

Une Tidjaniyya plurielle, enjeux locaux et internationaux. Du Sénégal au Maroc.

Dr. Fabienne Samson

Anthropologue, IRD/CEAf (EHESS Paris)

Née au Maghreb dans la seconde moitié du 18^{ème} siècle, entre Algérie et Maroc, la Tidjaniyya, confrérie islamique soufie extrêmement populaire de par le monde aujourd'hui, a la particularité de s'être rapidement répandue en Afrique de l'Ouest, du Sénégal jusqu'au Soudan. Peu de temps après son apparition, elle fut menée en Mauritanie puis transmise, au 19^{ème} siècle, à El Hadj Umar Tall, premier khalife tidjane de l'Afrique de l'Ouest. Celui-ci l'imposa par le jihad de la Guinée au Niger, en passant par le Sénégal, le Mali et le Nigeria actuels (Triaud, 2000). Avec une très forte capacité d'adaptation locale, la *tariqa*⁽¹⁾ est vite devenue essentiellement subsaharienne, si bien qu'aujourd'hui les fidèles du Sénégal et du Nigeria sont bien plus nombreux que ceux d'Algérie et du Maroc, où, malgré la *zawiya*⁽²⁾ mère de Fès, les disciples se font relativement plus rares.

Le discours dominant de la *tariqa* est qu'elle est une et indivisible, quels que soient les endroits du monde où elle est implantée. Certes, les *talibés*⁽³⁾ se réfèrent tous à son fondateur (Ahmad at-Tijâni), en acceptent le *wird* (invocations obligatoires pour tout affilié), les *hizbs* (prières écrites ou conseillées par le fondateur), le *wazifa* (série de litanies et de prières spécifiques à réciter chaque jour), et respectent le règlement strict de la confrérie (voir à ce propos El Adnani, 2007 : 127).

(1) - Terme arabe signifiant «voie soufie». Pluriel : *turuq*

(2) - Lieu d'implantation d'une famille maraboutique de la confrérie à laquelle se réfèrent des fidèles

(3) - Disciple d'un guide soufi

Néanmoins, au delà de ces préceptes admis par tous, des divergences apparaissent entre les *zawiyas* de par le monde. L'exemple le plus connu est la différence entre les douze et les onze grains (Hamallisme): les tidjanis récitent habituellement la prière de « la perle de la perfection » douze fois, comme le faisait semble t-il Ahmad at-Tijâni à la fin de sa vie, tandis que les Hamallistes, issus de Nioro au Mali, la récitent onze fois (Soares, 2000). Ce désaccord a engendré plusieurs conflits ouverts entre ces deux conceptions de la *tariqa*, au cours du 20^{ème} siècle jusqu'à aujourd'hui.

Ainsi, la Tidjaniyya est plurielle, tant elle a connu diverses adaptations au fil de l'histoire, selon les contextes sociaux et politiques. Sous la colonisation française par exemple, elle a parfois été complaisante envers l'administration coloniale (en Algérie, au Sénégal : Cf. Diallo, 2010), ou a lutté, au contraire, contre elle (comme en Sénégal). De nos jours, cette pluralité se manifeste, comme dans le passé, par une relation diversifiée au monde social et politique. Des guides tidjanes pratiquent leur religion sans vouloir s'occuper des affaires du monde, tandis que d'autres ne peuvent concevoir leur rapport à l'islam sans l'impliquer dans son environnement social. Certains défendent une orthodoxie tidjane qui serait issue des enseignements du fondateur de la *tariqa*, tandis que d'autres réforment en profondeur les systèmes confrériques de leur pays.

Au delà d'une conception théologique, ces approches multiples voire opposées sont compréhensibles, bien souvent, par l'analyse du positionnement social des acteurs religieux, et des luttes de leadership qui se jouent entre eux. Elles dépendent également de la place centrale ou secondaire de cette voie spirituelle au sein d'une société.

Cet article, basé sur le dynamisme actuel de la Tidjaniyya en Afrique (au nord et au sud du Sahara), a pour objectif de démontrer

que les adaptations de cette *tariqa* au monde contemporain sont liées, en partie tout au moins, à des questions de rivalité de gouvernance et de légitimité. Deux cas de figure seront étudiés.

Nous partirons du Sénégal où les responsables tidjanes, nombreux et en concurrence, opèrent, pour certains d'entre eux, une transformation importante de la confrérie ces dernières années. Nous analyserons la nécessité, pour ces guides soufis, de se démarquer de leurs aînés, allant vers ce que l'on pourrait appeler un « néo-confrérisme ». Si cette classification a ses limites (Samson, 2012), elle permet néanmoins de caractériser les nouveaux groupes islamiques qui, dans ce pays, se spécialisent dans un public de jeunes urbains, s'adaptent aux mutations de leur société, et tiennent un discours de remoralisation (réislamisation) des mœurs quotidiennes, sociales et politiques. Le mouvement des Moustarchidine, précurseur de ce type de mouvement au Sénégal, transforme ainsi la pratique de la Tidjaniyya chez une grande partie de la jeunesse en quête d'un nouvel idéal social et religieux.

L'article nous mènera, ensuite, vers le Maroc, ou plutôt vers les liens complexes, fraternels et rivaux, que tissent actuellement les responsables tidjanes sénégalais et marocains. La *tariqa*, trait d'union entre les deux pays, a souvent favorisé leurs relations au cours de l'histoire (Sambe, 2011), les présentant tels des frères dans l'islam. Néanmoins, la course à la légitimité et à l'autorité semble être une clé de compréhension des différentes représentations, que se font ces responsables tidjanes, des pratiques religieuses des uns et des autres. Au delà du discours fraternel, l'intérêt est de comprendre les enjeux de leadership qui se jouent au sein de cette « grande famille » au nord et au sud du Sahara.

- La Tidjaniyya plurielle au Sénégal : le dynamisme des «marabouts de jeunes»

Le rôle historique de la Tidjaniyya au Sénégal

Introduite au Sénégal par El Hadj Umar Tall au 19^{ème} siècle, la Tidjaniyya connut une installation durable dans le pays grâce à plusieurs responsables religieux qui fondèrent, à leur tour, de grandes familles maraboutiques. Organisée au sein de *zawiyas* familiales, la *tariqa* se développa du Futa Toro (dont El Hadj Umar Tall était originaire), à la ville de Saint-Louis (alors capitale administrative de la colonie), en passant par des villes de plus ou moins grande envergure, telles Tivaouane et Kaolack. Deux familles maraboutiques tidjanes s'imposèrent assez rapidement, de par leur nombre de fidèles : la famille Sy de Tivaouane (Robinson, 2000) et la famille Niasse de Kaolack (Kane, 2000). Cet article s'articulera essentiellement autour de la *zawiya* des Sy dont est issu le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, plus simplement dénommé Mouvement des Moustarchidine.

Confrérie soufie des lettrés, des intellectuels et des hommes politiques pendant la colonisation, la Tidjaniyya sut également attirer vers elle de nombreux paysans qu'elle rassurait et protégeait, durant cette période socialement trouble. L'aptitude à s'adapter aux contextes sociaux et politiques, du temps de la colonisation à nos jours, a favorisé une large domination des ordres confrériques, pas seulement tidjanes mais également mourides, sur toute autre conception de l'islam chez les Sénégalais. Aujourd'hui encore, le soufisme est la pratique la plus répandue au Sénégal, les groupes inspirés par le wahhabisme restant divisés et moins populaires.

Comme de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest, même certainement plus encore, le Sénégal est très marqué socialement par

l'islam. Les confréries ont joué un rôle déterminant dans la construction de l'Etat après l'indépendance en 1960, et les liens politico-religieux sont très étroits dans ce pays, dont la constitution est pourtant laïque. Les années 1960-1970 ont connu la grande vague des idées socialistes, mais les Sénégalais ne se sont jamais vraiment détournés de l'islam. Pourtant, depuis les années 1980, et surtout depuis les années 1990, les pratiques religieuses s'affichent de plus en plus dans l'espace public. Il est socialement bien vu, pour les jeunes, d'affirmer leur appartenance religieuse dans la rue, par leur mode vestimentaire et leur attitude. La Tidjaniyya a, d'ailleurs, largement participé à cette visibilité de l'islam dans la société.

Depuis les années 2000, marquées par l'arrivée au pouvoir d'Abdoulaye Wade, fervent disciple mouride, la Tidjaniyya fait moins parler d'elle. La *tariqa* Mouridiyya a toujours eu un poids social et économique considérable au Sénégal, mais elle s'est progressivement implantée ces dernières années dans l'espace médiatique notamment, grâce à de nouveaux groupes de jeunes, équivalents au mouvement des Moustarchidine. Plus discrets aujourd'hui, les fidèles de la Tidjaniyya semblent néanmoins toujours majoritaires, et l'étude de cette confrérie tient son intérêt au fait qu'elle a initié, dans les années 1990, de grands bouleversements dans le système maraboutique sénégalais. Sachant s'adapter aux mutations de la société, elle reste une référence pour une grande partie de la jeunesse, et a très certainement inspiré plusieurs groupes actuels de la Mouridiyya.

Les scissions familiales et rivalités de leadership

La pratique contemporaine de la Tidjaniyya au Sénégal, notamment chez les jeunes urbains, permet d'y trouver une voie spirituelle d'épanouissement personnel, mais également une manière

particulière d'appréhender la société et la politique. Révélateur des bouleversements internes de la *tariqa* ces dernières décennies, le Mouvement des Moustarchidine est précurseur d'une nouvelle manière de pratiquer l'islam soufi au Sénégal. Son analyse met en exergue les rivalités de leadership au sein de la *zawiya* des Sy, et montre la pluralité et la diversité des pratiques tidjanes qui en découlent.

Imbriqué dans des querelles familiales bien plus anciennes que lui, et apparu dans un contexte de forte concurrence maraboutique, le mouvement des Moustarchidine ne pouvait, pour exister, que devenir emblématique d'une nouvelle mouvance islamique au Sénégal. Par là, il fut le premier mouvement soufi du pays à transformer les relations entre disciples et marabout, inspiré par des groupes de réforme de l'islam de par le monde. Il fut également le premier à s'impliquer ouvertement dans le social, non pas seulement dans un but humanitaire, mais avec une réelle volonté de changer le monde qui l'entoure. Il fut l'un des premiers à faire de la politique, par le biais d'un parti propre, afin de peser sur le jeu électoral et faire entendre sa voix. Enfin, il fut aussi le premier à transformer son discours religieux en discours militant de la réislamisation. Bref, d'une ambition éducative pour la jeunesse au départ, le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty s'est tourné vers un activisme social et politique défendant la cause de l'islam. Toujours ancré dans le soufisme et dans le système maraboutique dont il tire sa légitimité, il fut celui qui initia le «néo-confrérisme» au Sénégal. Olivier Roy utilisa ce terme en 2002 pour décrire les organisations soufies qui «recrutent selon des formes modernes de religiosité (individualisation, globalisation), sans toujours passer par un processus initiatique, comme cela est le cas dans les confréries classiques» (Roy 2002 : 126-131 ; Coulon 2002 : 23). J'ajoute à sa définition initiale le caractère social et politique de ces organisations

islamiques, porté par un discours nouveau sur la déchéance du monde, à laquelle seules l'islamisation et la réislamisation (réactivation de la ferveur des musulmans) peuvent remédier. Certes, dans le très vaste monde musulman, les confréries sont diverses et beaucoup ont connu, au cours de l'histoire, des épisodes de réformes et de bouleversements internes (Kane, 2012). Ce terme «néo-confrérique», inspiré des groupes «néo-chrétiens» foisonnants dans le milieu évangélique actuel, est imparfait et discutable⁽¹⁾. Mais il rend cependant bien compte de l'évolution actuelle du milieu maraboutique sénégalais, et des différentes manières de pratiquer au sein d'une même *tariqa*, telle la Tidjaniyya.

Né dans les années 1970 à Tivaouane, le mouvement des Moustarchidine était, au départ, un mouvement d'éducation islamique pour les jeunes sénégalais ayant fait allégeance à la famille Sy. Son objectif premier, strictement religieux, était de transmettre une connaissance poussée de la Tidjaniyya. Groupe religieux pour les filles en premier lieu (les Moustarchidate), il s'ouvrit rapidement aux garçons (Samson, 2005), et Moustapha Sy (né en 1952), guide spirituel, arrière petit fils d'El Hadj Malick Sy (1855-1922) fondateur de Tivaouane, en prit la direction en 1976. Moustapha Sy grandit dans la *zawiya* des Sy, éduqué par son oncle Abdoul Aziz Sy Junior. Mais dès 1989, il commença à montrer quelques signes d'indépendance, notamment lors d'une conférence sur la jeunesse musulmane où, devant le président de l'époque (Abdou Diouf), il se posa clairement comme interlocuteur incontournable des

(1) Le numéro des Cahiers d'études africaines «l'islam au delà des catégories» (Samson, 2012) montre les limites, en raison de la complexité des recompositions de l'islam contemporain, des classifications habituellement utilisées pour analyser les groupes islamiques. Pour la question du «néo-confrérisme», il montre que ce terme, certes utile pour rendre compte du dynamisme actuel des confréries islamiques, sera rapidement caduc face aux futures mutations des groupes déjà qualifiés de «néo» (Samson, idem : 332). Là est l'objectif de ce numéro : montrer que toute catégorisation est illusoire et rapidement dépassée.

hommes politiques. La famille de Tivaouane désapprouva ce discours et demanda au jeune marabout de rester dans les rangs (Villalon, 1996). Mais le désir d'exister par lui-même semblait trop fort. Au début des années 1990, il partit à Dakar rejoindre son père, Cheikh Ahmed Tidjane Sy, qui devint le responsable spirituel du mouvement. Dès ce moment là, les anciennes querelles familiales s'incrystèrent au sein du Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty.

Les premières tensions au sein de la famille Sy remontent aux années 1940, suite à un problème de succession : Ababacar Sy, alors khalife, se trouva dépossédé de la maison familiale par ses demi-frères (de même père) qui en héritèrent. La jalousie entre coépouses d'El Hadj Malick Sy se transforma en concurrence de leadership entre ses fils, scindant la famille en deux camps rivaux. Les premières manifestations publiques de ces discordes apparurent en 1951, avec la célébration de deux *gammus*⁽¹⁾ séparés dans la ville de Tivaouane (Mbow, 1995). Les disciples furent partie-prenante de cette scission, devant choisir leur camp d'allégeance entre l'une des deux branches familiales (Samson, 2005 : 148). De son côté, Ababacar Sy se rapprocha de son fils, Cheikh Ahmed Tidjane Sy, qui devint son conseiller. Très vite, le conflit familial se politisa. En 1952, lors des élections territoriales, Ababacar Sy et son fils soutinrent L. S. Senghor contre Lamine Guèye, défendu par Mansour Sy, frère rival. Les années suivantes, les quelques accalmies au sein de la famille furent de courte durée, et de nombreux heurts violents troublèrent la paix de Tivaouane. En 1957, la mort d'Ababacar Sy posa un nouveau problème de succession : le frère suivant d'Ababacar, Mansour, fut nommé khalife, tandis que Cheikh Ahmed Tidjane Sy réclamait le titre, au nom d'un principe filial et de sa complicité passée avec son défunt père. Le camp des demi-frères d'Ababacar Sy gagna

(1) - Gammu (ou mawlud) : fête célébrant la naissance du Prophète Muhammad.

donc la succession, supplantant le camp rapproché de l'ancien khalife. Cheikh Ahmed Tidjane Sy ne reconnut jamais la légitimité de ses oncles, et rallia à sa cause les anciens disciples de son père. Comprenant son charisme auprès d'un public jeune, il se lança rapidement dans la politique comme moyen de distinction et, soutenu par Ibrahima Niasse de Kaolack, il créa en 1959 son propre parti, le Parti de la Solidarité Sénégalaise (PSS) d'opposition à Senghor (UPS). Ce dernier remporta les législatives de mars 1959, et deux mois plus tard des émeutes éclatèrent à Tivaouane entre les partisans des deux partis. La rivalité familiale se traduisait par des affrontements de nature politique, qui se répétèrent jusqu'aux années 1970⁽¹⁾.

Une pratique réformée de la Tidjaniyya

Moustapha Sy, par son rapprochement, dans les années 1990, avec son père Cheikh Ahmed Tidjane Sy, installé à Dakar, hérita de ce lourd conflit familial. Il se positionna clairement dans le camp de son grand-père Ababacar Sy, en rivalité avec ses oncles et cousins restés à Tivaouane. Son travail fut de veiller sur la mémoire et la suprématie de celui-ci.

Jeune guide spirituel, il comprit très vite qu'il devait se démarquer pour faire sa place au sein du champ maraboutique très concurrentiel. L'importance et la légitimité d'un guide religieux soufi se définissent en fonction du nombre de ses fidèles. Pour attirer vers lui des adeptes et donner une dimension nationale à son mouvement, il devait se singulariser de ses parents de Tivaouane, qui lui faisaient de l'ombre. Son arrivée à Dakar où il implanta son mouvement, et son alliance avec son père, furent la première étape de cette distinction. Cibler un public de jeunes, et axer son discours religieux sur les décadences de la vie urbaine, furent la deuxième étape.

(1) - Pour plus d'informations, voir Samson, 2005.

Structuré selon une forme pyramidale très hiérarchisée, le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty s'organise principalement autour de *daairas*⁽¹⁾ de quartiers dans lesquels les jeunes fidèles se réunissent tous les jeudis soirs pour prier, parler de la Tidjaniyya, évoquer des problèmes de société, et chanter le *Taïssir*⁽²⁾. Les disciples se retrouvent également plusieurs fois par année lors de conférences de Moustapha Sy et de son père, lors de l'université du ramadan, etc. A partir des années 1990, le mouvement connut un énorme succès populaire, et compta plusieurs milliers de fidèles.

Très vite, Moustapha Sy orienta son enseignement religieux vers une éducation plus sociale, l'idée étant qu'un bon musulman est un citoyen engagé dans le développement de son pays. Des activités dites « citoyennes » sont régulièrement organisées : dons de sang, de vêtements et de nourriture, visites dans les hôpitaux et les prisons. Des actions très médiatisées montrent les Moustarchidine nettoyant les rues de Dakar, désensablant les cours d'eaux, ramassant les ordures ou plantant des arbres. L'objectif est triple : faire prendre conscience aux jeunes disciples des difficultés de leur environnement social ; leur montrer leur aptitude à le changer ; et donner une belle image du mouvement à l'ensemble de la société.

Telles les associations dites réformistes dans de nombreux pays ouest-africains, les Moustarchidine doivent dorénavant être des musulmans exemplaires pour leurs concitoyens, et des militants de la cause de l'islam. D'un simple mouvement religieux éducatif dans les années 1980, le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty est devenu un mouvement de réislamisation de l'espace urbain, notamment dakarois, avec une dénonciation acharnée des lieux de perdition (boîte

(1) - Terme d'origine arabe signifiant « cercle ». Il s'agit ici d'associations de croyants dans les quartiers, les entreprises, les universités, etc.

(2) - Poème de louange à Dieu écrit par El Hadj Malick Sy.

de nuit, bars, etc.) et des comportements jugés non islamiques. Il offre ainsi à ses jeunes disciples une nouvelle identité de musulmans, pas forcément en opposition avec celle de leurs parents, mais beaucoup plus revendicative. Les Moustarchidine doivent se démarquer par leur comportement, et afficher clairement leur appartenance religieuse.

Toujours soufi mais adoptant des idéaux de groupes salafistes (Kane, 1995), le mouvement des Moustarchidine s'éloigne dogmatiquement de la pratique traditionnelle de la Tidjaniyya sénégalaise. Des enseignements de la *tariqa*, il garde la légitimité charismatique et mystique de Moustapha Sy, mais refuse le culte des saints, les pratiques talismaniques, la vénération du cheikh⁽¹⁾, et l'héritage culturel et laïc occidental. Selon l'enseignement de Moustapha Sy, le mouvement devrait devenir l'unique référence pour ses fidèles. L'islam devrait encadrer leur vie quotidienne. Des normes de comportements sont édictées (manière de s'habiller, de parler, de manger, de se comporter en public et en privé, etc.). L'éducation porte essentiellement sur les jeunes filles qui doivent apprendre à être des musulmanes modèles et des futures épouses irréprochables. Elles ne sont pas obligées de porter le voile dans leur quotidien, mais apprennent à ne pas rire aux éclats, à se faire discrètes et sérieuses. Recevant des cours de contraception afin d'espacer les naissances, elles doivent surtout être soumises à leur futur mari, savoir bien cuisiner, et bien éduquer leurs enfants. L'objectif est qu'elles leur transmettent une morale islamique parfaite pour le bon développement du Sénégal.

Les orientations sociales de Moustapha Sy menèrent ses enseignements vers la question de savoir comment être un bon musulman dans une société paupérisée. Cette nouvelle voie engendra assez rapidement sa propre politisation.

(1) Comme nous le verrons plus tard dans l'article, les guides marocains dénoncent également la vénération du cheikh.

La politisation de la Tidjaniyya

En concertation avec son père, Cheikh Ahmed Tidjane Sy, lui même versé très tôt dans la politique comme nous l'avons vu précédemment, Moustapha Sy fit une entrée fracassante dans la campagne présidentielle de 1993. Abdou Diouf, successeur de Senghor, était alors au pouvoir. Lors d'un meeting à Thiès, Moustapha Sy soutint ouvertement le candidat de l'opposition, Abdoulaye Wade (élu à la présidentielle en 2000). Mais son discours accusateur de l'équipe au pouvoir fut extrêmement violent, allant jusqu'à accuser de meurtre certains proches du président. Ses propos l'envoyèrent en prison, le 2 novembre 1993, où il passa près d'un an. En février 1994, une marche de l'opposition, accompagnée de Moustarchidine, dégénéra par des affrontements avec les forces de l'ordre et des policiers furent tués. Les responsables du mouvement furent accusés d'être à l'origine de ces agitations, sans que cela ne soit jamais prouvé. Le mouvement fut alors interdit jusqu'en 1995, où un rapprochement entre Cheikh Ahmed Tidjane Sy et Abdou Diouf permit de le réhabiliter (Samson, 2005).

Les années suivantes, Moustapha Sy continua à prôner un discours de moralisation/réislamisation de l'espace urbain, mais également de l'espace politique avec comme objectif la lutte contre la corruption. En 1999, il créa son propre parti politique, le Parti de l'Unité et du Rassemblement (PUR), et devint un temps candidat à l'élection présidentielle de 2000. Son but n'était pas de prendre le pouvoir. D'ailleurs il se retira de la course électorale, conscient de son impossible victoire. Mais sa politisation lui servit, une fois de plus, à se démarquer et à faire parler de lui dans les Unes des journaux nationaux. Elle lui permit aussi d'imposer sa propre vision d'une société plus islamisée, et d'un monde politique plus moralisé, dans les débats sociaux et dans l'espace public.

Aujourd'hui, le mouvement des Moustarchidine, moins visible socialement, et moins impliqué politiquement, a, toutefois, initié nombre d'autres mouvements soufis, pas forcément tidjanes, qui, comme lui, cherchent un public de jeunes, prêchent pour une réislamisation de la société sénégalaise, et passent au politique pour se faire entendre. Le mouvement mouride du marabout Modou Kara Mbacké est l'autre grand exemple de ces groupes dits « néo-confrériques » au Sénégal aujourd'hui. Comme Moustapha Sy chez les tidjanes, Modou Kara Mbacké cherche, en tant que « marabout de jeunes » à faire sa place dans le milieu confrérique sénégalais. Comme nombre d'autres guides spirituels de cette génération, il est évident que leur positionnement familial joue un rôle primordial dans leur façon de faire du religieux, et de réformer le système maraboutique actuel.

Au delà de cet exemple local, les enjeux de gouvernance et de légitimité influencent également les relations internationales au sein de la Tidjaniyya. L'étude des rapports historiques et actuels entre responsables de la *tariqa*, au nord et au sud du Sahara, montre combien la question du leadership joue sur les représentations des uns et des autres. Le cas des liens étroits, fraternels et concurrentiels entre guides tidjanes marocains et sénégalais en est très explicite.

- La Tidjaniyya « lien fraternel » entre le Maroc et le Sénégal, ou la question de la représentation de « l'autre musulman »

Pays frères dans l'islam, le Maroc et le Sénégal ont noué des liens très anciens. Mais au sein de la Tidjaniyya, confrérie liant les deux pays, la légitimité des cheikhs sénégalais et marocains ne repose pas forcément sur les mêmes bases. Il est alors intéressant de voir, au-delà du discours fraternel, quels sont les enjeux de leadership qui se jouent au sein de cette « grande famille » au nord et au sud du Sahara.

La Tidjaniyya, lien historique entre le Sénégal et le Maroc

Les liens historiques qui lient le Maroc au sud du Sahara, le Bilad-al-Sudan (pays des noirs), sont très anciens. Ils commencèrent avec les premières caravanes commerçantes au 8^{ème} siècle, permettant de faire transiter esclaves, or, armes, épices, bijoux, etc. Avec les caravanes, circulèrent également des savants religieux, des étudiants, et des livres. L'islam, venu du nord, traversa le Sahara et se diffusa progressivement en Afrique subsaharienne, comme en atteste l'historien Al Bakri qui, en voyage dans les empires du Mali et du Niger, décrivait dès le 11^{ème} siècle la présence de l'islam dans certaines cours royales. L'islamisation du sud du Sahara prit également parfois un caractère militaire. Les Almoravides, dès 1061, partirent, sous la direction d'Abu Bakr Ibn Umar, islamiser l'Afrique subsaharienne par les armes, offrant au Maroc, dès cette époque, une suprématie sur les autres pays arabo-musulmans dans leur rapport avec le sud (Sambe, 2011). Dans la vallée du fleuve Sénégal, des populations Peul et Toucouleur entrèrent très tôt en rapport avec l'islam, et se convertirent. Quelques siècles plus tard, ces populations fondèrent des Etats théocratiques dont les chefs politiques étaient des *Almamy*. Au

11^{ème} siècle, des lettrés islamisés de la région du Soudan créèrent des écoles religieuses, et les échanges avec le monde arabo-musulman commencèrent à venir également du sud. Ahmed Baba, grand lettré de Tombouctou fut, par exemple, déporté par les Marocains en 1493. Il se retrouva à enseigner à Marrakech. Mansa Moussa, souverain du Mali, fit, en 1324, le pèlerinage à La Mecque. Des écrits attestent de son passage au Caire (Triaud in Samson et Saint-Lary, 2012). D'autres récits de voyages montrent, à l'inverse, des prédicateurs musulmans maghrébins partis islamiser le sud. Au 16^{ème} siècle par exemple, un prédicateur du Touat (Algérie), nommé El Maghili, visita les États hausa et l'Empire songhay (Triaud, idem).

Ces échanges et cette islamisation progressive créèrent un lien particulièrement important, historiquement et culturellement, entre le Maghreb et l'Afrique subsaharienne de l'ouest : celui du partage du rite malékite. Par la suite, l'islamisation massive du sud du Sahara se fit essentiellement à partir du 19^{ème} siècle. Comme l'explique Jean-Louis Triaud (1992), la colonisation favorisa l'essor de l'islam en Afrique de l'ouest, les organisations musulmanes servant de refuge contre l'administration coloniale.

La Tidjaniyya, depuis sa création, consolida les liens entre le Maroc et le Sénégal. Premier khalife de l'Afrique de l'ouest au sud du Sahara, El Hadj Umar Tall était originaire de la vallée du fleuve Sénégal. Si certains guides du Sénégal et de Guinée connaissaient déjà la Tidjaniyya, le personnage d'El Hadj Umar Tall reste, dans l'imaginaire collectif (Sambe, 2011 : 84), celui qui renforça les relations entre les deux pays, même si lui-même ne put jamais, durant sa vie, se rendre à Fès⁽¹⁾. Très vite, cette ville, où le fondateur de la *tariqa* s'était installé, devint un lieu de petit pèlerinage, passage fréquent des tidjanis

(1) - Bakary Sambe (2011 : 84) note qu'El Hadj Umar Tall écrivit dans son ouvrage *Tadkirat al-Gafilin* son regret éternel de n'avoir pas pu se rendre à Fès.

du sud partant pour la Mecque. Elle devint un endroit d'échanges entre disciples et guides religieux du nord et du sud, malgré les difficultés de déplacement liées au contrôle de l'administration coloniale française.

El Hadj Malick Sy, fondateur de la *zawiya* de Tivaouane, ne se rendit lui non plus jamais à Fès, malgré son désir de se recueillir sur le mausolée d'Ahmad at-Tijâni. A défaut, il créa une grande *zawiya* dans la ville de Saint-Louis du Sénégal, où de nombreux marocains commençaient à s'installer (Sambe, 2011). Il entretint également des rapports étroits avec des chefs religieux tidjanes marocains, qui venaient régulièrement lui rendre visite. Son fils et successeur, Ababacar Sy, prolongea les relations étroites entre Fès et Tivaouane, et reçut, entre autres, la visite du petit-fils d'Ahmad at-Tijâni. Ce fut Abdoul Aziz Sy, autre fils d'Ababacar Sy et khalife de 1957 à 1997, qui se rendit le premier à Fès en 1949. Lors de son voyage, il tissa des liens avec des proches du Royaume, inaugurant ainsi les relations étroites qui allaient se poursuivre, sous le règne d'Hassan II, entre la *zawiya* de Tivaouane et le pouvoir marocain (Sambe, 2011). Bakary Sambe (idem), dans son ouvrage « islam et diplomatie : la politique africaine du Maroc », explique minutieusement comment, depuis lors, la Tidjaniyya joue un rôle majeur dans les relations entre Etats sénégalais et marocains.

Aujourd'hui, les guides religieux de Tivaouane⁽¹⁾ se rendent, pour beaucoup d'entre eux, régulièrement au Maroc. Moustapha Sy, malgré ses griefs avec la *zawiya* des Sy, part fréquemment se recueillir sur le mausolée d'Ahmad at-Tijâni à Fès. Plusieurs de ses disciples immigrés au Maroc l'y rencontrent⁽²⁾.

Il est évident que les grands responsables tidjanes du Sénégal se tournent vers Fès comme ville de pèlerinage et de ressourcement

(1) - Les guides religieux de Kaolack ont également toujours entretenu des liens étroits avec Fès, mais là n'est pas notre sujet.

(2) - Informations recueillies lors d'une enquête à Fès en 2011.

spirituel, et y cherchent surtout une légitimité nouvelle grâce à leurs liens avec les religieux marocains. Que ce soit au niveau de la Tidjaniyya ou des Etats, le discours officiel est que les peuples marocains et sénégalais sont frères grâce à l'islam en général, et à la Tidjaniyya en particulier, et les deux Etats ont conclu des accords grâce à ces relations fraternelles (échange d'étudiants, facilitation de la migration dans les deux sens, aide au développement, etc.). Aujourd'hui, un tourisme religieux se développe également entre les deux pays, et le pèlerinage est de plus en plus encadré au sein d'agences de voyages spécialisées (Lanza, 2012).

Concurrence de leadership entre Tidjaniyya sénégalaise et marocaine

Au-delà du discours fraternel, il peut-être utile de se questionner sur les représentations que se font Sénégalais et Marocains des pratiques islamiques, tidjanes en particulier, des uns et des autres. L'intérêt de cette interrogation tient au fait qu'Ahmad at-Tijâni, fondateur de la Tidjaniyya et de la *zawiya* mère de Fès, a inscrit les racines de la *tariqa* au Maroc⁽¹⁾, alors que ce pays compte aujourd'hui peu d'adeptes. Il est d'ailleurs frappant, lorsque l'on se rend au Maroc, de constater que la Tidjaniyya est peu connue. A Fès, si importante au regard des sénégalais tidjanes, la confrérie n'est pas plus populaire, et la *zawiya* tidjani se fond au milieu des multiples autres *zawiyas* soufies de la ville. Le mausolée d'Ahmad at-Tijâni, poumon de sa *zawiya*, est essentiellement fréquenté par les africains subsahariens de passage, les disciples marocains étant finalement peu visibles. Le paradoxe vient de là : c'est en Afrique au sud du Sahara que la Tidjaniyya s'est extrêmement développée, du Sénégal au Nigeria. Ce sont donc les

(1) - Nous passerons ici sur la rivalité entre le Maroc et l'Algérie quant à la paternité de la *tariqa*.

disciples subsahariens qui la font vivre, la pratiquent et la transmettent. De plus, dans un pays comme le Sénégal, la *tariqa* a pris historiquement un poids social et politique qu'elle n'a jamais connu au Maroc, même si ces dernières années, le Royaume chérifien a compris son enjeu dans la politique extérieure du Maroc vers le Sénégal notamment.

Face à ce constat, la contradiction évidente qui apparaît laisse entrevoir une potentielle concurrence entre responsables tidjanes marocains et sénégalais actuels. Les premiers sont légitimes de par leur baraka héritée directement, par le sang et la filiation, du fondateur de la *tariqa*. C'est leur naissance qui leur offre « naturellement » leur statut de guides religieux. Ils sont légataires d'un pouvoir spirituel, mais ont peu de fidèles directs. Les seconds ont, certes, eux aussi une légitimité de naissance (charisme hérité), du fait que leurs aînés ont construit une chaîne spirituelle (*silsilia*) qui les relie à Ahmad at-Tijâni. Mais ils ne sont pas eux-mêmes descendants du fondateur de la Tidjaniyya. Face aux premiers, ils ont, par conséquent, une légitimité moins forte. En revanche, ils détiennent un pouvoir considérable que n'ont pas les premiers : ils ont un nombre incalculable de fidèles, très impliqués dans la vie de la confrérie, et qui les vénèrent.

Mes enquêtes auprès de guides importants de la Tidjaniyya au Sénégal et au Maroc⁽¹⁾ révèlent deux types de discours distincts. Afin de ne pas porter préjudice aux uns et aux autres, qui se sont permis des propos parfois très durs lors de mes entretiens, leurs noms ne seront pas cités. Il s'agit ici de faire un résumé et une analyse de leurs dires⁽²⁾.

Les shérifs marocains rencontrés insistent avant tout sur la centralité de la *zawiya* de Fès. Telle une mère qui veille sur ses enfants, elle est,

(1) - J'ai réalisé plusieurs enquêtes au Maroc et au Sénégal, entre 2011 et 2012

(2) - Je m'appuie ici sur trois entretiens auprès de hauts responsables tidjanes marocains, et sur trois autres auprès de marabouts de la famille Sy du Sénégal.

pour eux, un lieu de convergence des 350 millions⁽¹⁾ de tidjanes de par le monde qui auraient les yeux tournés vers elle. Lieu de ressourcement spirituel, de connaissance et d'apprentissage, elle serait également un terrain d'apaisement des différents conflits entre *zawiyas*. Bienfaitrice et généreuse, elle gommerait les divisions possibles entre diverses familles maraboutiques, dans le monde, et serait un lieu d'unification et de paix. Au-delà de ce caractère « maternel », la légitimité supérieure de la *zawiya* de Fès est également mise en avant, dans les entretiens, d'un point de vue charismatique et spirituel. En venant à Fès, les guides du monde entier réactiveraient leur légitimité propre et repartiraient avec un pouvoir accru. La source de légitimation serait donc bien là, dans la *zawiya* originelle.

Pour faire fi du manque de fidèles marocains, les shérifs fassis font remarquer qu'avoir trop de disciples peut être dangereux, et rendre « ivre de leur pouvoir ⁽²⁾ » certains guides. Mieux vaut finalement ne pas en avoir trop, afin de rester sur le droit chemin de ses propres obligations et responsabilités. D'ailleurs, selon eux, les marabouts du Sénégal, trop vénérés par leurs multiples *talibés*, ont des attitudes autoritaires trop exagérées qui poussent les fidèles à une totale soumission. Ces disciples en arriveraient même à oublier le fondateur de la Tidjaniyya, au profit de leur marabout. Là est, pour eux, un grand danger de déviance de la *tariqa*. Etre moins nombreux permettrait finalement aux croyants tidjanes marocains d'avoir plus de recul, et d'adopter un comportement religieux empreint de sagesse.

Se présentant comme les seuls garants de la bonne orthodoxie tidjane, certains de mes interlocuteurs n'hésitèrent pas m'expliquer leur rôle de police de la Tidjaniyya, vérifiant la manière de pratiquer

(1) - Il s'agit du chiffre donné par l'un de mes interlocuteurs. Sans statistique sur la question, ce chiffre est à prendre avec réserve.

(2) - Terme utilisé par l'un de mes interlocuteurs

des Subsahariens, et des Sénégalais en particulier. L'un d'entre eux me dit passer plusieurs mois par année à voyager à travers le monde, avec une attention singulière sur le Sénégal, afin d'apprendre aux responsables locaux les bonnes façons de pratiquer. Niant ainsi tout le savoir ancestral et l'autorité spirituelle des guides tidjanes du Sénégal, cette personne lista tout ce qui, à ses yeux, leur fait défaut. La première critique porta sur les divisions internes à la Tidjaniyya sénégalaise, chacune des grandes familles maraboutiques voulant différencier sa *silsilia*. Ensuite, elle se plaignit de la politisation de certains marabouts sénégalais, qui engendrerait divisions et rancœurs faisant le jeu de la Mouridiyya. Elle oublia de préciser que nombre de guides mourides font également de la politique au Sénégal. Au cours de l'entretien, cet interlocuteur m'expliqua que beaucoup de responsables tidjanes sénégalais confondraient les objectifs religieux de la Tidjaniyya avec des buts matériels (élection, argent, recherche effrénée de *talibés*, etc.). Finalement, il termina ses propos par une litanie de reproches sur les pratiques de Tivaouane, où les guides tidjanes n'auraient même pas acquis «les simples notions de l'islam⁽¹⁾» : hommes et femmes prieraient tous ensemble, danseraient et se mélangeraient durant le *gammu*.

Face à cette incompétence supposée des leaders tidjanes sénégalais, la conclusion de ces entretiens fit ressortir la suprématie des descendants d'Ahmad at-Tijâni, qui sauraient gérer une *zawiya* telle que Fès, où des milliers de pèlerins se croiseraient sans jamais participer en quoi que ce soit à l'organisation des grandes manifestations religieuses.

Pour nuancer ces propos assez extrêmes, je citerai l'article de Nazarena Lanza, sur la *zawiya* tidjane de Sidi Larbi ben Sayeh de Rabat (2012), qui explique que le dirigeant actuel, lui-même descendant d'Ahmad at-Tijâni, reconnaît l'importance des disciples sénégalais dans la fréquentation des *zawiyas* marocaines, leur sérieux et leur religiosité.

(1) Il s'agit des termes utilisés par la personne.

Il est à noter, d'ailleurs, que pour faire face à la renommée de Fès et pouvoir faire vivre sa propre *zawiya*, ce cheikh fait tout son possible pour que les pèlerins sénégalais passent par Rabat comme premier lieu de recueillement, avant d'aller voir le mausolée du fondateur de la *tariqa*. La concurrence entre membres de la famille maraboutique existe aussi au Maroc.

De leur côté, les guides tidjanes sénégalais rencontrés, tous issus de la famille Sy, font fi de ces critiques jugées calomnieuses et cherchent à démontrer, à leur tour, la supériorité de la Tidjaniyya sénégalaise. S'ils reconnaissent l'importance des bonnes relations diplomatiques entre le Maroc et le Sénégal, ils pensent que le Royaume chérifien n'a pas réellement de mérite dans le développement de la *tariqa*. Ahmad at-Tijâni, originaire d'Algérie, ne serait allé au Maroc que par défaut, fuyant la colonisation et la franc-maçonnerie de son pays de naissance. Cette explication, très subjective, déforme les recherches historiques qui montrent qu'Ahmad at-Tijâni quitta Ayn-Mâdi et Abu-Semghun, en Algérie, pour fuir un groupe ennemi de ses disciples, les Tijajna, qui lui menait la vie dure, ainsi que les Turcs et le bey d'Oran, alliés avec ces Tijajna (El Adnani, 2007 : 54). L'explication de mes interlocuteurs sénégalais cherche également à minimiser l'aura de Fès, niant ainsi qu'Ahmad at-Tijâni n'avait certainement pas choisi cette ville par hasard, mais parce qu'elle lui offrait un statut recherché, celui du Sceau des saints (El Adnani, idem : 71). De plus, pour les guides sénégalais, le fondateur de la confrérie n'aurait pas cherché à influencer et à « convertir » les Marocains pour deux raisons : le prosélytisme serait interdit dans la Tidjaniyya, et le terrain marocain était déjà occupé par d'autres *turuq*. En échange, tous mes interlocuteurs insistèrent sur le rôle du Sénégal dans la diffusion et l'extension de la Tidjaniyya en Afrique subsaharienne, mettant en avant les figures d'El Hadj Umar Tall et d'Ibrahima Niasse.

Pour eux, la pratique de la Tidjaniyya est la même partout, et personne n'est en droit de les critiquer sur leur religiosité.

Désirant tous contrer la suprématie de Fès, ces responsables tidjanes sénégalais annoncèrent de la même manière, que sans eux et leurs cadeaux somptueux, la *zawiya* marocaine n'existerait pas. Au delà du fait que sans les disciples sénégalais, celle-ci serait vide, tous énumérèrent une liste de dons faits par la famille Sy : Ababacar Sy aurait réuni 14 millions pour la construction de la *zawiya* de Fès, Abdoul Aziz Sy aurait réalisé plusieurs quêtes pour sa restauration, les petits-fils d'Ahmad at-Tijâni recevraient de fabuleux cadeaux lors de chacune de leur visite au Sénégal, etc.

Enfin, l'importance du pèlerinage au Maroc fut relativisée, mes interlocuteurs expliquant que ce voyage spirituel n'avait aucun caractère obligatoire. S'il est utile pour se ressourcer, il serait devenu un phénomène de mode au Sénégal, servant bien plus les agences de voyages et le tourisme marocain que la Tidjaniyya en elle-même.

Pour conclure sur la haute importance que les Sénégalais tidjanes apportent à leur propre organisation maraboutique, voici un extrait du journal *Le Soleil* du 22 mai 2001, trouvé dans l'ouvrage de Bakary Sambe (2011), qui relate bien de la manière dont une information peut être arrangée, voire inventée, pour prouver la prééminence des Sy sur le Maroc :

«Sa Majesté le roi Hassan II, séduit par le défunt et très saint Cheikh Abdoul Aziz Sy, lors de l'inauguration de la grande mosquée de Dakar en 1963, avait fait de lui son père spirituel. A telle enseigne qu'il l'invitait chaque année, en prenant en charge ses frais de transport et de séjour, autour de réflexions sur la défense de l'islam et la promotion de la Tidjaniyya dont le souverain était un fervent adepte ».

Les dessous d'une telle rivalité maraboutique

Cette rivalité de leadership, décrite ci-dessus, permet de comprendre, d'une manière plus large, les différentes représentations que se font Sénégalais et Marocains des pratiques religieuses des uns et des autres.

J'ai souvent été frappée, lorsque je travaillais sur l'islam en Afrique au nord et au sud du Sahara, par des discours récurrents sur la façon de pratiquer « le vrai islam », laissant entendre que les individus que j'avais en face de moi étaient de bons musulmans, en opposition avec d'autres qui seraient de mauvais pratiquants. Si, chaque groupe spirituel, quelle que soit la religion d'ailleurs (on retrouve exactement la même chose dans les groupes évangéliques), pense être sur la seule bonne voie de salut, il est intéressant de comprendre ce besoin assez fréquent de dénigrer la pratique religieuse de l'autre, pour légitimer la sienne propre. Ainsi, tandis que la plupart des discours religieux et inter-religieux (excepté les discours fondamentalistes évidemment) ventent la fraternité entre croyants, dans la pratique, il est facile de constater que les fidèles pensent souvent être sur la seule voie menant vers Dieu, les autres étant dans l'erreur. Au Sénégal par exemple, j'ai à plusieurs reprises entendu des fidèles Moustarchidine dire que les autres tidjanis sont sur la bonne voie, mais que leur mouvement est le chemin le plus direct vers Dieu. À l'inverse, il n'est pas rare d'entendre des responsables de la famille Sy de Tivaouane, fâchés avec leur cousin ou neveu Moustapha Sy, dire que celui-ci n'a rien compris à la Tidjaniyya. J'ai rencontré d'autres exemples similaires au sein de *zawiyas* tidjanes concurrentes au Burkina Faso.

Si ces propos révèlent des tensions liées à une guerre de leadership facilement identifiable, ils peuvent s'appuyer parfois sur un imaginaire commun de dénigrement de l'autre, sur des conflits

historiques toujours présents dans les esprits, qui participent à la diffusion de stéréotypes. Là se situe une partie des relations complexes entre le Maroc et le Sénégal.

Mahamet Timéra montre, dans son article « la religion en partage, la couleur et l'origine comme frontière » (2011), que l'islam est central dans les relations individuelles entre Sénégalais et Marocains, aidant parfois les liens amicaux. Mais la question de l'islam renvoie également à des représentations préconçues, à des mobilisations symboliques ravivant un conflit historique, celui de l'esclavage et de la servitude.

Nombre de Sénégalais (sans généraliser évidemment) pensent les Marocains (ou les Arabes en général) forcément musulmans, oubliant les juifs, les chrétiens ou autres. L'idée répandue est que la religion musulmane fait partie de leur identité première, et qu'à ce titre, ils devraient forcément être des musulmans exemplaires. Face aux difficultés actuelles de Sénégalais en migration au Maroc, liées à des problèmes d'intégration, mais également selon un discours stéréotypé transmis de génération en génération au Sénégal, trouvant ses origines dans une histoire esclavagiste encore très présente dans les esprits, certains ont tendance à critiquer la pratique islamique des « Naar » (Arabes en wolof). Ces Sénégalais sont stupéfaits, lorsqu'ils voyagent au Maroc ou dans d'autres pays du Maghreb, de constater que des populations peuvent ne pas pratiquer l'islam comme ils l'imaginaient. Se développe alors chez eux un discours essentialiste sur les Arabes qui, en général, ne respecteraient pas l'islam, boiraient de l'alcool, ne feraient pas leurs prières, etc. Ces critiques ont pour objectif, en retour, de les positionner eux comme meilleurs musulmans, et par conséquent, leur permettent de faire front aux problèmes d'immigration, ou à l'histoire encore vive de l'esclavage.

Dans un discours tout aussi essentialiste hérité de la colonisation qui instaura le concept d'islam noir, mais également à cause de l'esclavage historique des populations subsahariennes, l'islam au sud du Sahara est parfois nié ou dénigré au Maghreb. Certains pensent ainsi que le seul vrai islam est pratiqué dans le monde arabo-musulman, et que les musulmans d'Afrique subsaharienne pratiquent forcément un islam syncrétisme dénaturant le Coran.

Héritées d'une histoire difficile et toujours présente dans les esprits, ces idées préétablies sont une explication, parmi d'autres, des représentations que se font responsables tidjanes marocains et sénégalais des pratiques islamiques des uns et des autres. La rivalité de leadership, de légitimité et de course aux fidèles, ranime des imaginaires collectifs sous-jacents, des deux côtés du Sahara.

Conclusion

Du local à l'international, la Tidjaniyya est plurielle. Les deux cas pris en exemples le montrent. La diversité des pratiques, la réforme interne du système maraboutique, et la recherche d'une reconnaissance internationale, sont le fruit d'un désir d'émancipation ou d'une quête de légitimation, et engendrent des rivalités de leadership pouvant, parfois, être violentes.

Au-delà des discours d'unité et de fraternité, entre membres de la Tidjaniyya et entre pays « frères » par l'islam, il est important d'écouter l'ineffable caché derrière les propos officiels. Rendre compte de ces querelles est difficilement acceptable pour des responsables religieux, affichant une sérénité et une pureté d'esprit conforme à leur statut spirituel. Là est la difficulté du travail du chercheur qui, s'il veut comprendre les logiques et enjeux qui se trament derrière les apparences, doit montrer et dire ce que ses interlocuteurs ne veulent parfois pas exprimer au grand public.

Bibliographie

- Coulon, C., 2002, *Les nouvelles voies de l'Umma africaine*, Paris, Karthala.
- Diallo El Hadji Samba, 2010, *La Tidjaniyya sénégalaise, les métamorphoses des modèles de succession*, Editions Publisud, Paris.
- El Adnani Jillali, 2007, *La Tidjaniyya 1781-1881, Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb*, Editions Marsam, Rabat.
- Kane Ousmane, 2012, « L'«islamisme» d'hier à aujourd'hui. Quelques enseignements de l'Afrique de l'ouest », in Samson Fabienne, *L'islam au-delà des catégories, Cahiers d'études africaines*, n°206-207, ed. EHESS, Paris, pp. 545-574.
- Kane Ousmane, 2000, « Muhammad Niasse (1881-1956) et sa réplique contre le pamphlet anti-tidjani de Ibn Mayaba », in Triaud Jean-Louis, Robinson David (eds), *La Tidjaniyya, Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 219-236.
- Kane Ousmane, Villalon Leonardo, 1998, « Sénégal : the crisis of democracy and the emergence of an islamic opposition », in *The African state at a critical juncture between disintegration and reconfiguration*, Lynne Rienner, London, pp143-166.
- Kane Ousmane, Villalon Leonardo, 1995, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme, les Mustarshidin du Sénégal, analyse et traduction du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy Junior », in *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n°9, pp119-201.
- Lanza Nazarena, 2012, « Routes et enjeux de la Tidjaniyya sénégalaise au Maroc : une zaouïa *rbatti* sur la voie de Fès » in *Les Etudes et Essais du Centre Jacques Berque*, N°8, Rabat.

- Mbow Penda, 1995, « Querelles de succession au sein de la confrérie tidjane de Tivaouane dans les années 50 », 26 décembre, article non publié.
- Robinson David, 2000, « Malick Sy, teacher in the New Colonial Order » in Triaud Jean-Louis, Robinson David (eds), *La Tidjaniyya, Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 201-218.
- Roy Olivier, 2002, *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil.
- Sambe Bakary, 2011, *Islam et démocratie : la politique africaine du Maroc*, Phoenix Press International, USA.
- Sall I. A., 2000, « La diffusion de la Tidjaniyya au Fuuta Tooro (Mauritanie, Sénégal), in Triaud Jean-Louis, Robinson David (eds), *La Tidjaniyya, Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 367-392.
- Samson Fabienne, 2012, « Les classifications en islam » in Samson Fabienne, *L'islam au-delà des catégories, Cahiers d'études africaines*, n°206-207, Ed. EHESS, Paris, pp. 329-349.
- Samson Fabienne, Saint-Lary Maud, 2011, « L'islam du nord au sud du Sahara. Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs. Entretien avec Jean-Louis Triaud », in *ethnographiques.org*, [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/La-guerre-des-ondes-comme-mode-de>, Numéro 22.
- Samson Fabienne, 2005, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 379p.
- Soares Benjamin, 2000, « Notes on Tijaniyya Hamawiyya in Nioro du Sahel after the second exile of its shaykh », in Triaud Jean-Louis, Robinson David (eds), *La Tidjaniyya, Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 357-366.

- Timéra Mahamet, 2011, « La religion en partage, la « couleur » et l'origine comme frontière. Les migrants sénégalais au Maroc », in *Cahiers d'études africaines*, Ed. EHESS, Paris, pp. 145-167.
- Triaud Jean-Louis, Robinson David (eds), 2000, *La Tidjaniyya, Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala.
- Triaud Jean-Louis, 1992, « l'islam sous le régime colonial », in Coquery-Vidrovitch Catherine (dir), *L'Afrique occidentale au temps des Français : colonisateurs et colonisés, 1860-1960*, La Découverte, Paris.
- Villalon Leonardo, 1996, « The Moustarchidine of Sénégal : the family politics of a contemporary tidjan movement », in *Workshop* « Tidjaniyya traditions and societies in West Africa in the 19th and 20th centuries », Urbana, Illinois, 1-5 april.