 2000*, Dakar, Séminaire national sur les élections présidentielles de 2000 au Sénégal, Codesria, juillet 2000, p. 8.

12. D. Cruise O'Brien, « Les négociations du contrat social sénégalais », in D. Cruise O'Brien, M.-C. Diop et M. Diouf, *La Construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002, p. 83-93. Le contrat social sénégalais repose sur une relation triptyque entre les politiciens au pouvoir, les marabouts et la population *taalibe*. En échange de biens et services de l'État, les marabouts énoncent des *ndigël* électoraux orientant le vote de leurs *taalibe*, qui, en échange, reçoivent les bienfaits spirituels et matériels de leur part.

13. D. Cruise O'Brien, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique africaine*, n° 45, mars 1992, p. 18.

14. L. J. Beck « Reining in the marabout ? Democratization and local governance in Senegal », *African Affairs*, vol. 100, n° 401, octobre 2001, p. 603.

15. L. J. Beck, « The marabouts' authority is restricted to issues of religion and social mores, leaving their disciples at liberty to make their own political choices », *ibid.*, p. 613.

16. F. Samson, « La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise », *Afrique contemporaine*, n° 194, 2^e trimestre 2000, p. 11.

et dès lors, le pouvoir spirituel n'avait plus à interférer dans ses rapports avec ce même pouvoir politique... [ainsi] le pouvoir religieux est poliment mais fermement invité à se cantonner à la vie religieuse, à la spiritualité¹⁷ ». Kara l'aurait appris à ses dépens en ce mois de décembre 1999, payant le prix fort de son soutien indéfectible à Abdou Diouf¹⁸.

Pourtant, quatre ans après, « le marabout des jeunes » va faire mentir tous ceux qui ont vu dans cette alternance le signe d'une laïcisation croissante de l'espace public, en s'invitant de nouveau sur le devant de la scène politique. La une des journaux du 20 février 2004 résonne comme un coup de tonnerre dans le monde politique sénégalais, incitant à relativiser cette théorie de la laïcisation : « Serigne Modou Kara investit l'arène politique : le Parti de la vérité pour le développement est né¹⁹. » La Constitution sénégalaise interdit pourtant la création d'un parti politique sur une base religieuse. La naissance du Parti de la vérité pour le développement (PVD) – ou « Hizbul Hakh » – relança ainsi le débat sur le rapport entre politique et religion au Sénégal, débat que la persistance des revendications de réformes du code de la famille²⁰ et le favoritisme supposé du président Abdoulaye Wade à l'égard de la confrérie mouride avaient continué à nourrir²¹.

Ainsi, après avoir été humilié par ses *taalibe*, Kara est pourtant à la tête d'un mouvement de masse, le Mouvement mondial pour l'unicité de Dieu (MMUD), revendiquant 500 000 *taalibe* – bien qu'il semble falloir diviser au moins par cinq cette estimation²² –, et d'un parti, le PVD, qui se lance dans la compétition politique. Cette chronologie invite à questionner les conclusions tirées au lendemain de l'alternance : la laïcisation du politique et du religieux annoncée par certains observateurs ne semble pas au rendez-vous. Les organisations religieuses ne paraissent pas se contenter de leur rôle dans l'administration des biens de salut. Certains hommes de Dieu sont de plus en plus actifs en politique et sont suivis dans leur engagement par une jeunesse en quête de nouveaux rapports sociopolitiques, d'une subjectivité et d'une citoyenneté renouvelées. La laïcisation annoncée après les élections est donc loin d'être généralisable à l'ensemble de la société. L'évolution des imaginaires politiques de toute une frange de la jeunesse semble, au contraire, tendre vers une imbrication toujours plus accrue du religieux et du politique. Cet enchevêtrement serait issu de dynamiques de changement préalables au *sopi* et d'une portée bien plus importante que la simple valse des politiciens au palais présidentiel (et au Building administratif) à laquelle semble se résumer le *sopi*. Cet article émet l'hypothèse que le refus des *taalibe* de suivre les *ndigël* électoraux lors des élections de février-mars 2000, preuve de leur autonomisation politique, serait l'expression paradoxale, pour une jeunesse urbaine religieusement embrigadée, de l'intrication du religieux et du politique plutôt que le signe

de leur distanciation. Ces mutations seraient à l'origine de la formation de nouveaux modes de subjectivation politique pour tout un pan de la jeunesse investi dans « la quête individuelle d'une nouvelle "subjectivité"²³ » et dans la fabrication d'une éthique citoyenne réappropriée à travers l'économie morale du mouridisme, elle-même en pleine mutation.

La conférence de presse de Cheikh Modou Kara à la création de son nouveau parti en juin 2004 et l'écho qu'elle a suscité dans les médias sénégalais confirment l'entrée réussie du marabout sur la scène politique. La récente profession de foi du parti, « le manifeste du 28 octobre²⁴ », illustre parfaitement la volonté de Kara d'apparaître sous les traits du renouveau, de se présenter en héros, porteur de méthodes neuves, pour faire advenir une société alternative. Son ambition officielle est de développer un nouveau citoyen à travers des modes d'action et des référents inédits. Ainsi, la crise du *ndigël* électoral serait moins une crise de confiance des *taalibe* envers les religieux du fait de leur implication dans la politique, que l'expression d'une crise entre les jeunes et les politiciens, voire une crise du politique. Par leur autonomisation politique, les *taalibe* de Cheikh Modou Kara et d'autres marabouts se sont bien transformés en citoyens ; ne seraient-ils pas cependant devenus avant tout des citoyens-*taalibe*, à l'instar de Wade que certains tiennent pour un président-*taalibe* ? Dans cette

17. M. Mbodji, « Le Sénégal entre ruptures et mutations. Citoyenneté en construction », in M.-C. Diop (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, p. 595.

18. Malgré « la claque » de ses *taalibe* en décembre 1999, Kara a réitéré son soutien au président sortant à la veille du second tour en mars, provoquant cette fois de vives contestations des dignitaires mourides.

19. Voir M. Fall, « Serigne Modou Kara investit l'arène politique : le Parti de la vérité pour le développement est né », *Sud Quotidien*, 20 février 2004.

20. Voir M. Brossier, *Les Débats sur la réforme du code de la famille au Sénégal. La redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation*, mémoire de DEA, université Paris-I Panthéon-Sorbonne, 2004, et son article dans ce dossier.

21. Le comportement de Wade en tant que *taalibe* ostentatoire de *Seriñ* Saliou, le khalife général de la *Mouridiya*, est parfois considéré incompatible avec sa fonction de « président de tous les Sénégalais ».

22. L'effectif réel du mouvement reste une inconnue. Un membre du bureau exécutif du MMUD affirme : « Aujourd'hui, si on utilise des méthodes scientifiques, on va dire que le Diwaan a 400 000/500 000 membres inscrits et répertoriés, etc., mais ça peut être le triple [...], on ne peut même pas l'évaluer scientifiquement. » Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, avril 2004.

23. R. Banégas et R. Marshall-Fratani, « Modes de régulation politique et reconfiguration des espaces publics », in J. Damon et J.-O. Igué (dir.), *L'Afrique de l'Ouest dans la compétition mondiale*, Paris, Karthala, Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest, OCDE, 2003, p. 184.

24. Voir B. Sow, « Comment Serigne Modou Kara compte conquérir le pouvoir », *Le Populaire*, n° 1489, 29 octobre 2004 ; H. Sokomo, « Modou Kara prône un régime parlementaire de type nouveau », *L'Actuel*, n° 898, 29 décembre 2004.

contribution, nous essaierons de montrer que Kara et ses partisans tentent de coproduire de véritables espaces de souveraineté alternatifs ou parallèles à l'État, où se crée, à travers la réinvention du mouridisme, une nouvelle société par « glissements décisifs... dans l'économie morale du pouvoir et les imaginaires politiques. Glissements qui se manifestent dans les relations gouvernants/gouvernés et qui témoignent [...] d'une évolution importante des fondements de la gouvernementalité²⁵ ».

LE PARADOXE DE LA DÉSŒBÉISSANCE AUX « NDIGËL »

ÉLECTORAUX

Les différentes dynamiques de changement qui traversent actuellement la société sénégalaise combinent autonomisation politique des citoyens vis-à-vis du domaine religieux et de leur guide spirituel, et intensification de la matrice religieuse comme norme et référent sociaux. La question des *ndigël* électoraux est à ce titre exemplaire, puisque ces derniers constituent le point d'achoppement de ces différentes évolutions. La question n'est pas de discuter du suivi des *ndigël* électoraux par les *taalibe*, mais d'en réévaluer la signification.

La collusion du pouvoir politique et de la confrérie mouride est une matrice fondamentale de la « success story²⁶ » de la construction de l'État sénégalais depuis l'époque coloniale. Léopold Sédar Senghor et *Seriñ* Fallou, khalife général des mourides de 1945 à 1968, cultivèrent une relation privilégiée dont ils se servirent pour affermir leur pouvoir respectif : le premier à la tête de l'État, le second à travers la place incontournable que va prendre le mouridisme dans l'univers religieux du Sénégal, entre autres grâce à l'inauguration de la mosquée de Touba en 1963. Cet échange de bons procédés entre le PS et l'autorité religieuse de Touba va même par la suite s'accroître et explicitement se politiser durant les mandats d'Abdou Diouf. En effet, les appels lancés en 1983 et 1988 par *Seriñ* Abdoul Ahad Mbacké, successeur de *Seriñ* Fallou, à voter Diouf et PS pour les élections présidentielles et législatives ont fortement marqué les esprits. Ces appels, considérés comme déterminants dans les victoires électorales du dauphin de Senghor, ont ainsi perpétué la relation historique entre l'État et la « capitale » des mourides, faisant du « clergé » de Touba des « faiseurs de rois ». Toutefois, depuis l'accession de *Seriñ* Saliou au khalifat général de la *Mouridiya* en 1990 et sa décision de ne plus intervenir dans la sphère temporelle, la donne clientéliste s'est modifiée. Cette décision a constitué une « petite révolution », bouleversant la relation entre l'État et la confrérie mouride, stimulant la compétition au sein de celle-ci et reconfigurant même les modes de détermination politique des *taalibe* mourides. Dès lors, l'impartialité nouvelle du khalife dans la compétition électorale a eu comme

double conséquence de lui conférer une image d'autorité morale se situant au-dessus de la mêlée et d'offrir aux marabouts subalternes, comme Cheikh Modou Kara, la possibilité de formuler leurs propres *ndigël* électoraux et d'en négocier (*waxale*) le « prix » avec les politiques. Plutôt que parler de l'effritement du *ndigël*, il s'agit, dans un premier temps, de son éparpillement. En effet, c'est plus la multiplication des mots d'ordre électoraux qui serait responsable de leur affaiblissement qu'une irrémédiable prise de distance des *taalibe* envers leur marabout. La remarque de S. Gellar selon laquelle « la taille croissante des grandes familles de marabouts a pour effet de créer plus de compétition pour le pouvoir et le rang au sein des confréries ; dans le même temps, ce phénomène aiguise l'appétit des jeunes marabouts pour accéder aux ressources de l'État, les rendant plus directement actifs dans la lutte politique²⁷ » se confirme donc aujourd'hui.

M. Diouf, M.-C. Diop et A. Diaw rappellent justement que « la tendance à l'affaiblissement du *ndigël* est une des données de structure du Sénégal sous Abdou Diouf²⁸ ». Si les consignes électorales participent pleinement au système clientéliste, constituant même l'ossature du « contrat social sénégalais », elles ne sont pas uniquement tributaires des relations entre les marabouts et les hommes politiques. Les *ndigël* dépendent aussi d'autres facteurs, comme la nature des relations marabouts-*taalibe* et les imaginaires politiques en vigueur.

À ce sujet, l'étude réalisée en 1999 par le Gercop²⁹ illustre bien la complexité de ces imaginaires. Elle porte sur « la perception par les citoyens/disciples de l'articulation des champs religieux et politique » des populations de Thiès et de Diourbel. La particularité de cette enquête est de couvrir des zones intégrant les « capitales religieuses » des deux plus importantes confréries du Sénégal (Touba pour les mourides et Tivaouane pour les tidjanés) et donc de concerner, *a priori*, une population particulièrement sensible au fait religieux : 58,8 % de

25. R. Banégas et R. Marshall-Fratani, « Modes de régulation politique... », art. cit., p. 180.

26. D. Cruise O'Brien, M.-C. Diop et M. Diouf, *La Construction de l'État au Sénégal*, op. cit., p. 9.

27. S. Gellar, *Le Climat politique et la volonté de réforme politique et économique au Sénégal*, Dakar, Usaid-Sénégal, 1997, miméo.

28. A. Diaw, M.-C. Diop et M. Diouf, « Le baobab a été déraciné... », art. cit., p. 168.

29. Groupe d'études et de recherches constitutionnelles et politiques (Gercop), *Étude sur le comportement électoral dans les régions de Thiès et Diourbel*, Saint-Louis, université Gaston-Berger, département de sciences juridiques et politiques, mai 1999. L'échantillon est constitué ainsi : 2 900 personnes ont été interrogées dans la région de Thiès (dont 1 508 femmes) et 1 977 (dont 930 femmes) dans la région de Diourbel (respectant ainsi la proportion de rapport de sexe de la population de ces régions) ; tous les interviewés remplissaient les conditions de participation aux élections de 1993 et de 1996.

l'échantillon est convaincu « qu'il n'y a pas de séparation entre la sphère du politique et la sphère du religieux », et 45,7 % pense que l'immixtion du religieux dans la politique se justifie. En même temps, 55 % des sondés disent ne pas tenir compte des consignes de vote des chefs religieux et 79,3 % affirment ne pas être « sensibles à la confrérie du candidat lors de leur vote ». Alors que la majorité des personnes interrogées reconnaît l'interdépendance entre ces deux domaines, elle ne s'y sent pas soumise lors de l'acte électoral. Le résultat le plus intéressant concerne les définitions de ce qui est perçu comme une articulation entre religion et politique. La réponse la plus fréquente, à 58 %, est la consultation des chefs religieux par les différents leaders politiques, c'est-à-dire que l'on a plutôt affaire à un mouvement du politique vers le religieux que l'inverse. Il est significatif, pour notre hypothèse, que l'articulation entre religion et politique soit considérée comme principalement le fait des politiciens et non des religieux. D'ailleurs, seuls 22,4 % d'entre eux, soit une minorité de l'échantillon, considèrent le *ndigël* électoral comme une intrusion du religieux dans le politique. Dès lors, le refus des consignes de vote en 2000 peut-il véritablement être assimilé à une distanciation plus grande entre religieux et politique ? Les initiateurs de l'enquête soulignent cette ambivalence des résultats et sont prudents dans leurs conclusions : « les jeunes [ont] tendance à s'émanciper des considérations religieuses dans le domaine électoral. À notre avis, ce constat ne signifie peut-être pas que les jeunes deviennent moins religieux mais qu'ils parviennent à prendre du recul vis-à-vis des relations entre la religion et la politique. Ils parlent même d'une certaine rationalisation des choix politiques³⁰ » des *taalibe*.

Il ne faudrait pas en conclure que cette tendance implique une évacuation du fait religieux dans la détermination politique. Cette constitution d'un certain libre arbitre se traduirait paradoxalement par une réorientation politique en faveur du marabout. En réalité, cela dépendrait pour beaucoup des propositions de ce dernier, de la perception du *taalibe* de sa relation avec lui et du contexte. Babaly Sall, du Gercop, souligne en outre que « de jour en jour, l'on observe des faits tendant à établir l'avènement d'une nouvelle génération de guides qui revendiquent de plus en plus une légitimité politique³¹ ». Il existe également une tendance actuelle chez certains jeunes à vouloir les suivre. D'ailleurs, les enquêteurs partagent notre prudence quant au sens à donner à ce refus des *ndigël* et se demandent si la jeunesse, en prenant ses distances vis-à-vis du pouvoir, s'éloigne, de la même façon, de la religion : « Notre hypothèse est que non. Bien au contraire, les incertitudes liées à la crise économique et sociale qui frappe de plein fouet la frange la plus jeune ont suscité un engouement pour le religieux³² » susceptible d'avoir des repercussions sous diverses formes d'expression politique.

**L'ENCHEVÊTREMENT DU RELIGIEUX ET DU POLITIQUE DANS
LES IMAGINAIRES POLITIQUES**

L'enrayement du *ndigël* lors des élections de février-mars 2000 se comprend à condition de noter que les conseils-ordres refusés étaient ceux appelant à maintenir l'ancien système en place. Or, si ce dernier consacrait une forte interdépendance entre religieux et politiques, il maintenait avant tout un ordre où chaque protagoniste, hommes de Dieu et politiciens, occupait une place bien définie et circonscrite, sans confusion des rôles. Le refus du *ndigël* énoncé par Kara est une réaction contre le système sclérosé Diouf-PS, non un rejet de son implication dans l'arène politique; les enquêtes qualitatives sont sans équivoque sur ce point.

Cependant, il pourrait être objecté que si les conseils-ordres respectés sont ceux en concordance avec les aspirations préalables des *taalibe*, la notion même du *ndigël* ne fait plus sens. Or, à force d'exagérer l'efficacité de celui-ci, on est poussé à en avoir une lecture « fondamentaliste », vision qui est alors elle-même à l'origine de l'impression d'une transformation sociopolitique du *ndigël*. Cheikh Guèye relativise ainsi cette objection : « La portée de ce qu'on a appelé avec beaucoup de tintamarre le *ndigël* a toujours été exagérée par les analystes politiques... 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-disciple³³. » D. Cruise O'Brien, quant à lui, a depuis longtemps démontré que, « quoi qu'il en soit, les disciples ou *taalibe* n'ont jamais cessé de penser par eux-mêmes, ni d'agir en fonction de leur propre intérêt. Suivant un calcul implicite, jamais avoué, les chefs religieux offraient la meilleure défense de leurs intérêts matériels³⁴ ». Dès lors, sans exagérer l'intensité des transformations dont certains signalent (à tort ou à raison) l'historicité, on peut dire que si le refus des *ndigël* électoraux en 2000 confirme bien l'effectivité d'un processus d'autonomisation politique des *taalibe* vis-à-vis de leur marabout, ce processus ne débouche pas forcément sur un mépris des *ndigël*, ni même sur leur « inefficience », et encore moins sur l'éviction de toute préoccupation religieuse dans les choix politiques des citoyens-*taalibe*.

30. *Ibid.*, p. 43 et p. 87.

31. *Ibid.*, p. 87.

32. *Ibid.*, p. 71.

33. C. Guèye, *Touba. La capitale des mourides*, Paris, Dakar, Karthala, IRD, Enda, 2002, p. 280.

34. D. Cruise O'Brien, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve... », art. cit., p. 12.

L'enjeu politique des élections a détourné notre attention de la dynamique de changement la plus fondamentale : la volonté de certains jeunes d'apprécier par eux-mêmes les droits et devoirs de chacun dans la gestion de la cité. Les *ndigël* rejetés ont été l'expression de « mutations sociologiques profondes de la société, qui n'ont été perçues ni par le pouvoir, ni par les marabouts grands électeurs qui n'ont pas vu la transmutation... du *taalibe* en citoyen. Cette prise en charge par lui-même de son propre choix est sans aucun doute l'innovation sociale la plus importante que l'alternance, en focalisant l'attention de tous sur le politique, ne permet pas d'évaluer à sa juste valeur³⁵ ». Derrière ce refus, c'est la « division du travail » entre politiques et marabouts qui est remise en question. Dans les imaginaires de la réussite, les politiciens sont depuis peu concurrencés par les « marabouts mondains » et perçus par la population comme des « mangeurs du gâteau national », déconnectés des préoccupations populaires, alors que les marabouts représentent aux yeux de certains ceux qui sont les plus à même d'œuvrer pour leur intérêt. On retrouve ici le calcul implicite des *taalibe* énoncé par D. Cruise O'Brien, à la différence que ce calcul n'a jamais été aussi explicite. Lors des élections de 2000, les jeunes s'exprimèrent amplement, sans plus se donner la peine de théâtraliser leur déférence envers leurs marabouts, contribuant ainsi à « forger une conscience citoyenne, en disloquant symboliquement des relations de subordination ou encore des frontières socialement entretenues entre le privé et le public³⁶ ». Ce phénomène est porté par « une banalisation du dire... expression même de l'indocilité, en tant que celle-ci ouvre une nouvelle séquence sociale. En effet, au-delà de l'apparence, il y a une remise en cause symbolique de la société, dans ce qui fait ses valeurs et ses fondements, non pas pour les rejeter mais pour se les approprier en en refaisant l'interprétation, en en redéfinissant le sens³⁷ ».

C'est exactement le cas du rejet du *ndigël* électoral infligé à Kara par ses *taalibe* : ce n'est pas l'immixtion du religieux dans le politique qui a été contestée, mais le fait de n'être que des « marionnettes manipulées » de ce mécanisme de gestion du pouvoir bien spécifique au Sénégal. Ils veulent eux-mêmes être responsables et partie prenante de cet enchevêtrement. Ainsi se profile, en réalité, le souhait de ces mêmes *taalibe* de voir leur marabout endosser des responsabilités à la hauteur de leur dévotion, c'est-à-dire dans tous les domaines. Leur suffrage n'est plus une monnaie d'échange, mais constitue désormais une véritable responsabilité personnelle, influant sur leur avenir dont ils comptent bien être les principaux artisans.

La « maturité politique », l'aspiration démocratique et surtout l'exaspération envers le régime précédent ont poussé ces jeunes à ne plus soutenir des politiciens qu'ils n'auraient pas choisis, même sur injonction de leur marabout. Dès lors, si ce dernier désire s'exprimer dans le champ politique, il n'a qu'à

revêtir sa tenue d'homme politique et prendre ses responsabilités de leader d'opinion spirituel et temporel. Tenant leur *Seriñ* pour un citoyen à part entière, les *taalibe*-militants en appellent à la logique démocratique pour légitimer la participation de leur guide dans la sphère du politique³⁸. Celui-ci passe d'une image de marabout à celle d'un réel dirigeant, comme le confirme un des responsables de la gestion des cellules et de la mobilisation des militants du Diwaan³⁹ : « [Cheikh Modou Kara] aimait à rappeler souvent que : "Je n'étais pas un marabout, mais j'étais un leader." Parce que quand on voit son look, effectivement, un marabout ne s'habille pas comme lui, mais un marabout ne parle pas comme lui... Il est donc en train de créer une nouvelle ligne de conduite et petit à petit les Sénégalais commencent à comprendre⁴⁰... »

La confusion des genres est volontairement entretenue par Kara ; la distinction entre le marabout et le leader d'opinion s'estompe petit à petit. Dans l'entendement du concept d'effritement du *ndigël*, on a eu tendance à ne retenir que la fin de la malléabilité politique des *taalibe*, en négligeant le pendant de cette démarche subjectivante : la volonté des disciples de voir leur marabout s'engager en politique, qu'ils tiennent comme le plus à même de défendre leurs intérêts et ainsi de rendre concret, ici-bas, leur choix maraboutique.

L'enchaînement chronologique de Cheikh Modou Kara, du *ndigël* avorté à la création du PVD, n'est donc pas si fortuit que cela. Perdant la main sur l'orientation politique de ses *taalibe* par le biais du *ndigël*, Kara n'a plus qu'à se lancer lui-même dans la compétition. Or, plus il s'investit dans les débats concernant la chose publique, plus il devient aux yeux de ses disciples une alternative crédible aux politiciens et récupère même sous sa coupe les jeunes déçus du *sopi*. Comme l'avait justement pressenti C. Guèye, « les élections de

35. A. Diaw, M.-C. Diop et M. Diouf, « Le baobab a été déraciné... », art. cit., p. 170.

36. A. Diaw, « Les intellectuels entre mémoire nationaliste et représentations de la modernité », in M.-C. Diop (dir.), *Le Sénégal contemporain*, op. cit., p. 566.

37. *Ibid.*

38. Voir l'entretien d'Abdou Sambou, directeur du lycée Maurice-Delafosse à Dakar et membre du PVD, particulièrement illustratif de cette position : P. S. Thiam, « Parti de la vérité pour le développement : "Modou Kara n'est pas un marabout, c'est un citoyen" », *Le Messenger*, 21-22 février 2004. Son discours montre que ce n'est pas en tant que marabout que Kara s'engage en politique mais en tant que citoyen : « Les gens pensent que Serigne Modou Kara Mbacké est un marabout. Lui-même ne se définit pas comme tel. C'est un citoyen charismatique et il draine beaucoup de monde. »

39. Le Diwaan est le nom que s'est donné le MMUD. Cela fait référence à une organisation diffuse, transcendant les autres regroupements ou appartenances, dont la réalité est aussi bien temporelle que spirituelle.

40. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, avril 2004.

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 raffermi. 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 promouvoir⁴¹. De par sa nouvelle position de leader politique, Kara serait-il pour ces si nombreux jeunes Sénégalais déçus du *sopi*, à la fois ce nouveau héros et le promoteur des « valeurs morales religieuses à la base de la recomposition politique » dont parle C. Guèye ?

L'effritement du *ndigël* consacre donc, selon nous, une réelle crise de confiance envers les politiques et non envers les marabouts. D'ailleurs, ces derniers ont su rebondir et acquérir une nouvelle position dans le champ sociopolitique. « C'est comme si subitement, la classe maraboutique a pris conscience que le fait d'être cantonnée dans une position de rente la confinait dans un second rôle alors qu'elle peut prétendre à plus, un repartage du pouvoir, ou au pouvoir tout court⁴². » Finalement, derrière ce camouflet du 31 décembre 1999 et la sortie d'Ousmane Tanor Dieng par la petite porte, Kara a « gagné » son ticket d'entrée dans l'arène politique.

« LE "DIWAAN" EST UN ÉTAT⁴³ »

La confrérie mouride est communément perçue comme une unité, un tout homogène. Or, la compétition en son sein est au moins aussi forte que la volonté des khalifats qui la composent d'apparaître les plus soudés possible et de masquer les tensions et les différends internes. La création en 1995 du MMUD est une de ces entreprises des marabouts secondaires dans la hiérarchie lignagère d'Ahmadou Bamba qui aspirent à gagner en autonomie et en pouvoir au sein de la confrérie par leur immixtion dans la sphère politique et l'accroissement du nombre de leurs *taalibe* ; comme l'ont souligné D. Cruise O'Brien et M. Diouf, « les jeunes marabouts issus des branches cadettes des familles confrériques sont contraints de s'engager publiquement et directement dans le champ politique⁴⁴ ».

À cette fin, Cheikh Modou Kara s'est attaché à une catégorie sociale délaissée, mais en augmentation constante : la jeunesse dépourvue des milieux urbains, c'est-à-dire « la grande majorité de la population juvénile, les laissés-pour-compte du système scolaire, chômeurs, mendiants, vendeurs à la sauvette, apprentis du secteur informel⁴⁵ ». Qualifiée de « jeunesse malsaine⁴⁶ » et continuellement réprimée par le gouvernement, une bonne partie de cette

population voit en Kara son sauveur, comme le confie Alyoune K., un *baay-darou* convaincu d'une trentaine d'années :

« Mais tu sais, *Seriñ* Touba a mis pour chaque génération des représentants. *Seriñ* Aminta Fall⁴⁷, c'est pour les vieux [...]. Mais le marabout des jeunes a dit, de 36 ans à 77 ans, ils pouvaient aller directement à *Seriñ* Saliou. Mais de 7 à 36 ans, il faut passer par lui [*Seriñ* Modou Kara]... [...], je suis membre du MMUD. Dans le MMUD, il y a la section *diwaan* et la section *mouridiamal*. Mouridiamal, c'est les sacrifiés, tu vois, qui, si le *Seriñ* dit ceci, ils exécutent sans murmure... Mais c'est *Seriñ* Modou Kara qui nous protège. Parce que *Seriñ* Touba, il nous a libérés, c'est notre bénéfice, à tout le monde, à tout être humain, oui, tu as ta part du gâteau⁴⁸. »

Le MMUD fait sienne une phrase de Cheikh Ahmadou Bamba insistant sur le rôle de refuge et la capacité rédemptrice de Kara, comme l'annonce un responsable de la mobilisation du Diwaan :

« Le premier combat du Mouvement mondial pour l'unicité de Dieu, c'est de faire de la récupération au niveau de ces jeunes. Pourquoi ? Parce que par rapport à la situation économique dans laquelle se trouve ce pays, la plupart des jeunes ne travaillent pas, donc ils sont voués à la délinquance, à la drogue, au banditisme, au vagabondage, etc. Le président fondateur, à partir de ce moment, leur a tendu la main pour essayer de les récupérer. Donc la première source du mouvement, ce sont les jeunes désœuvrés, les jeunes qui n'ont plus de foyer [...], il les récupère pour leur inculquer une éducation religieuse, une philosophie, pour que demain ces jeunes puissent se rendre compte qu'ils sont une partie intégrale de la société et qu'ils doivent se battre pour apporter une modeste contribution au développement de ce pays... on n'écarte personne, on n'exclut personne, parce qu'il [*Seriñ* Touba] a dit que "Dieu lui a donné l'ordre de proclamer que quiconque veut un asile et un recours, et quiconque veut le bonheur ici-bas et dans l'au-delà doit se réfugier auprès de lui"⁴⁹. »

41. C. Guèye, *Touba...*, op. cit., p. 283.

42. A. Ndiaye, « La tentation du pouvoir politique », *Nouvel Horizon*, n° 151, 8 janvier 1999.

43. Déclaration de Cheikh Modou Kara, le 18 mars 2002, au lycée Maurice-Delafosse, devant plusieurs milliers de ses militants réunis pour tourner le clip de son œuvre musicale, *La Mélodie divine*, devenue, entre-temps, l'hymne du PVD. Voir S. N. Sall, « Le Diwaan est un État », *Le Populaire*, n° 704, 18 mars 2002.

44. D. Cruise O'Brien, « La réussite du contrat social sénégalais », in M.-C. Diop et M. Diouf, *La Construction de l'État au Sénégal...*, op. cit., p. 12.

45. M. Diouf, « Les jeunes Dakarois dans le champ politique », *ibid.*, p. 159.

46. Accusation d'Abdou Diouf à l'encontre des jeunes suite aux émeutes de 1988.

47. *Seriñ* Aminta Fall est le khalife général des *baay-fall*.

48. Entretien, Dakar, mai 2002.

49. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, mars 2004.

Compte tenu de la perception de la marginalité sociale au Sénégal, on comprend que Cheikh Modou Kara et ses *taalibe* ne bénéficient pas d'une image positive, même au sein de la *Mouridiya*. Les membres du Diwaan sont en effet communément accusés de tous les maux : hypocrites en religion, voleurs, drogués, *say-say* (petits délinquants)... De plus, les visites régulières de Kara à la prison de Rebeuss, où il aime rappeler que tous les prisonniers sont ses *taalibe*, sont loin d'être du goût de tous, et c'est ce qui fait justement de lui un marabout unique, comme l'explique un de ses « lieutenants » : « Il est le seul homme religieux du pays à visiter les prisons pour rencontrer, discuter avec ceux qu'on pourrait appeler les marginaux de la société⁵⁰. »

Toutefois, à partir des années 2000, Kara adopte une nouvelle stratégie afin que le MMUD apparaisse comme un mouvement orthodoxe et « politiquement correct ». À cet effet, il a pris ses distances avec les plus marginaux de ses fidèles, comme les fameux *kokadi*, « les *baay-fall* en noir et rouge », ses premiers compagnons de route au début des années 1980. À la fin des années 1990, il a ordonné par *ndigël* à ses disciples de se couper les cheveux, de s'habiller correctement, de cesser leurs escroqueries et de s'adonner au travail pour le développement du mouvement dans un esprit nationaliste.

« Est-ce que tu sais pourquoi *Seriñ* Modou Kara a donné le *ndigël* de se couper les cheveux et de ne plus se soucier des apparences vestimentaires ?

– C'est pour nous remettre encore dans la société, parce qu'on avait abandonné tout le monde, on avait quitté la société pour aller vivre tout ça... Mais il est arrivé un moment, où lui, il entendait du tout et du n'importe quoi, à propos de lui. Alors il a montré aux gens que lui, il ne faisait que réparer⁵¹. »

Un responsable d'une des commissions exécutives du MMUD précise que :

« Depuis cinq à six ans, le président fondateur a également inculqué à ces jeunes, à ces nombreux disciples, cette participation citoyenne par rapport au développement même de notre pays parce que le Prophète Mohammed aimait à rappeler souvent dans un *hadith* : "Aimer son pays, participer à son développement, c'est une forme d'adoration." Et de ce fait, depuis cinq ou six ans, nous participons de manière active au développement de ce pays parce qu'une fois de plus, nous, notre philosophie au Diwaan, c'est que le pays nous appartient⁵². »

Ses *taalibe* passèrent donc d'une apparence de *taalibe-baay-fall* habillés de vêtements en patchwork multicolore, coiffés de *dreadlocks*, à celle du « bon musulman », tige blanche et crâne rasé de près. Cette réorientation physique attira une population urbaine plus aisée socialement et a fait du mouvement le creuset des conversions au mouridisme des jeunes issus de familles non mourides (d'autres confréries musulmanes ou chrétiennes). Bien que la

réputation de fanatisme et les rumeurs sur la pratique du *bokale* (blasphème qui consiste à associer Allah à des hommes ou à des images) perdurent, Kara espère ainsi donner au MMUD l'image d'un mouvement de jeunes urbains respectables et respectueux dont le credo est d'être modernes et mourides, en faisant de ces deux états des corollaires.

Pour récupérer cette jeunesse indocile et indisciplinée, Cheikh Modou Kara a mis en place une structure qui s'inspire fortement d'un esprit militariste : « l'armée pacifiste de *Seriñ Touba*⁵³ ». L'utilisation de cette sémantique militaire est ainsi justifiée par un des responsables du MMUD :

« C'est en référence tout simplement à la discipline, à l'engagement en général, pour montrer effectivement qu'il y a un combat à mener, mais ce n'est pas un combat physique. Et les militaires par définition, c'est les premiers sur le champ de bataille, c'est les sacrifiés entre guillemets. L'esprit c'est ça », ajoutant aussitôt : « On dit "armée sans armes", il faut le préciser ! [...] Notre arme en fait, c'est les pratiques culturelles de l'islam. Donc, c'est une image pour montrer l'engagement, la discipline, la rigueur... Pour dire que dans le combat de *Seriñ Touba*, nous sommes les premiers⁵⁴ ! »

L'utilisation d'une rhétorique et de symboliques militaires par Kara répond à une préoccupation de positionnement interne à la confrérie, concurrençant ainsi d'autres mouvements qui font également appel à ce registre, comme les Hizbut Tarqiyya, une importante *daahira* mouride qui se considère comme « les soldats de la confrérie », et les *baay-fall* qui se veulent les « soldats de Dieu à travers le labeur⁵⁵ ». Le souci d'être présentable aux yeux de la population et des pouvoirs publics a poussé Kara à rebaptiser sa milice privée : « Kara-sécurité » dans un premier temps, puis, dernièrement, « Commandos de la paix, armée sans armes et chantre de la paix ».

50. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, avril 2004.

51. Entretien avec Alyoune K., Dakar, mai 2002.

52. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, avril 2004.

53. L'inauguration de son « armée pacifiste » eut lieu à Lamsar en 1995, lors d'une spectaculaire démonstration de force où il a réuni 650 « jeunes-soldats », torses nus, en rangs, chantant pendant plusieurs heures l'unicité de Dieu et des louanges à Kara. Cet événement constitue une référence majeure de l'imaginaire des *baay-darou* représentant la réalité d'un mouvement de masse derrière un chef charismatique. Une photographie emblématique où l'on voit Kara habillé en militaire avec un chapeau colonial remonter ses troupes en rangs est particulièrement prisée dans le monde *baay-darou*.

54. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, mars 2004.

55. Communication orale de Jean-François Havard.

En bon guide de son armée, Kara s'est octroyé le titre de « Général de Serigne Touba⁵⁶ ». Il est significatif qu'il ait choisi d'être le général de *Seriñ* Touba et non celui de *Seriñ* Saliou, le khalife général actuel, ni même celui de la *Mouridiya*, ou encore de ses *baay-darou*. Cette démarche participe en effet de cette même stratégie de positionnement individuel de Kara vis-à-vis de ses pairs. L'objectif étant de s'en démarquer le plus possible afin d'apparaître comme la figure du marabout moderne capable d'offrir à ses disciples désorientés un nouveau cadre spirituel et temporel, un nouvel horizon, comme l'affirme l'un d'eux : « Il est en train de réussir une prouesse extraordinaire parce qu'il est en train aujourd'hui de moderniser le mouridisme. [...], parce que *Seriñ* Touba avait dit que le véritable mouride c'est celui qui essaie de réadapter le dogme islamique aux connaissances de son époque⁵⁷. »

C'est bien en réinventant la représentation de ce qu'est un *taalibe*, de son comportement, de son lien privilégié avec son marabout et, concomitamment, avec le sacré que Kara aspire à transformer la société en redéfinissant les « matrices morales du pouvoir légitime⁵⁸ ». L'attribut de « Général de Serigne Touba » joue un rôle fondamental dans la structuration des imaginaires de ces espaces alternatifs de souveraineté que se construit petit à petit le MMUD, instaurant un principe de domination reconnue et voulue par les *taalibe*, et transcendant toutes les autres configurations de pouvoir : parentale, étatique, mais également confrérique. Bien sûr, cette aspiration n'est pas officielle, et les dirigeants du mouvement ne manquent pas une occasion de rappeler que la mission de Kara est portée par un *ndigël* du khalife général⁵⁹, bien qu'il ne cache pas que l'initiative vienne du *borom* et non du khalife :

« C'est avec l'avènement de *Seriñ* Saliou Mbacké, qui est l'actuel khalife, que le Tout-Puissant lui accorde une longue vie et une santé de fer, que Cheikh Modou Kara Mbacké Noreyni est passé le voir, en lui expliquant qu'il avait mis sur pied un ensemble de jeunes, issus des différentes couches sociales de ce pays. Il a fait d'eux de véritables soldats de *Seriñ* Touba et il est passé aujourd'hui pour demander la bénédiction du khalife et c'est à partir de ce moment que le khalife lui a donné le livre qui a pour titre en arabe : *Diwaanou Silkoul Daiwahir Fi Akhabari Sara Iri*⁶⁰ [“Collier de perles en diamant qui renferment toutes les indications pour donner une belle vie ici-bas et dans l'au-delà”]. Il [Cheikh Ahmadou Bamba] a réuni la quintessence de tous les textes des anciens pour en faire une compilation embrassant à la fois le temporel et le spirituel d'où le titre. C'est plus tard qu'il deviendra le Mouvement mondial pour l'unicité de Dieu. C'est un recueil de 650 pages. Les règles qu'il prescrit incluent tous les domaines, culturel, social, économique, politique, etc.⁶¹. »

Ainsi, c'est placé devant le fait accompli que *Seriñ* Saliou a décidé de confier à Kara sa mission envers la jeunesse. En tout cas, une partie de celle-ci voue au « Général » un véritable culte de la personnalité au sein du MMUD, au point qu'il est considéré par ses disciples comme la réincarnation même de

Cheikh Ahmadou Bamba. Ce dernier aurait prédit qu'il reviendrait rechercher son *ndombo* (collier de cuir porté par les mourides symbolisant leur soumission au marabout) qu'il avait offert à son frère cadet, le grand-père de Kara⁶². Or, par le jeu des successions, Kara s'est retrouvé en sa possession, confirmant donc aux yeux de ses *taalibe* le « retour » de Khadim Rassoul (serviteur du Prophète) : « C'est ce lien que les gens ont pris en disant qu'aujourd'hui Cheikh Ahmadou Kara Noreyni pourrait éventuellement représenter l'incarnation de Cheikh Ahmadou Bamba Khadim Rassoul en ces temps modernes... [II] suit la lignée tracée par les prophètes⁶³... »

La réticence de notre interlocuteur à confirmer l'existence de cette croyance au sein des *baay-darou* est à la mesure des accusations de blasphème de la part des autres mourides que provoque cette légende. À l'exception des *baay-darou*, personne, en effet, ne reconnaît cette histoire de réincarnation. Les disciples de Kara, quant à eux, sont fortement conditionnés par ce statut messianique de leur guide. À travers ces deux éléments, à savoir l'œuvre littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba qui « au-delà du recueil en tant que tel propose un modèle de société, une communauté ouverte à TOUS, sans considération autre que la croyance en Dieu, sans distinction de secte ou de confrérie, de race ou de classe⁶⁴ », et la croyance en une réincarnation du père fondateur du mouridisme, Kara s'impose aujourd'hui comme le sauveur, ici-bas et dans l'au-delà, de toute une jeunesse prête à le suivre corps et âme (au sens propre) dans ces divers objectifs, dont le dernier consiste à s'attaquer au pouvoir politique. Dans une période où spirituel et temporel sont les deux faces d'un même monde, il aspire à être la figure maraboutique emblématique du « développement du mouridisme moderne » décrit par L. J. Beck⁶⁵. Un responsable de la mobilisation et de la gestion du Diwaan résume cette vision partagée par l'ensemble des *baay-darou* :

56. Lire « "Pour faire avancer le Sénégal", Serigne Modou Kara qui se proclame Général de Serigne Touba prône la reconnaissance de la suprématie de Cheikh Ahmadou Bamba », *Destinées*, n° 2, 8-21 mai 1996.

57. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, mars 2004.

58. M. Schatzberg, « Power, legitimacy and "democratization" in Africa », *Africa*, 63 (4), 1993, p. 445-461.

59. Soulignons la confusion lexicale (volontaire ou non) qui existe entre la dénomination de « Général de Serigne Touba » et le khalife général communément appelé aussi « *Seriñ* Touba ».

60. D'où le nom de « Diwaan » couramment donné au mouvement.

61. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, mars 2004.

62. O. Cissé, *Mame Thierno Birahim (1862-1943)...*, op. cit., p. 218.

63. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, mars 2004.

64. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, mars 2004.

65. L. J. Beck « Reining in the marabout?... », art. cit., p. 611.

« S'appuyant sur l'héritage légué par le vénéré Cheikh Ahmadou Bamba Khadim Rassoul, [il] pose un acte historique en relevant le défi d'adapter l'enseignement et les recommandations de Cheikh Ahmadou Bamba Khadim Rassoul aux exigences des temps modernes. Notre monde a beaucoup changé. Il va changer plus vite encore. Cela va affecter l'individu, la société, la spiritualité, la religion. L'islam doit se préparer pour faire face à ces défis [...] ⁶⁶. »

Derrière cette simple histoire de réincarnation, blasphématoire pour certains, sacrée pour d'autres, se profilent en réalité des jeux de positionnement cruciaux pour l'avenir de la confrérie, en particulier à l'horizon de la prochaine et délicate succession au khalifat général. La perte d'autorité de ce dernier et la liberté d'action que se sont octroyée certains marabouts subalternes rendent plausible le scénario d'éclatement de l'autorité verticale lors de cette succession, à l'instar de ce qui s'est passé avec les familles maraboutiques de la *tidjaniya*. Au-delà de la succession en tant que telle, c'est l'avenir même de la confrérie, de sa structure, de ses rapports de domination et de sa relation au pouvoir... qui est en jeu.

Dans cette perspective, Kara s'appuie sur un mouvement organisé comme un univers totalisant et englobant, prêchant l'ouverture à l'autre et sur l'extérieur ⁶⁷; surtout, il insiste sur l'aspect citoyen et civique que constitue l'intégration du MMUD. Chaque *baay-darou* est muni d'une carte ⁶⁸ de membre qui se veut aussi complète que la carte d'identité. Y figurent tous les renseignements habituels : nom, prénom, nom des parents, âge, adresse, profession..., et ceux qui cristallisent un dédoublement de souveraineté : fonction au sein du Diwaan, cellule et zone de rattachement et numéro de la carte d'identité nationale. Lorsqu'on interroge les responsables du bureau exécutif sur les raisons de la présence du numéro de la carte d'identité, il est répondu « qu'après tout on est aussi des citoyens... on doit aussi être en règle par rapport aux lois et règlements qui sont appliqués dans ce pays ⁶⁹ ».

On peut dès lors penser que la souveraineté que s'octroie le MMUD veut transcender celle de l'État. Cette carte est cruciale dans le mode de subjectivation du *taalibe*-citoyen. À travers elle, il participe à une structure rationalisée (organisation et division du travail), efficace (concrétisation sur le terrain), responsabilisante (tâche individuelle à remplir) et reconnaissante (progression au sein du MMUD), bref, tout ce qu'il a l'impression que la société actuelle et l'État en particulier sont incapables de lui garantir ou lui dénie.

Par ailleurs, le découpage géographique de Dakar en quatorze zones ⁷⁰ par le MMUD participe d'une nouvelle perception de l'espace urbain. La réappropriation de la rue se réalise aussi par les activités du Diwaan au sein de l'espace public, comme par exemple les *set-setal* (littéralement, propre, action de rendre propre) organisés régulièrement ⁷¹. Il y a donc une notion d'investissement humain à vocation d'assainissement, d'hygiène, matérielle

et morale, une sorte de purification interne et externe simultanée de soi et de son environnement. Ce genre d'action n'est pas nouveau au Sénégal. L'émergence de cette pratique sociale eut lieu lorsque les jeunes opérèrent une véritable fracture avec le pouvoir politique et étatique (fin 1980-début 1990), et se lancèrent dans une réappropriation de l'espace public⁷². En outre, le *set-setal* participe de cette volonté de réécriture de l'histoire⁷³ et d'affirmation des nouveaux référents à l'origine des imaginaires de cette génération de la globalisation. M. Diouf, quant à lui, a qualifié ces actions de « pratiques buissonnières » dans la mesure où elles se déroulent « hors des registres publics... en confrontation avec l'État, les parents et les éducateurs, ou tout simplement en les ignorant⁷⁴... ». Par leur investissement dans le MMUD, ces jeunes, qui constituent le vivier de Kara, ont pourtant l'impression de « sortir du buisson », institutionnalisant par le Diwaan leurs pratiques subversives, tout en maintenant leur « critique très sévère du monde des adultes [la famille] et des politiciens [l'État]⁷⁵ ».

Ces *set-setal* participent pleinement de cette volonté du MMUD d'instaurer d'un nouvel ordre, « propre », efficace et responsabilisé, court-circuitant l'État perçu par les *baay-darou* comme incapable d'améliorer leur sort ou, pire, responsable de celui-ci. Les *taalibe* qui sont allés nettoyer le cimetière de Yoff ou l'hôpital Le Dantec, par exemple, ont réellement eu l'impression de servir leur pays au nom d'un référent commun : *Allah*, et cela grâce à Cheikh Modou Kara. Ces *set-setal* sont d'autant plus efficaces pour influencer les esprits et ouvrir

66. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, mars 2004.

67. Les discours de Kara envers les chrétiens ou les militants qui n'ont pas encore fait leur *njèbèlu* sont à ce titre exemplaires. Voir « Je ne crois pas que les chrétiens aillent en enfer », *Le Populaire*, n° 686, 25 février 2002, et les textes internes au MMUD encourageant au respect et à la patience envers les militants qui n'ont pas encore fait leur allégeance formelle. La notion d'ouverture au monde se retrouve dans le nom même du mouvement et participe de cette tendance (en)globalisante.

68. La carte de membre du Diwaan coûte 1 000 francs CFA et est renouvelable annuellement.

69. Entretien au siège du Diwaan, Grand Dakar, mars 2004.

70. Chaque zone est constituée d'au moins trois cellules recouvrant des quartiers de la ville. Pour constituer une cellule, il faut regrouper un minimum de 28 membres. Voir M. Diagne, « Les hommes et les femmes de Modou Kara », *Sud Quotidien*, 1^{er} janvier 1999.

71. Voir, pour exemple, A. Razack Ndiaye, « Set Setal à Le Dantec : 300 talibés de Kara à l'œuvre », *Taxi*, 23 septembre 2003 ; M. Gning, « Cimetière musulman de Yoff : journée d'assainissement du Diwaan », *Taxi*, 8 décembre 2003.

72. Enda Tiers-monde, *Set, des murs qui parlent... Nouvelle culture urbaine à Dakar*, Dakar, Enda, 1991.

73. M. Diouf, « Fresques murales et écriture de l'histoire, le *set/setal* à Dakar », *Politique africaine*, n° 46, juin 1992, p. 41-54.

74. M. Diouf, « Les jeunes Dakarais dans le champ politique... », art. cit., p. 160.

75. *Ibid.*, p. 165.

de véritables espaces de souveraineté alternatifs que de telles tâches incombent normalement à l'État. Mais, rappelons-le, pour Modou Kara « le *Diwaan* est un État ! ».

L'implantation de buvettes-café-Touba à l'effigie du MMUD constitue un autre type de maillage de l'espace public. Petits cabanons en bois où est notamment inscrite la devise du mouvement : « Travaillez pour Dieu à travers les hommes », elles connaissent un réel succès et prolifèrent. Selon un responsable de la commission « projet économique » du Diwaan, à terme, l'objectif est d'implanter une « buvette-Kara » par cellule. Ces sites sont de véritables balises de la présence du MMUD et des lieux de socialisation par excellence. Les jeunes « y tuent le temps » et viennent glaner des informations sur les prochaines activités du Diwaan ou acquérir différents produits dérivés à l'effigie du *borom*. Une véritable économie de Dieu s'y développe. Ces espaces redéfinissent la perception de la rue et de la vie de quartier des jeunes du MMUD. Par exemple, depuis que la buvette-Kara de la zone HLM Grand-Yoff existe, ses initiateurs pensent qu'il y a moins d'« agresseurs » grâce à la présence tardive de *baay-darou* à la buvette. Ces derniers se préoccupent de l'ordre dans l'espace public dont ils se sentent en partie responsables, certes en tant que citoyens, mais surtout en tant que *baay-darou* investis d'une mission spéciale.

La prise de conscience d'avoir un devoir envers la société du fait de l'appartenance au Mouvement mondial pour l'unicité de Dieu est la principale motivation de l'investissement dans ces mouvements des jeunes en quête de responsabilité et en rupture avec les rapports de domination qui s'imposaient à eux. Cheikh Modou Kara apparaît comme le seul capable d'allier la modernité à laquelle ils aspirent et un mouridisme qui constitue, à leurs yeux, leur spécificité identitaire de musulmans sénégalais dans un monde globalisé. La tentative politique du « Hizbul Hakh » participerait de ce retour en force du religieux comme mode d'invention d'une nouvelle société (rapport de domination, conception du monde et de soi, réorganisation des modes de solidarité, restructuration de la cohésion sociale dans le cadre d'une « cité culturelle ») qui s'exprime ici sous une forme proprement islamo-sénégalaise ■

Xavier Audrain

CRPS-IFAN-MALD, université Paris-I