



HAL
open science

CHAPITRE V : Dans la continuité des propagateurs de la tidjanya

Souleymane Dia

► **To cite this version:**

Souleymane Dia. CHAPITRE V : Dans la continuité des propagateurs de la tidjanya. HGS Editions. La Tijaniya au Sénégal, avènement et évolution, sous la direction d'Iba der Thiam, 2021, Etude et documents 3, 978-2-490691-09-8. <hal-04627960>

HAL Id: hal-04627960

<https://hal.science/hal-04627960v1>

Submitted on 28 Jun 2024

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

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



HAL Authorization

CHAPITRE V :

Dans la continuité

des propagateurs de la tidjanya :

Ahmadou Cheikhou Ba

Souleymane Dia

Introduction

Entre le XVII^{ème} et le XIX^{ème} siècle, une foule des marabouts constituait l'élite lettrée en Sénégambie et en Mauritanie. D. Robinson (2004) mettant en avant comme critère l'orientation vis-à-vis de la scène politique, les structure en trois grandes catégories : ceux qui se tenaient à distance du pouvoir politique et se consacraient exclusivement au développement de leur communauté ; ceux qui étaient proches des classes dominantes et dès lors impliqués dans la vie des cours en tant que juges ou Imam ; ceux qui étaient hostiles au système politique en vigueur et entendaient le changer radicalement par le jihad. C'est cette dernière catégorie qu'il appelle les réformateurs.

Comparé aux autres, le mouvement maadyanke est sans doute le plus proche dans l'esprit comme dans la lettre de la réforme de Nasr ad Diin. Si l'affiliation à la Tijaanya lui a donné l'autorité morale nécessaire pour se lancer dans la réforme, celle-ci a été de bout en bout inspirée par Sharr Bubba et Nasr ad Diin. Sans cette clé de lecture, il est difficile de comprendre la singularité du mouvement maadyanke. Cette influence est liée au cursus du fondateur qui a fréquenté la Gebla dans sa jeunesse et en a ramené une culture zawaya que la future adhésion à la Tijaanya n'a pas réussi, loin de là, à fossiliser.

LA FIGURE DE MAMADU HAMME BA : UN SYNCRETISME EQUILIBRE

Dans sa typologie des dynasties maraboutiques au Tooro, O. Kane (1973) distingue trois catégories : les dynasties sous protection des pouvoirs établis ; les zawaya, au départ musulmans ordinaires, mais qui, du fait de la croissance démographique, ont gagné en influence et sont devenus des Tooroobe avec des titres comme « ceerno » ou « elimaan » ; la troisième catégorie est constituée par ce qu'il appelle les « dynasties maraboutiques indépendantes ». C'est dans cette dernière catégorie qu'il range Mamadu Hamme de Wuro Maadyu, à côté des marabouts de Dimat et de Jama Alwaali, ou des Baroobe de Jakkel.

Le formatage tijaan

Mamadu Hamme est né vers 1800 à Suima, dans le Tooro. Il a reçu une éducation de son père mais surtout de son grand-père paternel Hamme. Contemporain d'El Hadji Umar mais un peu moins âgé, il était aussi son condisciple. D'après une tradition bien établie, leur trajectoire spirituelle a connu un tournant à la suite de leur rencontre avec Sheex Abdul Karim Diallo A

Naqil¹. Même si par la suite il a entretenu des relations étroites d'amitié avec Abdul Karim, au point d'entreprendre avec lui le pèlerinage aux lieux saints, c'est bien Mamadu Hamme qui fut à la base de la relation entre El Hadji Umar et Abdul Karim Diallo. Ainsi que le souligne D. Robinson (1988), Abdul Karim a séjourné dans le Sud de la Mauritanie où il a étudié et a été initié à la *tariixa* tijaan, mais il ne précise pas qu'il l'a été par Mawluud Faal. Sans évoquer le fondement de leurs relations, les sources orales rapportent qu'Abdul Karim venant du Sud de la Mauritanie, a rendu visite à Mamadu Hamme à Suima. Ce dernier a convié son condisciple El Hadji Umar à l'accueil d'Abdul Karim sur la berge du fleuve et à lui tenir compagnie pendant le séjour. Avant de repartir, Abdul Karim les a initiés tous les deux, au même moment, au *wird* tijaan, leur précisant que s'ils souhaitaient d'autres attributs, ils devaient se rendre auprès de son maître Mawluud Faal². C'est donc ensemble qu'ils ont séjourné auprès de lui³. Selon la tradition, au terme de son *istixaar*⁴, Mawluud Faal aurait dit à Mamadu Hamme qu'il était son mentor spirituel et lui aurait ordonné de commencer son prosélytisme de retour au Tooro. Il aurait dit à El Hadji Umar, quant à lui, qu'il trouverait son maître en se rendant aux lieux saints de l'Islam. Cela peut expliquer l'opiniâtreté d'El Hadji Umar à accomplir ce voyage malgré les immenses difficultés.⁵

C'est là que les destins des deux hommes se sont séparés. El Hadji Umar mettra plus d'une décennie pour accomplir son voyage et se lancer dans la construction d'un empire théocratique. Quant à Mamadu Hamme, alors âgé de 20 ans, il entreprit à Coofi une retraite spirituelle dont la tradition ne précise pas la durée. Mais elle rapporte que c'est au cours de cette retraite mystique que Mamadu Hamme eut confirmation de sa mission de Mahdi. Y. J. Saint-Martin (1989) situe la proclamation de cette mission à la fin des années 1820, probablement en 1828.

Son appel reçut un important écho auprès des Tooronke : « N'hésitant pas à se proclamer Mahdi, il recruta d'assez nombreux disciples » (Y. J. Saint-Martin, p.556, 1959). Toutefois, certaines familles auxquelles l'opposaient des vendettas, comme les Sall ont contesté et désapprouvé cette auto-proclamation. En fait l'appel du Mahdi semble avoir eu, tout au moins dans un premier temps, un écho globalement favorable dans le Fuuta occidental. El Hadji Umar parti en pèlerinage, l'espace religieux était pour ainsi dire vacant. Ce qui a probablement donné un coup de frein à l'enthousiasme initial des Tooronke, c'est l'imitation du geste d'Abraham par Mamadu Hamme.

Interview d'Alpha Ba, petit-fils de Mamadu Hamme Bâ, Thiénaba, février 2014.¹

² La tradition diverge ici avec le propos de Robinson qui soutient que El Hadji Umar aurait été initié par Abdul Karim mais à son retour chez lui à Timbo, au Fuuta Jallon.

La confusion au sujet de la relation entre El Hadji Umar et Mawluud Faal est doublement alimentée. Si l'on en ³ croit Robinson, El Hadji Umar lui-même dans un premier temps, a reconnu avoir été initié par Abdul Karim et Mawluud Faal, avant de revendiquer par la suite, une affiliation directe par Muhammad Al Ghali.

La deuxième source de confusion est qu'El Hadji Umar a rencontré une seconde fois Mawluud Faal, à son retour du pèlerinage. Son historiographie a tendance à ne mentionner que cette deuxième rencontre.

Pratiques divinatoires d'essence religieuse pour s'informer sur l'avenir.⁴

D. Robinson (2004) souligne qu'El Hadji Umar a dû convaincre sa famille d'abord réticente, avant de ⁵ rassembler des ressources grâce notamment aux contributions des Tooronke et des marchands de Saint-Louis.

Même si l'évènement n'est pas daté, c'est vraisemblablement dans la foulée de l'auto-proclamation que Mamadu Hamme a sacrifié son fils aîné. Ce geste eut un retentissement politique important. Ses opposants historiques l'ont exploité comme preuve d'une folie meurtrière à laquelle il fallait mettre un terme. Ils rallièrent à leur thèse beaucoup de leurs pairs Tooronke et Mamadu Hamme fut contraint à l'exil. Il a ainsi vécu dans le Sénégal occidental, précisément au Njaambur où il a noué de solides relations avec les chefs de Kokki. La tradition ne précise pas la durée de l'exil, mais postérieure à l'auto-proclamation, et le village de Wuro Maadyu ayant été fondé à son retour, en 1830, cet exil n'a sans doute pas excédé deux ans.

A son retour d'exil, il n'a pas immédiatement fondé Wuro Maadyu, mais a regagné Suima. Cependant, la quiétude qu'il recherchait pour ses fréquentes retraites spirituelles le poussa à quitter Suima pour Koodit, près de Guia. Les habitants lui proposèrent de s'installer mais il déclina l'offre en raison de la fréquence des manifestations bruyantes. Ils lui proposèrent un site à l'écart, dans le terroir de Koodit. C'est là qu'il fonda, en 1830, un nouveau village, qu'il appela Wuro Maadyu, en référence à son statut de Mahdi⁶.

Ses contacts avec son ancien condisciple El Hadji Umar revenu de la Mecque ne semblent pas nombreux, leurs terrains d'intervention étant désormais fort éloignés. Toutefois, Y. J. Saint-Martin (1989) mentionne qu'au moment de préparer son Fergo vers l'Est, El Hadji Umar s'est bien rendu à Wuro Maadyu en 1847 dans le but de tenter de le convaincre de le suivre ; ce que Mamadu Hamme, à l'image d'autres grands notables du Fuuta, a refusé. Il meurt le 5 septembre 1862 à Wuro Maadyu.

L'influence zawaya

Mamadu Hamme a peu vécu avec l'Almamy Abdul Kader mais a subi l'influence de la révolution toorodo. Certes, celle-ci au demeurant avait été largement dénaturée par la rébellion des plus puissants notables. Cependant, la fin de l'Etat théocratique ne signifie pas celle de l'Islam. Son ancrage social et intellectuel à travers l'éducation et l'implantation de mosquées a favorisé la survivance de partis maraboutiques et de communautés islamiques locales au Fuuta.

Il en est de même, mais dans une moindre mesure, dans les royaumes wolofs qui avaient connu la domination toorodo. C'est le cas au Njaambur où, malgré l'exode d'une bonne partie des musulmans après la défaite de Bungooy, survécut, à Kokki notamment, un puissant parti maraboutique qui en fit un passage obligé pour beaucoup d'étudiants. Mamadou Hamme a eu à fréquenter le centre de Kokki pendant son jeune âge. Il y a tissé de solides relations dans la famille des marabouts, ce qui aboutira à son mariage avec Penda Buyo Joob, fille du marabout de Kokki.

Il est probable que ce soit la fréquentation de ces foyers religieux qui a initié Mamadu Hamme aux rudiments de l'idéologie de Nasr ad Diin et l'a informé sur les péripéties de Sharr Bubba.

Entretien avec Alpha Ba, petits fils de Mamadu Hamme, Thiénaba, février 2014.⁶

Mais l'approfondissement et l'appropriation des idées Tashumsha n'ont pu se faire sans un séjour auprès des tribus maures.

A l'image des érudits Fuutanke qui fréquentaient systématiquement les tribus zawayas du Sud de la Mauritanie, Mamadu Hamme a séjourné auprès de certaines d'entre elles. Si l'historiographie mentionne à répétition qu'il fut le condisciple d'El hadji Umar, il ne faudrait pas à notre sens restreindre ce compagnonnage à la seule rencontre avec les leaders Tijaan. Il est probable qu'il fut à Waalata en compagnie d'El Hadji Umar, pour se perfectionner chez les Maures du Tagant.

Il est toutefois certain qu'il a fréquenté, toujours au Tagant, la tribu des Ida Ou Aïch, ce qui lui a permis, en plus d'approfondir son éducation, de se frotter à la culture guerrière⁷. Certes, il n'a pas mené lui-même un jihad, mais cette culture militaire a sans doute été transmise à ses enfants qui se révéleront de redoutables chefs de guerre, lors du jihad maadyanke. Il aurait également séjourné dans le Trarza, auprès des Awlad Dayman où il aurait approfondi sa formation théologique et fait les lectures qui lui ont permis de pénétrer et de s'approprier l'idéologie de Nasr ad Diin.

Cette double influence Tijaan et Tashumsha a profondément structuré la personnalité de Mamadu Hamme et déteint sur son action, ainsi que sur celle de ses enfants, après lui. Dans le contenu du message comme dans la posture et la stratégie du maadyankisme, cohabitent, en s'entremêlant souvent, ces deux influences. A l'arrivée, c'est ce qui fait l'originalité du mouvement maadyanke comparé aux autres réformes.

LA SINGULARITE DE LA REFORME MAADYANKE

Le choix de mettre sa vie et celle de ses partisans en jeu pour défendre la cause de l'Islam se fait rarement à la légère. En traitant d'illuminés les leaders religieux qui ont opté pour le jihad, l'historiographie coloniale ne semble pas avoir fait l'effort de reconstituer le lien qui unit les marabouts guerriers aux théoriciens du jihad. La réflexion préalable sur le choix de l'action, sur sa nature et sur ses implications, a occupé tous les réformateurs de l'Afrique subsaharienne. Certains, comme El Hadji Umar, ont fait cet effort de théorisation, concomitamment à leur action⁸. Pour Nasr ad Diin, la justification a été faite *a posteriori* par ses adeptes dont le plus éminent est sans doute Muhamed al Yaddali. Pour la plupart, cette œuvre de théorisation n'a pas eu lieu, et c'est dans leurs postures qu'il faut rechercher les fondements théoriques de leurs choix et de leur action. C'est le cas de Mamadu Hamme et de son successeur, Sheexu Ahmadu dont l'examen du parcours combattant renvoie à des références théoriques précises.

La médiation Tashumsha⁹

C'est une tribu guerrière du Tagant hostile à l'occupation française. C'est en souvenir des bonnes relations tissées avec son père que Sheexu Ahmadu y a brièvement séjourné après l'échec de du siège de Guede.

. El Hadj Umar expose dans *Bayan Ma Waqa a*, « Voilà ce qui est arrivé », les raisons qui légitiment la guerre⁸ contre Amadu de Masina. Il fait le point sur ses relations antérieures avec Amadu Amadu. Il réfute, ensuite, les arguments du roi du Masina avant d'égrener ses fautes qui légitiment, en définitive, la guerre contre lui. S. M. Mahibu et J-L. Triaud(1983)

LesTashumsha sont une tribu maraboutique de la Gebla longtemps sous domination des Hassan. A leur tête,⁹ Nasr ad Diin, lança au XVII^{ème} siècle un mouvement de réforme de l'Islam qui localement, déboucha sur

Au XVII^{ème} e siècle, est né dans la Gebla un nouvel ordre islamique fondé sur le jihad et le messianisme. Il voit l'émergence de nouvelles valeurs d'inspiration islamique ayant une forte dimension eschatologique qui se traduit par de nouveaux comportements individuels, sociaux, mais aussi de nouvelles constructions politiques. La principale conséquence de Sharr Bubba est d'avoir jeté les bases de l'organisation politico-sociale dans le Trarza et au-delà. Quant au jihad de Nasr ad Diin dans les royaumes noirs, outre la consolidation du processus d'islamisation, il a ancré dans ces Etats des communautés islamiques ayant entretenu l'esprit de la réforme¹⁰. C'est d'elles qu'émergeront plus tard, notamment au XIX^{ème} siècle, des mouvements réformateurs comme le maadyankisme. Malgré l'éloignement temporel, le mouvement maadyanke semble avoir enjambé un siècle et des générations de réformateurs géographiquement plus proches, pour s'inspirer de Nasr ad Diin. Cela apparaît dans les références théoriques partagées, mais aussi dans la proximité des objectifs et des stratégies, et jusque dans l'hagiographie ayant émergé après la disparition brutale des leaders.

Le *tajdid* et l'influence d'Ahmed Baba¹¹

La similitude des contextes politiques permet de comprendre que les réformateurs maadyanke se soient posé les mêmes interrogations que leurs inspireurs zawaya. Dans la Gebla au XVII^{ème} siècle comme dans les royaumes noirs du XIX^{ème}, régnaient l'arbitraire des souverains, l'esclavage, les impôts injustes, le laxisme dans les pratiques religieuses. Ce tableau a légitimé la prise et l'exercice du pouvoir par des élites musulmanes dont la mission fut de faire respecter les règles de l'Islam. Mais se pose alors la question de savoir qui doit légitimer ces élites, et qui doit observer leur comportement afin de juger les défaillances éventuelles.

La réponse à ces interrogations est apportée par le *tajdid* (P. Bonte, 2008). Si en soi l'idée du *tajdid*, « rénovateur périodiquement envoyé par Dieu pour assainir l'Islam » est ancienne, c'est al Maghili qui l'a diffusée en Afrique de l'Ouest. En fait trois visions différentes se sont opposées en Afrique de l'Ouest à propos du *tajdid*. Celle d'al Suyyuuti¹² qui défend la thèse d'un *tajdid* par siècle, la chaîne étant close par le dernier rénovateur, le Mahdi, à la fin des temps. Al Maghili¹³ semble avoir été partisan d'un *tajdid* unique, lui-même en l'occurrence.

l'épisode de Sharr Bubba, pour ensuite s'étendre aux Etats noirs de la vallée sous la forme d'un messianisme conquérant. Sur cette question, lire J. Boulègue, 2013 et P. Bonte, 2008.

J. Boulègue (2013) souligne qu'un village du Bao, NDogal, gouverné par une famille religieuse, les Dieng, est ¹⁰ une de ces communautés dont le chef a même pris part au jihad de Nasr ad Diin.

Né à Araouane en 1556, Ahmed Baba a séjourné à Tombouctou où il a étudié auprès d'un maître du nom de ¹¹ Bagayogo. En 1594, il fut déporté au Maroc, après l'invasion de l'empire Songhaï par le Pacha. C'est là-bas qu'il écrivit la plupart de son œuvre. Ce qui en reste est la principale source sur la vie et l'œuvre d'al Maghili. Il est considéré comme l'un des plus grands réformateurs de son temps.

Né en 1445 au Caire, al Suyyuuti fut un éminent savant et un théologien de renom. On lui reprocha ¹² notamment son emploi de l'*ijtihaad*. En 1486, jugeant corrompu le milieu des oulémas, il se retira du monde et cessa de délivrer des fatwas.

Théoricien musulman de Tlemcen, al Maghili a combattu les juifs du Maroc avant de s'installer en Afrique de ¹³ l'Ouest, où, par ses écrits, il exerça une certaine influence sur les mouvements rénovateurs. Il a notamment

Quant à Ahmed Baba, il défend la thèse de *tajdid* multiples et contemporains, la mission de chaque rénovateur étant géographiquement circonscrite.

Pour Mamadou Hamme, le geste par lequel il a revendiqué le titre de Mahdi n'est pas une posture d'illuminé. Outre la dimension ésotérique, la retraite de Coofi avait vraisemblablement pour autre objet une ultime réflexion sur le modèle de *tajdid* et sur les implications du choix. En optant pour la rénovation de l'Islam dans le Sénégal du Nord-Ouest et en ne récusant pas les autres Mahdi, Mamadu Hamme a implicitement clarifié qu'il se réclamait de la vision d'Ahmed Baba.

De la *hisba* au jihad : influence d'al Maghili et divergences théoriques avec Nasr ad Diin

La *hisba* désigne la commanderie du bien et l'interdiction du mal dévolue au *tajdid*. Il se pose alors, dans des sociétés musulmanes, la question de la discrimination en leur sein pour exercer efficacement et sans dérives la *hisba*. L'orientation semble avoir été donnée par al Maghili dans sa théorie du *takfir* qui distingue, d'une part, les natifs incroyants et les apostasiés au sujet desquels il n'y a pas de débats possibles ; et d'autre part les pécheurs invétérés. Prenant position à leur sujet dans un débat ancien qui date du kharijisme, al Maghili considère que ce n'est pas le péché qui entraîne le *takfir* mais la volonté ou la tentation de le légaliser, ce qui en fait revient à assimiler le bien au mal. Or la distinction des deux catégories et surtout l'attachement à la première et l'éloignement de la seconde constituent un des paradigmes majeurs de l'Islam, paradigme dont le reniement est assimilable à l'incroyance.

C'est au nom de cette vision que tous les grands réformateurs, en Afrique, n'ont pas hésité à assimiler les dirigeants corrompus à des incroyants et donc à les combattre. Elle justifie le combat de Nasr ad Diin contre la persécution et la violence des tribus guerrières Hassan et contre les souverains noirs. C'est en substance, la principale justification du combat de Sheex Umar al Fuutyu contre Amadu Amadu. C'est aussi le fondement de l'action de Sheexu Ahmadu contre LamTooro, Buurba Jolof et Dammeel.

Cette théorie du *takfir* d'al Maghili est donc le principal argument pour justifier l'action des réformateurs. Mais elle ne pouvait éviter de se prolonger sur un autre terrain, celui de la nature de l'action. Les termes du débat ont d'ailleurs été précocement posés par al Lamtuni dans une correspondance à al Suyyuuti¹⁴. Quelle attitude envers les « souverains du mal » ? Faut-il s'en accommoder et se mettre à leur service ? Faut-il s'en éloigner ou alors les combattre ? Al Maghili semble plus proche de la position d'Ibn Rushd. Ce dernier inclut une dimension réformiste dans une définition large du jihad qui converge avec la *hisba* : refuser le mal et

exposé de façon détaillée les conditions qui justifient un jihad contre des sociétés musulmanes aux pratiques laxistes.

Dans cette correspondance écrite en 1493, al Lamtuni demande à al Suyyuuti d'émettre des fatwas sur des¹⁴ questions aussi diverses que les comportements des dirigeants et des Ulémas, la coutume sociale, les pratiques religieuses. D. Hamani, p. 164 à 165, 2006.

imposer le bien dans les sociétés musulmanes¹⁵. Mais elle va plus loin, en déclinant plusieurs formes et plusieurs échelles dans le jihad. A l'échelle d'un pays, le jihad peut être social et viser les mauvaises mœurs ; il peut être culturel en ciblant les mauvais ulémas ; il est politique lorsqu'il vise des musulmans qui ne reconnaissent pas l'autorité d'un souverain juste ou lorsqu'il projette de renverser un souverain injuste ou devenu *kaafir*. Hors du pays, le jihad prend une dimension messianique lorsqu'il cherche à renverser un souverain injuste qui persécute notamment des communautés musulmanes. Il est clair que la quasi-totalité des mouvements réformistes, depuis le XVII^{ème} siècle, se sont peu ou prou inspirés des ces thèses d'al Maghili. C'est le cas de Nasr ad Diin qui a mené, avec l'épisode de Sharr Bubba, un jihad local essentiellement politique, mais qui, lors de son offensive contre les royautes noires, a déployé un jihad interventionniste et messianique.

Sheexu Ahmadu s'inspire de la vision d'al Maghili, lorsqu'il déroule un jihad social et messianique contre les « souverains du mal » et qu'il cible la restauration des bonnes mœurs. Cependant, il s'éloigne de la plupart des réformistes en négligeant la dimension politique et territoriale au profit d'un objectif fondamentalement spirituel. Nasr ad Diin épure certes les mœurs, mais il met en avant des objectifs politiques. Les élites traditionnelles renversées sont supplantées par ses proches ; la question des taxes, après avoir été à l'origine de Sharr Bubba, est au cœur de son action ; la multiplicité des titres politiques qu'il prend l'un après l'autre révèle l'importance qu'il donnait à sa fonction. Si, quelque part, chez Nasr ad Diin la religion est un moyen pour assurer le contrôle du pouvoir, les données du paradigme sont totalement inversées, en ce qui concerne Sheexu Ahmadu. Sa stratégie est plutôt un prosélytisme sans visée politique. Il n'a jamais revendiqué un titre politique, pas même celui de Buurba Jolof alors qu'il l'a été de fait pendant cinq ans. Il n'a jamais décapité les élites traditionnelles des royaumes conquis, mais s'appuyait sur elles comme relais pour l'islamisation.¹⁶ Malgré cette divergence sur l'orientation du jihad, Sheexu Ahmadu se retrouve avec Nasr ad Diin sur la conduite pratique de la guerre sainte.

Du « Toubenan » au séquençage du jihad, convergences pratiques avec Nasr ad Diin

Davantage que son père, c'est Sheexu Ahmadu qui laisse transparaître dans son discours l'esprit qui a animé la réforme maadyanke. La thématique du rejet du laxisme des musulmans dans les royaumes noirs est récurrente, ainsi que la farouche volonté d'en faire le principal objectif de son action. C'est dans une correspondance adressée à Banir et Sidya, princes du Waalo, qu'il évoque avec précision son projet politique : « Rien ne m'intéresse en ce bas monde, si ce n'est élever la voix de Dieu et faire vivre la sunna de son Prophète¹⁷. » Cette posture rappelle l'esprit du « Toubenan » qui fut la ligne directrice de l'action de Nasr ad Diin. Au départ, ce terme désignait l'action de ceux qui acceptaient de rejoindre la réforme de Nasr ad Diin. Par la suite, il évolue pour prendre le sens plus large de « repentir », désignant ainsi le comportement de ceux qui rejoignent les *zawaya* et s'adonnent à une pratique plus rigoureuse de l'Islam. Comme Sharr Bubba qui s'attaquait à de mauvais musulmans Hassan et avait pour objectif une réforme des pratiques religieuses, le mouvement maadyanke est dirigé contre les *ceddo* qui se

« Faire la guerre aux usurpateurs, aux souverains despotes ou à d'autres afin de transformer le mal en bien, de protéger les musulmans, est l'une des meilleures guerres, voire la plus urgente. » (E.H. Rawane MBaye, 1972, cité par O. Kane, 2004).

E. Charles, 1977, Sheexu Ahmadu et l'islamisation au Jolof.¹⁶
A.R.S, 13 G 253 p. 114¹⁷.

proclament musulmans mais qui dans leur comportement quotidien n'ont pas grand-chose à voir avec l'Islam.

La démarche de Sheexu rappelle à maints égards celle de Nasr ad Diin. Les observations de Chambonneau rapportées par Pierre Bonte (1989) font état d'une démarche en deux étapes : la prédication, d'abord, l'action militaire ensuite. Retraçant la conquête du Fuuta par Nasr ad Diin, il le décrit allant de village en village, tenant aux populations opprimées par les chefs locaux, un discours qui lui valait des adhésions massives. Le contenu des discours rapproche encore davantage les deux réformateurs. Revendiquant le statut de messenger, Nasr ad Diin dénonçait les pratiques oppressives des chefs en des termes virulents :

Dieu ne permet point aux Roy de piller, tuer, ni faire captifs leurs peuples, (...) les peuples n'étant pas faits pour les Roy, mais les Roy pour les peuples.

C'est en des termes comparables que Mamadu Hamme, après avoir pris le titre de Mahdi, critiquait les aristocraties du Fuuta Tooro. Les prêches de Sheexu dans le Tooro et ceux de son frère Ibra Penda dans le Dimar et le Njaambur seront de la même tonalité. Chambonneau ajoute que lorsqu'ils sont suffisamment nombreux, les partisans abandonnent leurs activités ordinaires pour prendre les armes contre leurs chefs. C'est quasiment dans les mêmes termes que les rapports politiques des commandants de cercle décrivent l'activité de Sheexu :

«Amadou Sékou est entré dans le Dimar où il rallie à sa cause les habitants de cette province. Partout où il passe, il prêche la guerre sainte et fanatise la population...(...) Le mouvement religieux qui est produit ici depuis neuf mois est loin d'être une simple exaltation passagère, il s'étend et s'affirme au contraire de jour en jour. ¹⁸

A la différence d'El Hadji Umar qui ciblait clairement la conversion de sociétés païennes, l'enjeu pour Nasr ad Diin comme pour Sheexu, est la réforme des mœurs et des pratiques religieuses dans des sociétés certes, islamisées, mais aux comportements laxistes. Cette réalité a commandé une démarche que l'on retrouve dans les deux mouvements. Eviter de mener un jihad offensif dans la foulée des prêches. Se conformant à une pratique malékite bien connue, ils invitaient d'abord, par une mission diplomatique, les chefs traditionnels ciblés à se convertir et faire allégeance au nouvel ordre. L'action militaire n'était déclenchée qu'en cas de refus. La fameuse correspondance de Sheexu au Buurba Bakantam Xari en est une éloquente illustration¹⁹. Mais en l'occurrence, Sheexu semble avoir été plus méticuleux que ses inspirateurs Tashumsha. A y voir de près, il a mis un point d'honneur à conduire un jihad défensif de réaction. En effet, ainsi que le montre le tableau 1 (p. 12), la quasi-totalité des combats qu'il a livrés l'ont été en réaction à des attaques adverses ou à des provocations délibérées. Sur la quinzaine de combats d'envergure menés, seul celui de Coowaan est de sa propre initiative.

En dépit de certaines divergences, notamment sur l'orientation du jihad, la convergence est très forte entre le maadyankisme et la réforme de Nasr ad Diin. Des références théoriques aux comportements pratiques, les prêches préventives ou les invitations préalables à la conversion, tout laisse croire que Nasr ad Diin fut la principale référence de Sheexu Ahmadu. Cette inspiration concerne également les territoires ciblés, quasiment les mêmes : Fuuta, Jolof et Kajoor, même si l'objet du territoire conquis va se révéler différent.

Rapport du commandant du cercle de Podor au Gouverneur, ARS, 1D 29, p. 43.¹⁸

Correspondance de Sheexu Ahmadu au Buurba Jolof, ARS, 13 G 253, p. 106.¹⁹

Conclusion

Les origines du maadyankisme s'apprécient à deux échelles différentes. A celle de l'environnement historique et géographique qui l'a enfanté, le maadyankisme est une réforme inspirée par des mouvements antérieurs comparables, comme la révolution toroodo, notamment sous l'Almamy Abdel Kader, d'une part. D'autre part, il a été contemporain de réformateurs avec lesquels il a partagé certaines caractéristiques, mais s'en éloigne par d'autres aspects. C'est le cas d'El Hadji Umar et de Maba Jaxu. A l'échelle de la figure qui l'a initié, les origines du maadyankisme se confondent dans une certaine mesure à celles de Mamadu Hamme, les influences qui ont jalonné son parcours ayant inévitablement déteint sur le mouvement. Mais si Mamadu Hamme en est le fondateur, c'est Sheexu Ahmadu, en tant que propagateur du maadyankisme qui a apporté les nuances avec Nasr ad Diin et donné ainsi corps au concept de prosélytisme déterritorialisé.

Bibliographie

Entretiens

Serigne Talla Khar Seck, Thiénaba, décembre 1992, mars 1993, avril 1993
Thierno Alpha Bâ, Thiénaba, Février 2014
El Hadji Talla Cissé, Thiénaba, mai 2003
Serigne Modou Rokhaya Seck, Thiénaba, juin 2004, décembre 2006, janvier 2010
Oustaz Alioune Guèye, Thiénaba, Septembre 1995, Juillet 1996, Décembre 2002, avril 2007
Massaer Seck, Dakar, février 1998
Serigne Ibrahima Diop, Thiénaba, février 1996, Mars 2001, Avril 2001
Serigne Modou Rokhaya Seck, Thiénaba, Juin 2004, Décembre 2006, Février 2014
Serigne Makhtar Seck, Thiénaba, décembre 2003
Serigne Ousseynou Khar Seck, janvier 2004
Serigne Cheikh Ahmed Tidiane Seck, Thiénaba, mars 2013
Serigne Djibril Fall, Thiénaba, juillet 1992
Serigne Cheikhou Ahmadou Seck, Thiénaba, janvier 2013
Serigne Mory Seck, fils de Momar Taala, Thiénaba, avril 2012
Serigne Abdourahime Seck, Thiénaba, mars 2012
Serigne Ibrahima Diop, Thiénaba, mars 2001

Archives nationales du Sénégal

13 G 114
13 G 122
13 G 253
1D 29
1 D 30
1D 34
1D 34 41

Documents inédits

CISSE A, 2008, Le Tijânisme à Thiénaba, origines et expansion, Mémoire DEA, Département d'arabe, FLSH, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 61 p.

DIA S., 2013, « La contribution d'Amaly Ndock à l'islamisation du Sénégal », Communication présentée à la cérémonie officielle du Gamou annuel de Thiénaba, 4 p.

DIA S. 2014, « Serigne Thiénaba Momar Talla, l'architecte de la confrérie », Communication présentée à la cérémonie officielle du Gamou de Thiénaba Gossas, 4 p.

SERIGNE MOR GUEYE. « Ya Allahou, ya Hayyu ». Traduit de l'arabe sous le titre O Toi Dieu, Maître de la vie.

Ouvrages édités

BABOU C.A., Fighting the Greater Jihad, Cheikh Amadou Bamba and the Founding of the Muriddya of Senegal, 1853-1913, New African Histories, Athens, Ohio University Press, 2007, 319 p.

BONTE P., 2008, L'émirat de l'Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne, Paris, Karthala, 576 p.

BOULEGUE J., 2013, Les royaumes wolofs dans l'espace sénégalais, (XIIIe-XVIIIe siècle), 504 p.

Charles E.A., 1977, « Precolonial Senegal. The Jolof Kingdom, 1800 to 1890. Shaikh Amadu Ba and jihad in Jolof », African research studies, N°XI, p. 66 à 81.

DESIRE-VUILLEMIN G. 1995, Commandant Frèrejean, Mauritanie 1903-1911, Mémoires de randonnée et de guerre au pays des Beidanes, Paris Karthala, 504 p.

DIA S., Samba Sadio, La voix des martyrs, Dakar, Editions de La Brousse, 2004 188 p.

DUMONT F., 1979, L'anti-Sultan ou Al-Hajj Omar Tal du Fouta, combattant de la Foi (1794-1864), Dakar-Abidjan, Nouvelles Editions Africaines, 151p.

FALL T. L., « Recueil sur la Vie des Damel », Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Tome 36, Série B, n° 1, janvier 1974, p. 93-146.

HAMANI D., 2006, Au Carrefour du Soudan et de la Berbérie : le Sultanat Touareg de l'Aïr, Paris, l'Harmattan, 515 p.

KANE O., La première hégémonie peule. Le Fuuta Tooro de Koli Tengela à Almaami Abdul, Paris, Karthala, 2004, 662 p.

MARTIN V., BECKER C., « Les Teeñ du Baol : Essai de chronologie », Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Tome 38, Série B, n° 3, juillet 1976, p. 449-505

MARTIN V., BECKER C., « Les Teeñ du Baol : Essai de chronologie », Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Tome 38, Série B, n° 3, juillet 1976, p. 449-505

OGOT B. A. (Dir.), 1999, Histoire générale de l'Afrique, vol. V, L'Afrique du XVIe au XVIIe siècle, Paris, Editions UNESCO, 1105 p.

ROBINSON D., Chiefs and Clerics. Abdul Bokar Kan and Futa Tooro. 1853-189. Clarendon Press. Oxford, 1975, 239 p.

ROBINSON D., TRIAUD J.L., 1997, Le temps des Marabouts, Paris, Karthala, 185 p.

ROBINSON D., Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie, Paris, Karthala, 2004, 419 p.

SAINT-MARTIN Y. J., Le Sénégal sous le Second Empire, Paris, Karthala, 1989, 681 p.