

Charlotte Pézeril, *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal*

Préface de Jean Copans. Paris, L'Harmattan, 2008, 320 p.

Constant Hamès



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/19783>

DOI : 10.4000/assr.19783

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 163-274

ISBN : 978-2-7132-2192-7

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Constant Hamès, « Charlotte Pézeril, *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 144 | octobre-décembre 2008, document 144-51, mis en ligne le 04 février 2009, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/19783> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.19783>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Charlotte Pézeril, *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal*

Préface de Jean Copans. Paris, L'Harmattan, 2008, 320 p.

Constant Hamès

- 1 Comme Jean Copans l'indique dans sa préface, « voici la première étude complète, aussi bien historique qu'anthropologique de ce groupe... ». Il s'agit du groupe appelé Baay Faal (ou Baye Fall), disciples d'Ibrahima Fall (vers 1856-1930) qui fut l'un des principaux associés d'Amadou Bamba (1853-1927), le saint personnage à l'origine de l'organisation des Mourides du Sénégal. Autrement dit, si l'étude concerne au premier chef le groupe des Baay Faal, elle éclaire aussi, de façon collatérale et nouvelle, la vision que l'on peut avoir des Mourides dans leur ensemble. Elle pose surtout, de façon toujours indirecte, la problématique du statut de ces deux entités socioreligieuses – si tant est que l'on puisse toujours les distinguer – et cela révèle, en soi, l'intérêt de la question et de l'étude. D'emblée, disons qu'on a affaire à un travail d'envergure, tant par la matière brassée que par la réflexion qui balaie quantité de questions d'ordre historique, social et religieux.
- 2 Quatre parties sont proposées : 1- Le cadre et déroulement de l'enquête ; 2- La genèse d'une communauté marginale ; 3- L'expérience des Baay Faal ; 4- Globalisation, fragmentation et conflits. Cette dernière partie qui envisage l'état actuel de l'évolution du groupe est elle-même fragmentée et possède moins de cohérence interne que les autres, surtout les deuxième et troisième parties.
- 3 L'entrée en matière s'étend longuement sur l'implication de la chercheuse dans son travail et rend compte de la caractéristique principale des données recueillies ; elles l'ont été, sur place, sur le « terrain », au Sénégal, durant des mois, au cœur des regroupements considérés comme Baay Faal. La primauté est bien accordée au « terrain » et c'est à partir de lui qu'est entreprise la « remontée » historique du groupe, à travers archives et bibliographie.
- 4 Si cette partie commence par des réflexions critiques sur la place et les conséquences de la présence d'un observateur « scientifique » sur le terrain, avec des phrases qui auraient pu être rédigées par les physiciens du début du siècle (perturbation par

l'observateur de l'expérience en cours), très vite le ton change et l'on passe à une narration où l'auteure nous révèle par le menu les tribulations d'une ethnologue sur le terrain, compte tenu de ses caractéristiques propres. Question : est-on toujours dans la réflexion méthodologique ou épistémologique ? On pourrait répondre affirmativement si les parties suivantes – analyses historique et anthropologique – avaient été affectées par les conclusions du parcours raconté. Est-ce le cas ?

- 5 Par contre, le récit du déroulement au quotidien de l'enquête introduit concrètement le lecteur sur le « terrain » et lui fait découvrir l'état instantané des relations entre hommes et femmes, maîtres et disciples, marabouts entre eux et le contexte matériel du mode de vie. Cela n'est pas inutile lorsqu'on retrouvera plus loin les analyses anthropologiques en bonne et due forme de ces mêmes relations sociales et religieuses.
- 6 L'établissement de l'histoire des Baay Faal est, de façon intéressante, toujours prétexte à analyse anthropologique. Ainsi, l'examen de l'origine sociale de l'éponyme et fondateur du groupe, devient l'un des leitmotivs des réflexions parcourant l'ouvrage. En effet, cet homme, Ibrahima Fall, a changé de catégorie sociale, passant même, d'une certaine façon, à « l'ennemi », en troquant son statut d'homme de pouvoir politique et de guerre contre celui d'homme de religion islamique. L'auteure analyse fort bien l'utilisation hagiographique ou polémique qui est faite de ce revirement, à partir des stéréotypes de personnalité qui connotent chacune de ces catégories sociales. Les Baay Fall vont hériter de ces stéréotypes (incultes, frustes, bagarreurs, délinquants, etc.) attachés au groupe social de départ de leur « patron ». Une clé de l'analyse manque cependant. Et cela vaut d'ailleurs pour d'autres analyses qui ne prennent pas assez en compte les acquis de ce qui serait une anthropologie informée par l'islamologie et l'histoire musulmane. En effet, dans les sociétés hiérarchisées de l'Afrique et du Sahara de l'Ouest (Wolofs, Peuls, Maures-Baydân, entre autres), où l'aristocratie a une double tête, politico-militaire d'un côté, islamo-religieuse de l'autre, l'idéologie islamique l'a emporté dans l'ensemble des sociétés, au détriment des valeurs sociales et religieuses jugées plus autochtones des « guerriers ». Une conséquence en a été que des « conversions » ont eu lieu en la personne de « guerriers » qui se sont transformés en « marabouts », généralement au moment où leur statut social de « guerrier » était en perte de vitesse et où le passage au religieux permettait de « remonter la pente ». L'islam régional en a fixé le modèle et la norme, en désignant ces transfuges par le terme de « repentis » ou « convertis » (notion islamique de *tawba*). La « repentance » d'Ibra Fall n'est qu'un exemple parmi d'autres, nombreux, de la conséquence de la domination historique du groupe aristocratique religieux au détriment de l'aristocratie politique. De même, l'analyse du mouvement plus général de remplacement du pouvoir politique de Lat Dior par la confrérie des Mourides (p. 64 sq.) aurait gagné à être envisagée sous l'angle des « mouvements religieux des peuples opprimés » (Lanternari), en ciblant la fonction politique du religieux dans un contexte (pouvoir colonial) où le politique ne pouvait plus s'exprimer en tant que tel.
- 7 L'ouvrage aborde alors inéluctablement la question de la signification de la présence d'un Ibra Fall, devenu Cheikh Ibra Fall ou Mame Cheikh, aux côtés de l'inspirateur religieux du groupe mouride, Amadou Bamba. Quel a été le type de relation entre Ibra Fall et Amadou Bamba ? Qu'a-t-il apporté au mouvement mouride ? Comment s'est-il transformé en leader d'un courant interne au mouridisme (le « bayefallisme ») ? Ces questions éminemment intéressantes sont clairement présentées à partir des opinions des intéressés puis analysées et interprétées avec nuances. Ici aussi, on aurait pu

reprendre la question sur la base des modèles propres aux « confréries musulmanes » (sg. *tarîqa*, pl. *turuq*) puisque le mouridisme est, de ce point de vue, une *tarîqa mûridiyya*, une voie de *mûrid* = d'aspirants mystiques. L'ouvrage les situe bien dans la mouvance du mysticisme soufi (le titre de l'ouvrage). Or ce type d'organisation musulmane applique des règles et obéit à des modèles sociologiques qui ne sont jamais explicites (pas consignés) mais toujours pratiqués. Un des modèles les plus prégnants – valable quasiment pour tout mouvement religieux en islam – consiste dans l'apparition d'un duo et d'une division du travail au sommet du pouvoir dans les confréries ou mouvements religieux. D'un côté se trouve la figure centrale, celle du leader proprement religieux, plus ou moins charismatique, situant son élection dans les différents registres de la légitimation islamique (contacts avec le Prophète, descendant d'une lignée de maîtres prestigieux, miracles, etc.). À côté de lui, plutôt dans l'ombre, dans la dépendance, on retrouve un gestionnaire de l'organisation, de l'action, du matériel. On peut écrire un ouvrage sur ce couple quasi-obligé de l'histoire de l'islam. Il semble bien que l'on puisse classer Ibra Fall dans ce type d'associé organisateur et gestionnaire au niveau de la direction de la confrérie. Mais l'analyse de l'auteure nous montre qu'une spécificité apparaît très vite dans l'histoire d'Ibra Fall : il n'est pas qu'un travailleur, un organisateur, un homme d'action ; il représente aussi un courant d'idées implicite dans la confrérie (travailler c'est faire la prière) et des disciples se réclament de lui, s'autonomisent relativement et se distinguent par différents aspects (habillement par exemple) des autres Mourides. D'où la question : Ibra fall est-il le « fondateur d'une voie spécifique » ? (p. 104). Peut-on parler de « bayefallisme » ? Sans entrer dans les détails, cette question peut aussi s'appréhender, au-delà du cas mouride, par comparaison avec le modèle confrérique islamique. Le critère central qui se dégage des comparaisons entre les confréries, historiques ou contemporaines, montre, de façon générale, que lorsque le co-fondateur organisationnel fait partie de la parenté du fondateur religieux, l'unité du mouvement est préservée, par effet « dynastique » pourrait-on dire. La scission, par contre, le détachement d'une branche, la dérivation sont toujours le fait d'un disciple dont l'importance croît au sein de la confrérie jusqu'à provoquer la scission et la création d'une entité nouvelle. Il s'agit d'ailleurs là du mécanisme général de reproduction et de permanence du phénomène confrérique. Or on voit bien que le courant lié à Ibra Fall, disciple et non parent d'Amadou Bamba, est empreint d'une grande ambiguïté dans son rattachement à la confrérie. Les analyses de l'ouvrage sur ce sujet renseignent sans arrêt sur la valse-hésitation des adeptes Baay Faal par rapport à la question du rattachement-détachement à la confrérie. Question qui n'est sans doute pas close à l'avenir. Dans l'actualité, ce qui limite probablement la tendance à la scission tient dans la formidable cohérence du nationalisme mourido-wolof-sénégalais qui surplombe toutes les idées et activités de cette confrérie qui s'est sénégaléo-autonomisée au point d'oublier, de nier même, ses origines qui la situent en tant que dérivation de la chaîne de la confrérie-mère Qâdiriyya, à partir de la Mauritanie voisine.

- 8 Tant de questions surgissent de la lecture de cet ouvrage fort riche qu'il est impossible, ici, d'en rendre compte par le détail. On ne peut que conclure par une incitation à entrer dans ce récit-analyse extrêmement stimulant qui renouvelle, par son approche indirecte, les problématiques liées au « mouridisme ». Retenons cependant que toute société islamisée est travaillée par des logiques, des modèles de conduites sociales et de société qui ne sont inscrits dans aucun livre d'obligations religieuses ni de théologie et qu'il revient à l'anthropologie de débusquer et d'expliquer dans leur récurrence et leur

fonctionnement. Un dernier exemple, concret : les cheveux longs plus ou moins tressés qui caractérisent les Baay Faal sont déjà portés, dans une variante, par une certaine catégorie d'adeptes de la confrérie des 'Isawâ, au Maroc, observés, dans les années vingt, par René Brunel (*Essai sur la confrérie religieuse des Aïssaouas au Maroc*, p. 145 sq., édition originale reproduite par Éditions Afrique-Orient, Casablanca, sans date).