



Le minbar de la dispute ou l'affaire de la « grande mosquée » de Bakel (1995-1996)

Saliou dit Baba Diallo*

Résumé

Entre 1995 et 1996, un violent conflit religieux a éclaté à Bakel (Sénégal), mettant en opposition les familles qui détiennent, depuis longtemps, le monopole de la vie religieuse de cette cité, plus exactement (sic) celle du quartier de Modinkané (situé au nord de la ville). Ce qui est en jeu, c'est la direction de la grande mosquée de Bakel, notamment la désignation de l'imam (guide religieux). La dispute a entraîné la fermeture momentanée de la mosquée par l'administration préfectorale. Cette crise constitue un des signes annonciateurs de changements du champ religieux de cette ville. Ainsi, à partir d'une approche inspirée de la « micro-histoire » (Ginzburg et Poni 1981 ; Rosental 1999) et d'une « histoire au ras-du-sol » (Revel 1996), cet article, tout en privilégiant le récit, interroge les dynamiques et les enjeux du « fait religieux » (Durkheim 2007), en particulier celui de l'islam, à l'échelle locale avec comme fil conducteur deux paramètres constitués par l'instrumentalisation des réseaux de parenté et l'entrée en scène de nouvelles catégories sociolinguistiques, et met en perspective la question du divin dans un nouveau contexte de « mondialisation religieuse » (Thual 2003).

Mots clés : Bakel, parenté, famille, urbanisation, mosquée, imam, administration préfectorale, vie religieuse

Abstract

Between 1995 and 1996, a violent religious conflict erupted in Bakel (Senegal) between the families that, for a long time, held the monopoly of religious life in this city, precisely (sic) in the neighborhood of Modinkané (located in the north of the city). The main issue was the leadership of Bakel's great mosque, particularly the choice of the imam (religious guide). The dispute resulted in the momentary closure of the mosque by the prefectural administration. The crisis

* Chercheur associé au Laboratoire Migrinter (Université de Poitiers, France) et professeur d'histoire-géographie à l'Académie de Créteil (France). Email : sapbas2003@yahoo.fr

is one of the heralding signs of change in the religious sector of this city. Thus, based on an approach inspired by “micro-history” (Ginzburg and Poni 1981; Rosental 1999) and “underground history” (Revel, 1996), this article, while favoring the narrative, questions the dynamics of “religion” (Durkheim 2007), in particular Islam, at the local level with as a common thread two parameters: the instrumentalization of kinship networks and the emergence of new socio-linguistic categories; and places the question of the divine into perspective within a new context of “religious globalization” (Thual 2003).

Key Words: Bakel, kinship, family, urbanization, mosque, imam, prefectural administration, religious life

« Ainsi, à cause de la bataille de deux petits lézards pour une mouche morte, modeste querelle dont personne ne voulut s'occuper, non seulement nos fiers amis le coq, le bouc, le bœuf et le cheval y laissèrent la vie, mais il en résulta un incendie, et une mort qui endeuilla toute la maisonnée... Seul le chien, fidèle à son devoir, sortit indemne de cette tourmente, et y trouva même une récompense inattendue... »

Bâ, Amadou Hampaté, 2000, *Il n'y a pas de petite querelle*, Paris, Stock, p.24.

Introduction

Le conflit est inhérent à l'histoire des sociétés humaines. Parallèlement aux images d'harmonie, d'interdépendance ou/et de pacifisme véhiculées de temps en temps, les sociétés humaines sont régies par des interactions qui nourrissent et produisent de la violence (Simmel 2015). En ce sens, le « fait religieux » (Durkheim 2007) ne fait pas exception. D'ailleurs, selon E. Durkheim, celle-ci se trouve être un des moteurs de l'évolution des sociétés humaines. Qu'en est-il alors de l'islam ? Historiquement, une double figure du musulman s'est constamment construite : d'une part, celle du conquérant armé, potentiellement tenté par le Jihad¹ (Kepel 2003) et, d'une part, celle du terroriste². Ce fantasme sera réveillé dans plusieurs situations historiques, depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours. Ce qui n'est pas sans précédent conflictuel (Ghasem 1984).

En Afrique, terrain sur lequel porte cette étude, en particulier au Sénégal, le processus d'islamisation a, en fonction des contextes et des générations, pris globalement deux directions. D'une part, s'amorce un circuit pacifique lié au « commerce transsaharien » durant la période médiévale (Mauny 1958 ; Cuoq 1984 ; Diop 2001) et, plus tard, à l'apparition des confréries soufies du XIXe siècle qui constituent des réponses endogènes face à la domination coloniale (O'Brien 1971 ; 1981 ; Robinson et Triaud 1997 ; Babou 2011) et dont les attitudes pacifistes se retrouvent chez les leaders

de la « deuxième génération ». D'un autre côté, les rapports entre les élites locales religieuses, les élites traditionnelles et les puissances étrangères ont conduit à l'affrontement armé. Cette expérience tragique apparaît au moment de la pénétration des Almoravides vers le sud du Sahara au XI^e siècle (Benhsain et Devisse 2000), puis avec l'implantation des Européens au XIX^e siècle. Aujourd'hui, chemin faisant, le terrain africain est dominé par une prolifération des « mouvements extrémistes » qui revendiquent parfois des actions violentes. L'exemple du mouvement « Boko Haram » au Nigeria (Pérouse de Montclos 2018) est, à ce titre, illustratif.

À la lecture de travaux scientifiques et au regard de l'actualité, trois constats se dégagent. Le premier se décline par un schéma tripartite liant « élites traditionnelles, élites musulmanes et colons » ; et entre « réformistes, traditionalistes et confréries soufies ». Le second constat est relatif à l'établissement d'une relation de causalité entre les dynamiques de transformations internes et certains facteurs extérieurs (la colonisation, l'urbanisation, la migration, etc.). S'y ajoute un dernier constat relatif à la dramatisation du sujet religieux à travers l'actualité, installant un face-à-face entre les musulmans et le reste du monde. Qu'en est-il exactement de la vie religieuse des sociétés africaines à l'échelle locale ? Comment les acteurs religieux arrivent-ils à gérer une situation conflictuelle ? Quelle est la place de la famille dans les dynamiques religieuses ? L'héritage religieux traditionnel tend-il à disparaître au profit de nouvelles catégories religieuses « modernes » ?

Ainsi, il apparaît important de porter le regard sur les mécanismes internes du champ religieux à Bakel³. En étudiant l'affaire de la « grande mosquée » (1995-1996), nous sommes en mesure de questionner la nature et les limites du « contrat social » (Rousseau 2018) entre le temporel et le spirituel, la place des réseaux de parenté dans les dynamiques religieuses et les facteurs qui ont conduit au renouveau du champ religieux de Bakel. Nous formulons l'hypothèse suivante : la permanence des conflits religieux et les reconfigurations qui en résultent, comme c'est le cas dans l'islam, ne sont pas seulement liées aux conjonctures macroscopiques et extérieures, mais plutôt comme le produit de facteurs endogènes propres à ces « territoires islamiques ».

À partir d'archives publiques et privées, de sources orales et d'une documentation livresque, cet article examine les causes de ce conflit religieux, reconstitue la confrontation violente entre les différents protagonistes, questionne l'instrumentalisation des réseaux de parenté (maaremaaxu), de clientélisme (laadalemaxu) et d'affinité (xaanaxu)⁴ et pointe les enjeux du champ religieux de Bakel.

Les soubassements d'une vieille affaire

L'importance de la « longue durée » dans la compréhension des faits historiques et sociaux est appréhendée par l'historien Fernand Braudel (1958). Ainsi, il s'agit, à travers l'affaire de la « miiside xoore » (grande mosquée)⁵ de Bakel, qui a bien marqué la mémoire collective, de voir comment un recul historique permet de mesurer les tenants et les aboutissants d'une situation de crise. Cet « événement explosif » constitue un épilogue dans la longue histoire religieuse de cette cité. Il est vrai que le principal élément qui a opposé les différentes familles est la question de la légitimité dans la direction de la prière. Cependant, limiter la lecture à cette « prière du vendredi » d'août 1995 paraît réducteur. Car, comme le soutient F. Braudel, l'événement « s'annexe un temps supérieur à sa durée. Extensible à l'infini, il se lie librement ou non à toutes chaînes d'événements, à des réalités sous-jacentes, et impossible, semble-t-il, à détacher dès lors les uns des autres » (1958 : 728).

De prime abord, il semble intéressant d'interroger la nature et l'évolution des rapports entre le pouvoir spirituel et l'autorité temporelle à Bakel. En effet, jusqu'à la fin des années 1980, l'autorité religieuse était sous le contrôle des familles du quartier Modinkané. Cela remonte aux débuts de la fondation de Bakel, vers le XVII^e siècle, où s'est exercé le leadership des Kébé⁶ qui auraient remplacé les Bâ (restés à Diawara, village situé à une vingtaine de kilomètres de Bakel). Cette permutation entre les Bâ (premiers marabouts des N'diaye⁷) et les Kébé (Diallo 2016) s'est effectuée dans des circonstances peu éclairées. On ne sait pas précisément comment l'imamat⁸ a été confié par la famille N'diaye à la famille Kébé⁹.

La fonction religieuse s'est, au cours de la période pré-coloniale, élargie à d'autres familles de Modinkané. En effet, cette implication est liée en grande partie à la manière dont Modinkané (quartier des marabouts) a été créé (avant l'arrivée des Français à Bakel en 1818). Si les Kébé résidaient avec les N'diaye à N'diayega (fief du pouvoir politique), progressivement, pour des raisons d'une difficile cohabitation, semble-t-il, avec ces N'diaye, ils vont se joindre à d'autres familles maraboutiques, déjà installées à Modinkané. C'est la raison par laquelle la parenté et le religieux se sont entremêlés. Cela a permis à d'autres familles d'être associées à la vie religieuse de Bakel, avec souvent l'autorisation prononcée des Kébé. C'est le cas des familles Dramé, Diakhité, Sakho et Wane. Cette ouverture est facilitée par les liens de parenté tissés entre ces cellules familiales, par le faible effectif de personnes instruites parmi les Kébé¹⁰ et par l'ampleur du phénomène migratoire. Mais plus tard, l'installation de ces familles a provoqué un climat conflictuel. Ainsi, la parenté y a été à la fois un moyen de rapprochement et la source de

rivalités profondes dans le champ religieux où on assiste à une imbrication entre les logiques de parenté, de compétence (ou érudition) et de coutume.

Par ailleurs, l'implantation de l'administration coloniale n'a pas fait évoluer la coutume religieuse de Bakel¹¹. Entre 1927 et 1929, un conflit a opposé les marabouts aux chefs de village, autour de la réfection de la « grande mosquée ». Le commandant de Bakel d'alors a rapporté que les marabouts ont engagé des travaux pour modifier l'architecture de la mosquée sans avertir, comme la coutume l'exigeait, le chef du village de Bakel. Il semble que, dans de telles circonstances, la chefferie « n'aurait pas bien accueilli ce contournement. Car pour celle-ci la tradition devait être respectée et son avis compte »¹². C'est la raison pour laquelle elle s'est opposée de manière vigoureuse à la décision du commandant. Finalement, l'administration coloniale a jugé nécessaire de rester attachée à la coutume en donnant gain de cause à la chefferie villageoise. Mieux, elle imputa la responsabilité de cet épisode à deux interprètes et un brigadier-chef des gardes exigea même une mise à jour des fiches de plusieurs marabouts et d'écoles coraniques. Cette crise offre l'occasion à l'administration coloniale de réduire la marge de manœuvre de ces familles maraboutiques au nom de la nécessité de garantir la sécurité publique, de la nécessité de contrer la percée de l'enseignement coranique et d'affirmer sa volonté de christianisation. En un mot, d'asseoir encore mieux sa légitimité.

Dans les années 1950, une nouvelle crise religieuse porte cette fois sur le « cas Mpaly Wane »¹³. En effet, les Wane sont un groupe de marabouts qui entretient un lien clientéliste limité avec les N'diaye (Diallo 2016). Quant à Mpaly, il appartient à la septième génération de cette famille. Parallèlement à l'enseignement coranique reçu de son père, il a été un *cadi* (juge musulman) dans l'administration coloniale, avant d'être choisi comme imam pour remplacer temporairement, dit-on, Mamadou Sakho. Mais beaucoup voyaient d'un mauvais œil ce cumul de fonction. Et certains s'appuyaient sur la législation islamique, stipulant qu'il était impossible pour lui d'être en même temps un imam et un *cadi*¹⁴. Mpaly finit par quitter sa fonction d'imam¹⁵. Probablement, le fait qu'il ne soit pas issu d'une famille Kébé ou Dramé a accentué les critiques, voire précipité son départ.

Au lendemain de l'indépendance du Sénégal, en 1960, la crise religieuse refait surface. Cette fois-ci, elle oppose les familles Dramé et Kébé de Modinkané. L'atmosphère « post-coloniale » amène à imaginer que l'affaire de la mosquée a un lien avec la situation foncière à Bakel. Les conditions d'obtention du terrain de la grande mosquée restent toujours floues, car il est difficile de savoir si le terrain a été vendu ou offert à titre gracieux puisque cela a correspondu avec le départ des commerçants saint-louisiens de Bakel, dans les années 1940. Parmi eux, beaucoup ont vendu leurs terrains ou

les ont offerts¹⁶. Selon une version soutenue par la famille Dramé, Fodé Ladjji Dramé aurait acheté le terrain à titre symbolique pour en faire une mosquée. Une autre version précise que le terrain appartient à un certain Yéro Fall (maçon de métier). Ce dernier l'aurait donné aux populations de Bakel ; mais son offre serait conditionnée uniquement par un projet de construction d'une mosquée¹⁷. Aucune version ne fait état de l'appartenance du terrain à une famille Kébé. Au contraire, « tout le monde a sa part dans la grande mosquée¹⁸ ».

Dans les années 1970, l'architecture de la « grande mosquée » change. Anciennement construit en banco dans un style architectural soudano-sahélien, cet édifice en terre va être érigé avec du ciment sur une superficie élargie. Clôturée avec des bouts de bois, la mosquée sera encerclée par un mur en dur. De plus, avec l'évolution des moyens technologiques, une sonorisation installée, l'appel du muezzin devient plus aigu et ne se fait plus à simple et haute voix. Un minaret central a été érigé en dessus et donne à la mosquée un visage imposant. En vérité, cette initiative a été rendue possible grâce à une contribution effective des migrants, des populations de Bakel et des villages environnants. Parallèlement à la transformation physique, la mosquée dispose d'un nouveau cadre associatif¹⁹. Avec une délégation, venue de Dakar, ayant à sa tête El Hadji N'dioubou N'diaye, un cadre associatif a été créé. Il porte la dénomination « Association islamique pour la reconstruction de la Grande Mosquée de Bakel ». Elle regroupait l'ensemble des populations de Bakel résidant au Sénégal et à l'étranger. Avant la remise des clés de l'ouvrage et son ouverture, une assemblée générale a été tenue à Bakel pour fixer les modalités de fonctionnement de la mosquée et statuer sur la direction de la prière. À l'issue de la réunion, il a été décidé de mettre beaucoup plus l'accent sur la compétence, dans le choix de l'imam.

C'est à partir de ce moment que la situation échappe aux Kébé. Le climat de l'après-indépendance du Sénégal, l'éveil d'une conscience politique et l'influence des migrants internationaux ont certainement contribué à réduire leur poids dans la gestion des affaires religieuses. De même, le critère de l'âge est brandi au cas où les compétences sont égales entre les imams. Tiondy Dramé, candidat, a été choisi pour être imam. Il était le plus instruit, mais aussi le plus âgé. Par conséquent, son choix faisait l'unanimité. Ses suivants étaient Fodé Tarmata Dramé, Mabo Dramé et Samba Maimouna Dramé²⁰. Aucun membre de la famille Kébé n'y figure. Cette ouverture consacre les débuts de la fragilisation du pouvoir des Kébé et réduit leur marge de manœuvre.

On voit bien que la reconstruction de la « grande mosquée » et le choix de Tiondy Dramé ont installé un semblant de « démocratie » dans la direction de la prière, notamment celle du vendredi. Tiondy Dramé assura ainsi l'imamat jusqu'à son remplacement par Fodé Tarmata Dramé²¹. L'imamat est donc resté dans le cercle familial des Dramé. Ces dernières ont perçu ce transfert comme une transmission temporaire parce qu'elles considèrent les Dramé comme leurs maîtres²². Mais cette transmission annonce les débuts d'une confrontation entre les deux familles. L'informateur B. N'diaye déclare ainsi que « l'imamat refuse de sortir du cercle des Dramé²³ ».

C'est au moment de la succession de Tiondy Dramé dans les années 1970 que les prémices de la violence sont apparues. En effet, trois candidats étaient en lice pour succéder à Tiondy : ses deux cousins, Fodé Tarmata Dramé et Boulaye Bintou Dramé, et son fils, Ismaila Dramé. Finalement, c'est le moins âgé de ses deux cousins, Fodé Tarmata Dramé, qui a été choisi pour assurer l'imamat. Le choix porté sur Fodé Tarmata semble, du point de vue de la coutume, assez problématique. Car il n'est pas le plus âgé parmi les successeurs de Tiondy Dramé. Néanmoins, il est possible qu'un lien d'affinité et de complicité soit tissé avec Tiondy Dramé et qui dépasse les frontières de la parenté et de la séniorité. Ce que l'on sait, c'est que les trois protagonistes partageaient la même concession, mais ils n'habitaient pas les mêmes « folloque »²⁴. Cette séparation résidentielle est symbolique dans les relations familiales.

Le scénario de dévolution du pouvoir religieux de Tiondy Dramé ne s'inscrit pas dans le principe de la séniorité tel que lui-même l'avait hérité. Le mérite de Tiondy a été de ne pas transférer l'imamat à son fils Ismaila Dramé, ayant manifesté le désir de le remplacer. D'ailleurs, durant tout l'imamat de son oncle Fodé Tarmata Dramé, Ismaila Dramé a réfuté ce mode de dévolution du pouvoir religieux basé, selon lui, sur l'incohérence, c'est-à-dire ne reposant ni sur le droit d'aînesse ni sur la compétence. Il n'est pas étonnant d'entendre des témoignages faire état d'une « connexion » entre les deux candidats recalés, Ismaila Dramé et Boulaye Bintou Dramé ; les deux ne reconnaissaient pas l'imamat de Fodé Tarmata Dramé, lequel passa, après son magistère, la « canne de l'imamat » à Mabo Dramé, d'une autre concession Dramé, qui est son neveu éloigné. Ce choix s'est fait au détriment de Boulaye Bintou Dramé. Ce dernier et son neveu Ismaila Dramé avaient vécu cet acte comme une mésestime, une défiance. L'argument des partisans de Fodé Tarmata Dramé est qu'Ismaila Dramé doit se soumettre au principe du droit d'aînesse. Il n'était donc pas question de lui céder l'imamat. Pourtant, ce n'est pas à travers ce même principe que Fodé Tarmata Dramé a reçu l'imamat. Boulaye Bintou Dramé a reçu le soutien de son neveu, Ladji N'diabou Kébé, inscrit également dans la course²⁵.

Ainsi, l'image de « bien commun » du terrain de la « grande mosquée » de Bakel et la reconstruction de celle-ci dans les années 1970 auront de lourdes conséquences dans les choix futurs de l'imam puisque toutes les couches des populations ont désormais la voix au chapitre. Le relatif consensus autour de l'imamat de Tiondy Dramé ne constitue qu'une parenthèse d'une crise frontale dont le réveil sera inévitable.

La violence physique sous l'imamat de Mabo Dramé (né vers 1920 et mort en 2004)

Dans un article consacré à la violence politique sous le régime d'Abdoulaye Wade (président de la République du Sénégal, de 2000 à 2012, appartenant à la confrérie religieuse dite « mouride »), l'historien Ousseynou Faye définit la violence comme suit : « l'usage de la force pour porter atteinte à l'intégrité physique de quelqu'un perçu comme obstacle (appelé adversaire ou ennemi), s'emparer d'une partie ou de la totalité de ses biens, ou le contraindre à exécuter la volonté manifestée par son semblable »²⁶. Faye ajoute que « cette façon particulière de recourir à la force est reproduite dans les rapports entre des groupes de personnes, entre l'État et ses administrés, entre deux ou plusieurs États ou non en coalitions »²⁷.

À l'échelle locale, notamment à Bakel, la forme de violence sur laquelle on mettra l'accent est celle qui apparaît dans le champ religieux. Et les acteurs concernés sont issus des familles impliquées dans la gestion de la vie religieuse de la cité. En effet, si la violence politique au Sénégal a atteint son summum avec le régime du *sopi*, comme le montre O. Faye, on peut s'autoriser à dire, dans le contexte de Bakel et sous l'angle religieux²⁸, c'est sous l'imamat de Mabo Dramé, que la violence, en tout cas physique, surgit entre les différents acteurs religieux, qui ont jusque-là su trouver un compromis avec le sujet religieux à travers leurs rapports de parenté. Comment en est-on arrivé à ce niveau de violence alors ? Il semble d'ailleurs que Mabo Dramé aurait lui-même décliné la proposition de succéder à Fodé Tarmata Dramé. Car il estimait que la morale et la tradition lui interdisaient de diriger une prière au détriment de ses « aînés »²⁹ comme Fodé Boye Kébé et Mamadou Sikhou Dramé. Mabo Dramé avait peut-être perçu au départ qu'en surclassant ses « aînés » et en contournant le principe de séniorité, il pourrait semer des germes d'une violence.

Dès 1994, Mabo Dramé, pour des raisons de santé, dit-on, a affiché sa volonté de ne plus exercer les fonctions d'imam. Lui trouver un remplaçant pour les cinq prières quotidiennes ne posait pas de problème. Il en est autrement pour la prière du vendredi, qui est chargée de plus de spiritualité, de sociabilité et de symbolique. Mais comment lire le scénario de dévolution imamal ?

C'est à partir d'août 1995 que la crise prend une tournure violente. Revenons sur le déroulement des événements. Le récit suivant, qui nous a été rapporté par Boubou N'diaye (un des témoins privilégiés), insiste sur les péripéties de cette journée³⁰ :

C'était un jour de vendredi vers 13 heures ; je ne me souviens plus de la date. Tu sais, comme chaque prière du vendredi, c'est un imam qui dirige. Il fait son sermon (khoutouba) avant d'effectuer les deux raakat (prières). Ce jour-là, c'était Samba Maimouna Dramé qui était chargé de diriger la prière du vendredi ; il a été choisi par Mabo Dramé, malade. J'étais à la mosquée ce jour. Il a commencé par faire son sermon. Jusque-là, il n'y avait pas de problème. C'est lorsqu'il s'appretait à commencer la prière que les choses ont dégénéré. Sur le coup, Ladjî N'diombou Kébé s'était levé. Je te dis que si cela ne dépendait que de lui, il n'allait rien faire. C'est son frère Tandian Kébé qui l'a poussé en lui répétant sans cesse qu'il n'a pas honte de voir une autre personne prendre sa place alors que celle-ci lui revenait de droit. J'ai entendu cela puisque j'étais assis derrière eux. C'est ainsi que Ladjî N'diombou Kébé s'était levé et s'était dressé devant Samba Maimouna Dramé. Il lui a dit qu'il n'y aura pas de prière ici parce que Samba Maimouna Dramé a pris la place qui lui revenait de droit. Samba Maimouna Dramé n'a pas réagi malgré l'empoignade de Ladjî N'diombou Kébé, aidé par son cousin Tandian Kébé. Ladjî N'diombou Kébé a tenu son cou. J'étais assis en face d'eux à 5 mètres. C'est comme ça que les gens se sont levés, ont crié leur mécontentement avant de désertir la mosquée. C'était une honte pour Bakel ce jour-là. Et la prière n'a pas eu lieu. À la prochaine prière du vendredi, la gendarmerie était intervenue. C'était triste pour l'image de Bakel. Moi je dis que Ladjî N'diombou Kébé avait tort, car il pouvait nous laisser faire la prière et parler de cette histoire après³¹.

À travers ce récit, on voit que le choix de Samba Maimouna Dramé pour diriger la prière du vendredi réveilla les rancœurs entre les protagonistes. En fait, ce n'étaient pas les compétences humaines et savantes de Mabo Dramé qui étaient remises en question dans cette affaire de succession, mais surtout les modalités de dévolution de l'imamat vers Samba Maimouna Dramé. Si certaines franges religieuses soupçonnaient Mabo Dramé de confier astucieusement l'imamat à son neveu Samba Maimouna Dramé, d'autres justifiaient le choix de Mabo par le fait qu'il craignait qu'en convoquant une réunion, la situation ne dégénère. Peut-être aussi que son état de santé ne lui permettait pas de gérer une situation de succession.

À ce propos, les profils et les trajectoires des trois potentiels candidats pour la succession de Mabo Dramé méritent d'être éclairés. D'abord, Samba Maimouna Dramé. Ce dernier serait né vers 1922. Après une brève formation à l'école régionale de Bakel (actuelle école Ibrahima Malal Diaman Bathily) et des études coraniques auprès de son père Mamadou Dramé, il alla poursuivre, à l'âge de 28 ans, sa formation au Soudan français

(actuel Mali), entre 1950 et 1955, avant de retourner à Bakel. Plus tard, il migre en Casamance puis en Sierra Leone où il pratique le commerce, enfin en France au début des années 1960. À son retour de France, Samba Dramé s'occupe de l'école coranique de son père, dispense des enseignements religieux et dirige une mosquée à N'diayega. Ensuite, il y a Ladjî N'diabou Kébé. Celui-ci a passé une partie de sa vie en France en tant que travailleur migrant. À son retour à Bakel, après sa retraite, il dirigeait la prière dans une mosquée, située entre Modinkané et N'diayega et connue sous l'appellation de « komo misiide » (« mosquée des serviles », en soninké). Son cousin Tandian Kébé assurait également la direction de la prière dans une mosquée située à N'diayega, non loin du « saaxa xooore » (grand marché). Et enfin, Ismaila Dramé, né en 1943, est un arrière-petit-fils du marabout et résistant de Mamadou Lamine Dramé (1840-1887). Originaire de Goundiourou (Mali), la famille Dramé s'installe à Bakel dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Dans sa quête du savoir soufi, Ismaila Dramé commence d'abord le « talim » (premier apprentissage) auprès de son père à Bakel, puis le « tarbia » (auprès d'autres maîtres) et enfin la « tarqia » (voie finale du soufisme). Cette quête du savoir l'amène au Sénégal, au Mali et en Mauritanie. À son retour à Bakel, il s'associe à son père pour gérer une université (« moysi ») qui forme une centaine de jeunes venus essentiellement du Mali et de la Gambie. On voit que les parcours de ces trois personnages sont hétérogènes.

Du côté des familles Kébé, certaines personnes estimaient que les raisons de santé invoquées par Mabo Dramé n'étaient qu'un prétexte. Elles ont également compris que sa maladie était une occasion pour elles de revenir au-devant de la scène religieuse après un moment d'éclipse. D'autre part, la succession de Mabo Dramé installe une fracture au sein des familles Dramé. En effet, Boulaye Bintou Dramé, qui avait le contrôle des prières quotidiennes, voyait en Ismaila Dramé le légitime successeur de Mabo Dramé pour la direction des prières du vendredi. Il voulait certainement user de son statut de doyen pour confier l'imamat à Ismaila Dramé. Si Samba Maimouna Dramé a accepté également de diriger cette prière du vendredi, c'est peut-être une façon de montrer qu'il comptait remplacer son oncle Mabo Dramé à court, moyen ou long terme et de saisir une telle opportunité pour asseoir sa personnalité. Les enjeux étaient énormes dans tous les cas.

Après une longue période de convalescence, Mabo Dramé rentre à Bakel. Toutefois, ce retour, au terme des soins reçus, et sa reprise de l'exercice des fonctions d'imam n'ont pas mis un terme aux concertations entre les camps opposés et aux soupçons. D'ailleurs, plusieurs réunions eurent lieu autour d'une éventuelle succession. Dans ces réunions, il s'agissait de mettre à jour les critères de désignation de l'« imam râtib » (pour la prière du vendredi et celle des fêtes religieuses).

En dehors des deux familles religieuses qui sont en confrontation, à savoir les Dramé et les Kébé, d'autres familles vont entrer en scène à propos du projet de succession de Mabo Dramé. Il s'agit des familles N'diaye, celles qui ont l'exercice du pouvoir politique traditionnel à Bakel. En effet, les N'diaye sont chargés, si l'on suit la coutume, de désigner un imam pour diriger la « grande mosquée » de Bakel. Or on a déjà souligné le lien de clientélisme qui existait entre les N'diaye et les Kébé. Logiquement, les Kébé voyaient les N'diaye à leur côté. Mais la position non moins ambiguë des N'diaye et leur choix porté sur Samba Maimouna Dramé ont exacerbé la crise. À la place du respect du pacte qui les liait aux Kébé, les N'diaye ont porté leur choix sur le critère de la compétence³².

Cependant, les familles N'diaye ne constituent pas un groupe homogène. Traditionnellement, les N'diaye avait un représentant à Bakel, à Dakar et en France. Il s'agit du doyen de la famille établi dans chacun de ces lieux. Il avait un second, généralement le frère cadet, qui le remplace en cas d'indisponibilité. Au moment de la crise, El. Hadji N'diombou N'diaye était le doyen des N'diaye à Dakar. C'est chez lui que se tenaient les réunions des Ressortissants de Bakel à Dakar. À Bakel, le doyen et chef de village était Samba Demba N'diaye, secondé par son cousin Samba Boubou N'diaye. L'information parvenait également aux ressortissants de Bakel en France. En fait, au sein même des familles N'diaye, notamment ceux de Bakel, certains affichaient leur attachement à la longue tradition qui les liait aux Kébé, et n'ont d'ailleurs jamais rompu avec eux alors que d'autres, comme ceux de Dakar et de France, étaient certainement plus progressistes.

C'est la raison pour laquelle N'diombou N'diaye s'est confié à Boubou N'diaye, son neveu, pour assister et surveiller Samba Demba N'diaye et Samba Boubou N'diaye. Car il avait émis des doutes sur leur capacité à faire face à la « pression » des Kébé. Boubou N'diaye, témoin et acteur de plusieurs réunions tenues durant la crise, faisait à chaque fois un compte rendu à son oncle N'diombou N'diaye. Dans une lettre³³ datée du 25 août 1995 et destinée à son oncle, au milieu de la crise, il critique sévèrement l'attitude des Kébé, soutient le choix porté sur Samba Maimouna Dramé, défend le critère de la compétence et met en garde également son oncle sur les conséquences d'un éventuel choix de Ladj N'diombou Kébé comme imam. Il déclare qu'avec ce dernier, « la mosquée se [viderait et] les gens [iraient prier] à Al fâla³⁴ avec, comme conséquence, notre discrédit total, d'où nous n'aurons plus d'autorité ici ». Boubou N'diaye ne s'est pas également empêché de dénoncer les intrigues de Tandian Kébé (cousin de Ladj N'diombou Kébé). Mieux, il estimait que Tandian Kébé jouait un double jeu, en rapportant tantôt la faiblesse intellectuelle de son cousin Ladj N'diombou Kébé (une

manière de valoriser son profil) auprès de ses détracteurs, en dénonçant tantôt son attitude contre Samba Maimouna Dramé.

À la lecture de la lettre de Boubou N'diaye, on ne peut pas manquer de remarquer que la position des N'diaye, en tout cas ceux de Dakar, s'éloigne de la vieille tradition d'alliance qui les lie aux Kébé. Le soutien des N'diaye à Samba Maimouna Dramé explique le mépris supposé ou avéré des Kébé à leur égard, eux qui avaient non seulement dénoncé leur ingérence dans les affaires de parenté de Modinkané, mais aussi émis des doutes sur l'impartialité de Mabo Dramé. Cependant, le fait que les N'diaye se soient basés sur la compétence ne signifie pas qu'ils ont rompu la coutume qui les lie aux Kébé. C'est le profil de Ladji N'diombou Kébé qui ne les agréait pas. La majorité³⁵ des N'diaye a émis un avis favorable à Samba Maimouna Dramé pour diriger la prière du vendredi³⁶. Ce choix est un signe de démarcation de la longue tradition qui les liait aux Kébé.

Il faut également rappeler que derrière les agissements, il y avait les descendants des (anciens) serviles, notamment le clan de « Mooni Sooxodi »³⁷, qui a apporté son soutien aux Kébé. D'après certains témoignages, ce soutien était teinté « d'opportunisme étant donné que ce clan n'a pas pu résister à la tentative de corruption de Ladji N'diombou Kébé, qui était aussi un migrant retraité, donc socialement nanti³⁸. » Pourtant, c'est une tout autre version que nous fait comprendre Djéri Cissokho, d'origine servile et appartenant à ce clan :

Le problème m'a trouvé à Moudéry ce jour de la prière du vendredi. Mais je peux en dire quelque chose puisque j'ai échangé avec mon frère Samba Djéry. C'est lui qui assistait à certaines réunions. Celles-ci se tenaient chez le chef de village. Notre soutien à Ladji N'diombou Kébé était simple. Nous n'étions pas contre un imam à Bakel, mais nous avons pensé que la succession d'un imam doit suivre les règles, c'est-à-dire la coutume. Déjà, nous n'étions totalement pas associés dans les réunions. Nous avons trouvé cela anormal. Voilà la raison de notre frustration dans cette affaire ! Les gens de Moudéry étaient même venus pour résoudre le problème, mais les N'diaye les ont ignorés. Notre relation avec les Kébé est ancienne. Tu sais, c'est le clan "Mooni Sookhodi" qui réglait les problèmes entre les Kébé, mais aussi entre les Kébé et les autres groupes sociaux. Tout ce qui concerne les Kébé nous concerne. Et ce qui nous a fait mal est que les gens (les N'diaye) ne nous ont même pas convoqués pour choisir le successeur de Mabo Dramé. Avant de prendre le laadalemaxu (coutume) pour dire que c'est la compétence qui doit primer, il faut s'asseoir et discuter. C'est comme trouver une personne dans sa maison et la déloger sans pour autant l'avertir ; c'est comme trouver une personne assise sur sa natte et lui dire de se lever du jour au lendemain. Les choses ne se passent pas comme ça³⁹.

En vérité, le soutien du clan des « Mooni Sooxodi » aux Kébé a deux explications. L'une est un attachement à la règle coutumière. L'autre a trait à un vieux contentieux qu'ils ont eu avec les N'diaye. Ce contentieux porte sur une « histoire de cuisine »⁴⁰. De fait, ce clan n'était pas partant pour la violation du double pacte, celui entre les Kébé et les N'diaye, mais aussi celui entre eux et les Kébé. Trouver un terrain d'entente à tout cela était éminent.

La tenue des réunions à la mosquée à la place de la concession N'diaye témoigne des doutes que le camp des Kébé avait émis sur l'impartialité des N'diaye, pouvant légitimer la candidature de Samba Maimouna Dramé. Plusieurs réunions se sont tenues entre la concession du chef de village et la « grande mosquée ». Après de multiples échanges, fut maintenue la candidature de Samba Maimouna Dramé proposée par Mabo Dramé, au détriment de celle d'Ismaila Dramé, chose que Boulaye Bintou Dramé considéra comme un énième affront. Pour atténuer le conflit, les clans serviles ont réussi à convaincre Ladjji N'diombou Kébé en lui recommandant « d'aller prier à la mosquée d'Al fâla »⁴¹. En revanche, la crise religieuse a accentué la détérioration des relations entre ce clan et les N'diaye⁴². D'ailleurs, celle-ci finit par s'élargir sur le terrain administratif.

Le transfert des réunions à la préfecture de Bakel témoigne de l'échec des voies de recours traditionnelles dans la gestion des crises à l'échelle locale. Jusque-là, l'administration locale suit le respect de la séparation entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Cependant, pour gérer la crise, contrer la violence et contraindre les acteurs à la négociation, l'administration, qui s'est « autosaisie », a adopté une « position neutre », quand bien même celle-ci ne faisait pas l'unanimité⁴³. D'ailleurs, plusieurs réunions eurent lieu chez les N'diaye et parfois dans la « grande mosquée » sans que l'administration ne soit mise au courant. C'est lorsqu'un consensus était introuvable et que le conflit prenait une tournure inquiétante (du fait des propos virulents notés dans les échanges lors des réunions) que l'administration était associée.

Les procès-verbaux des 15, 19 et 22 janvier 1996 ne mentionnent aucun consensus entre les différents protagonistes⁴⁴. Le préfet d'alors, El Hadji Malick M'bodj, qui a insisté sur la gravité de la situation, estima que la crise avait pris une dimension nationale parce qu'elle était rapportée par la presse. Ces documents indiquent que l'autorité municipale avait défendu l'ancienne règle remontant en 1886, celle du plus âgé parmi les instruits. À partir de cette position, deux camps se sont opposés : l'un qui défend la clause de 1886 et l'autre camp se référa à la coutume. Dans le procès-verbal, l'administration a souligné la « position de sagesse » de Diaman Bathily dans la crise, notamment dans la retranscription des discours du

soninké en français, un choix sur lequel les Kébé ont émis des doutes du fait de la proximité confrérique et parentale entre Diaman Bathily et Samba Maimouna Dramé⁴⁵.

Par ailleurs, l'influence des masses a été déterminante dans l'affaire de la « grande mosquée ». C'est ce qui présente cette affaire religieuse comme une affaire de personnalité (dans le sens de charisme). Comparée à Ladji N'diombou Kébé et à Ismaila Dramé, la personnalité et l'image de Samba Maimouna Dramé étaient appréciées positivement auprès de l'« opinion bakeloise ». En plus d'avoir l'avantage de parler plusieurs langues locales, il avait un niveau d'instruction plus ou moins élevé en français, développait des affinités avec d'autres groupes ethniques et était, dit-on, plus proche de la « masse »⁴⁶. En revanche, Ladji N'diombou Kébé était jugé arrogant. Et la discrétion d'Ismaila Dramé « dérangeait ». Son cas était symptomatique d'une marginalité à la fois familiale et sociale. Déjà, il avait eu des contentieux avec plusieurs érudits, dont son oncle Fodé Tarmata Dramé.⁴⁷ Depuis l'incident avec son oncle Fodé Tarmata Dramé, Ismaila Dramé a cessé de fréquenter la « grande mosquée ». C'est dans ces circonstances que Fodé Tarmata Dramé s'était autorisé à « glisser » l'imamat à Mabo Dramé (son cousin), issu d'une autre « concession Dramé ». Ce deuxième affront isole davantage Ismaila Dramé. Les populations de Bakel voient en lui un marabout, certes brillant, mais qui se suffit et qui ne se déplace jamais « même pour présenter ses condoléances ».

Finalement, c'est Samba Maimouna Dramé qui sera choisi. Il exerça la fonction d'imam de la « grande mosquée » entre 1995 et 2004⁴⁸. C'est au même moment qu'il se rapprocha du personnel religieux de Médina Gounass (citée religieuse du sud-est du Sénégal fondée par Tierno Mamadou Seydou Bâ, appartenant à une des branches de la « tidjania umarienne »). C'est par l'intermédiaire de Diaman Bathily, un enseignant et fils d'Ibrahima Malal Diaman Bathily, également de ce courant religieux, que ce contact spirituel a été noué. À son retour à Bakel, Samba Maimouna Dramé garda le contact avec ses « maîtres » et assistait régulièrement à leurs activités religieuses, dont la plus importante est le « daaka »⁴⁹. Attaché à la « tidjania d'obédience omarienne »⁵⁰, il faisait ses prêches dans plusieurs langues locales, dont le peul.

Tout compte fait, il est pertinent d'établir une corrélation entre la crise interne qui a secoué et continue de secouer les familles religieuses « traditionnelles » de Bakel, et l'émergence de nouveaux mouvements religieux, qui s'éloignent du mode de fonctionnement gérontocratique des familles de Modinkané. En mettant plutôt en avant la jeunesse et la compétence, les membres de ces mouvements sont des lettrés arabophones formés pour la plupart au Sénégal, en Égypte et même en Arabie Saoudite. Ils soutiennent d'ailleurs s'inspirer du Coran et de la Sunna du prophète Mohamed.

L'ouverture du champ religieux de Bakel depuis les années 1990

Depuis la fin des années 1980, les signes d'une « crise » socioéconomique sont apparus dans la majorité des familles au Sénégal, précisément dans les grandes villes comme Dakar⁵¹. Cet environnement socioéconomique délétère laisse un terrain fertile à de nouveaux courants religieux et à certains groupes sociolinguistiques qui s'offrent l'occasion de s'affirmer socialement. À Bakel, l'émergence de ces courants commence d'abord par la quête d'un d'ancrage territorial. C'est ainsi qu'on assiste à la floraison de petites mosquées. Cette démarcation architecturale et résidentielle annonce les débuts d'un projet identitaire. D'ailleurs, les mots « fondamentaliste » et « islamiste » sont souvent utilisés pour qualifier cette nouvelle catégorie religieuse « réformiste »⁵². Pourtant, la politiste Mame Penda Bâ précise qu'« au sein de cette grande catégorie, se côtoient en effet des salafistes piétistes conservateurs, des réformistes modernistes et des activistes islamistes. On pourrait même parler de fondamentalismes au pluriel, tant les courants qui traversent ce mouvement sont variés⁵³ ».

Au Sénégal, c'est dans années 1950, à travers la voie associative, que le réformisme islamique se développe. Des associations se sont distinguées dans ce sens, en présentant le réformisme islamique comme moyen de lutte et de libération au cours de la période de décolonisation. Ce furent les cas de l'UCM (Union Culturelle Musulmane) à partir de 1953 et de l'AMEAN (Association des Étudiants Musulmans d'Afrique Noire) dès 1954. À propos du réformisme, Muriel Perez-Gomez décline un triple objectif qui consiste à : « parfaire la connaissance de la religion musulmane, en respectant rigoureusement le Coran et la Sunna, promouvoir l'enseignement de l'arabe par l'ouverture d'écoles, et s'attaquer à l'obscurantisme et au fanatisme en critiquant les rapports de dépendance instaurés entre le Serigne (Shaikh confrérique) et son talib »⁵⁴.

À l'échelle de Bakel, le réformisme islamique émerge dans les années 1970. Il se n'est pas fait sur la base d'associations structurées, mais plutôt à travers de petits groupes d'amis ou de parents. À partir des années 1980, son terrain d'action s'élargit. Aujourd'hui, on y observe la présence de plusieurs courants religieux « réformistes ».

Le principal courant « réformiste » à Bakel est celui de religieux qualifiés de « gens d'Al Fâla » (« Al Fâla dounko » ou « Al Fâla sooro », en soninké). Ce mouvement prend forme à partir des années 1980 avec la création d'une « grande mosquée », appelée « Al Fâla miiside » (en soninké) et située à Bakelcoura. En 1984, un groupe d'anciens migrants, dont trois frères d'une famille Dramé (Samba, Bouna et Shiakha), entreprend son édification.

Cependant, la concrétisation du projet est rendue possible grâce à l'appui financier de l'Ambassade du Koweït basée à Dakar. C'est ainsi qu'une somme de soixante-dix millions a été allouée. C'est ce qui a permis à la fois l'érection d'une école coranique et d'une mosquée.

Dès lors que certains membres issus d'une famille Dramé (marabouts et nobles) étaient à l'origine de ce projet, il était logique, à leurs yeux, d'en avoir une légitimité dans son mode de gestion. C'est ainsi qu'une forme de « patrimonialisation sociale et religieuse » se met en place. Les observations faites sur le terrain indiquent un mode de fonctionnement qui ne s'éloigne pas d'une « reproduction sociale »⁵⁵. Naturellement, l'imamat est assuré par des Dramé. Et le premier « imam râtib » (la personne qui assure les prières du vendredi et des fêtes musulmanes) fut Shiakha Dramé. Ce dernier arrive à Bakel en 1979, à la suite d'une longue période migratoire (1961-1978) qui l'a conduit en Guinée-Conakry, au Congo et en Centrafrique. Avec les revenus du commerce, il réussit à acheter des terrains à Bakel, s'y installe et s'investit dans le commerce et dans la religion. À partir de 2002, Shiakha a été remplacé par Khalou Dramé, son neveu. À la suite du décès de ce dernier en 2013, l'imamat s'ouvre à d'autres jeunes dont Lassana Dramé et Abdoullah Dramé. La direction des prières quotidiennes reste, elle, ouverte à tous ; mais l'autorisation du doyen de la famille Dramé est une condition *sine qua non* pour y prétendre. L'enjeu se situe dans la prière du vendredi. À notre connaissance, celle-ci est dirigée par un membre issu de la famille Dramé. À cela s'ajoute le fait que les frais liés à l'électricité et à l'eau soient assurés en grande partie par la famille Dramé⁵⁶. Tout cela donne à cette famille une légitimité dans la gestion de cette « mosquée d'Al fâla ».

Par ailleurs, à côté des « gens d'Al fâla », apparaît un second mouvement « réformiste », celui des « Sounadounko »⁵⁷, ouvert à toutes les catégories sociales de Bakel. En fait, les « Sounadounko » ne se distinguent pas assez dans leurs pratiques et leurs comportements religieux des « Dawagumou » de France⁵⁸. Et aux yeux d'une certaine opinion, émanant en particulier des familles religieuses traditionnelles, ce mouvement est peu influent, voire minoritaire et souvent soupçonné de porter une revendication sociale conduite par les familles d'origine servile et artisanale. Dès lors, les « Sounadounko » se retrouvent jusque-là à la marge de la vie religieuse de Bakel. L'adhésion est loin de séduire. Leurs moyens financiers et matériels sont peu suffisants et le discours qu'ils véhiculent nourrit souvent de la méfiance.

Malgré leur faible effectif, les « Sounadounko » ont une capacité d'organisation remarquable. Un groupe existait déjà dans les années 1970 autour d'une modeste mosquée située à la Montagne centrale (sud de Bakel). Nos enquêtes orales révèlent l'existence d'une diversité de profils dans

ce groupe. D'ailleurs, la première mosquée qui porte leur nom aurait été construite par un membre de la chefferie du village, N'diombou N'diaye, un ancien navigateur dans la marine française. Sur le terrain, la sympathie de certains membres issus des familles religieuses de Modinkané pour ce courant est réelle. Cela traduit à la fois un conflit générationnel et une affirmation sociale ou/et identitaire. Certains jeunes issus de ces familles trouvent une reconversion dans ce mouvement et tentent d'en faire un moyen de revendication de leur autonomie puisque l'autorité religieuse est inscrite dans une logique gérontocratique.

Comparés aux « gens d'Al Fâla », les « Sounadounko » n'ont pas une mosquée d'une allure imposante. Quelques modestes mosquées sont à leur nom. En réalité, cette marginalité territoriale, liée à la faiblesse de moyens financiers, est synonyme de marginalité sociale et religieuse.

En dehors d'une relative différence liée à l'implantation résidentielle, des divergences dans le ton et l'orientation du discours persistent entre les « gens d'Al Fâla » et les « Soundounko ». Les observations faites sur le terrain sont à ce titre illustratives. Les seconds reprochent aux premiers d'avoir de la complaisance, voire d'éviter d'aborder certains sujets de société dans leurs prêches tels que les « castes et hiérarchies sociales »⁵⁹, la corruption, les comportements versatiles des chefs de villages et des hommes politiques, etc. En retour, leurs interlocuteurs leur reprochent la radicalité des discours tenus et leur « insolence de jeunesse ». Ils leur suggèrent de se limiter à des interprétations du texte coranique et des hadiths⁶⁰. En réalité, le problème ne se situe pas dans la lecture des textes. Il y a une sorte de jeu de transfert qui s'appuie sur des différenciations sociales et promeut les expressions identitaires dans le champ religieux. Par conséquent, la connexion entre la frange radicale constituée de personnes issues des catégories sociales inférieures et les « gens d'Al Fâla » n'arrive pas à prendre forme. C'est avec les familles de Yaguiné (un quartier situé au nord de Bakel dont la majorité des résidents sont d'origine servile) que le relais est visible.

Par ailleurs, malgré la percée symbolique des courants réformistes, l'islam d'ordre « soufi » est loin de disparaître à Bakel. Certes, l'« islam sunnite traditionnel » adopté par les familles de Modinkané est sur le point de s'essouffler. Cependant, face aux « Sounadounko » et aux « gens d'Al Fâla », deux autres groupes soufis affichent une stratégie de résistance : il s'agit, d'une part, d'un groupe issu de la « confrérie mouride » (Monteil 1962 ; O'Brien 1970 et 1974 ; Diop 1981 ; Babou 2011) et, d'autre part, d'un groupe partisan de la « Tidjiania omarienne » (Robinson et Triaud 1997 et Triaud 2012).

Commençons par les « Mourides », membres d'une confrérie soufie apparue au Sénégal au XIX^e siècle en réponse à l'administration coloniale, centré sur un personnage, Cheikh Ahmadou Bamba (1850-1927) et prenant forme depuis la ville de Touba. Aujourd'hui, ce groupe, à la fois ethnique et religieux, est bien implanté à Bakel et gagne même du terrain. En effet, la présence des « Mourides » à Bakel s'inscrit dans la longue tradition migratoire wolof vers cette cité. Une première vague migratoire wolof s'effectue durant la période pré-coloniale avec l'arrivée des N'diaye, fondateurs de Bakel et chefs traditionnels du village. Les N'diaye finissent par se « fondre » dans la masse soninké. Une deuxième vague migratoire concerne les traitants wolof (originaires en majorité de Saint-Louis, nord du Sénégal) installés à Bakel durant la période coloniale (Diallo 2016). La présence de cette catégorie était en grande partie tributaire de la traite coloniale. À partir du moment où celle-ci disparaît, la visibilité des traitants s'est considérablement réduite. Néanmoins, quelques familles sont restées définitivement à Bakel. L'installation des commerçants « wolof-mouride » remonte, elle, aux années 1970. Donc, si l'on s'en tenait à la trajectoire historique de Bakel, différents groupes ethniques et sociaux ont acquis leurs places depuis les périodes pré-coloniale et coloniale (Diallo 2016), faisant ainsi de cette ville un « creuset d'intégration » (Noiriel 1988).

La particularité de la migration des « Mourides » est liée au fait que l'activité commerciale soit accompagnée d'une forme d'expression identitaire et religieuse. C'est par le biais du commerce qu'il faut situer et comprendre le poids économique influent des « Mourides ». L'on n'est plus à l'époque des « paysans de l'arachide » (Copans 1981), mais d'une élite commerçante qui parcourt plusieurs contrées du Sénégal et du monde. Aujourd'hui, le destin des « Mourides » est intimement lié à la mobilité commerciale, aux niveaux national comme international (Dozon 2010).

À l'échelle de Bakel, la religiosité des « Mourides » a été timide à ses débuts. Les pratiques religieuses de cette communauté se limitaient au sein d'une modeste « dahira »⁶¹ (espace résidentiel réservé à la formation, à l'enseignement religieux et à la prière). Pour se rendre visibles dans cette ville, quelques entrepreneurs « mourides-wolofs » ont décidé, parallèlement au commerce, d'aménager un espace plus large à leur nom, un peu plus au nord de la ville, au quartier des HLM. Les conditions d'obtention du terrain nous sont inconnues. D'après nos enquêtes de terrain, c'est au début des années 1980, sous le Khalifat de Serigne Abdoul Lahad M'baké (troisième khalif général des « Mourides » de 1968 à 1989) à Touba, que le titre foncier a été acquis. Les informations sur la structuration semblent précises. Serigne N'diaye devient le premier président de cette nouvelle « dahira » mouride de Bakel. Après son décès en 1983, la « dahira » connaît d'autres présidents,

dont Cheikh Diop, Abderrahmane Diohané, Abdou N'diaye, Ibrahima N'diaye, etc. Entre 1995 et 2005, la présidence était assurée par Sèye. Dans l'ensemble, la « dahira » reste relativement bien organisée. Les cotisations sont mensuelles. Les activités portent sur sa gestion, des conférences religieuses, des cérémonies de prières à la mémoire de leur guide spirituel Cheikh Ahmadou Bamba M'backé, etc. La principale activité qui mobilise les Mourides de Bakel est celle consacrée au Magal (événement annuel dirigé vers Touba pour rendre hommage à Serigne Touba). Il semble que les activités soient ouvertes à tous, y compris les populations de Bakel et des villages environnants. En ce sens, le sociologue Momar Coumba Diop a bien raison de souligner que la « dahira » remplit plusieurs fonctions : sociale, religieuse, économique et politique (1981 : 80).

À la fin des années 1990, l'implantation des Mourides de Bakel devient plus visible sur le plan territorial⁶². Ils disposent désormais de leur propre mosquée⁶³ dont les premiers travaux ont commencé en janvier 1997. Bien avant cela, une campagne a été menée pour collecter des ressources financières avec comme ambition de bâtir un grand édifice digne de leur guide Serigne Touba. Les travaux ont pu reprendre en 2001 après un arrêt momentané. Depuis son érection, le choix de l'imam n'est pas sorti du cercle des Wolof et des « Mourides ». L'actuel imam se nomme Amadou M'backé, un commerçant originaire de Touba.

Il est clair que la mosquée des « Mourides » de Bakel gagnera en influence avec le dynamisme de leur activité commerciale et l'importance grandissante de leur poids démographique. À cela s'ajoute le fait que leur migration à Bakel devient de plus en plus familiale, donc définitive. Aujourd'hui, la migration des « Mourides » à Bakel entre dans sa phase de sédentarisation, sans que les liens avec Touba ne soient rompus. De cet ancrage territorial à Bakel, l'on perçoit chez les « Mourides » un lien entre l'expression identitaire wolof, l'activité commerciale et l'identité confrérique islamique.

Parallèlement au groupe des « Mourides », une autre frange « soufi » apparaît à Bakel. Il s'agit de la « Tidiania oumarienne »⁶⁴. Ce courant religieux affiche son dynamisme à Guidimpalé, au sud de Bakel.

Le mode de fonctionnement de la « grande mosquée » de Guidimpalé⁶⁵ porte une imbrication entre les identités religieuse, territoriale et ethnique. En fait, une première mosquée existait dans ce quartier et serait édifiée en banco vers 1956 par Mamadou Lô, un marabout et commerçant wolof. La mosquée se trouvait, paraît-il, à l'intérieur de sa concession. Comment expliquer alors qu'un marabout wolof s'installe à Guidimpalé, aménage un espace religieux et forme des enfants à l'enseignement coranique ? Rappelons que Guidimpalé fut un « quartier wolof » au cours de la période coloniale. Il a été créé par

l'administration coloniale dans la première moitié du XIX^e siècle pour accueillir des traitants français et des familles saint-louisiennes. C'est dans les années 1960 que les Peuls deviennent « majoritaires ». D'ailleurs, l'identité wolof est prégnante dans ce quartier. Il n'est pas surprenant de voir les résidents parler à la fois wolof et peul. Des liens matrimoniaux se sont tissés entre les familles wolof et peul. À titre indicatif, Mamadou Lô avait enseigné et formé plusieurs jeunes d'origine ethnique diverse, dont Abdoul Diallo, Tahirou Fofana, Amadou Anne, Amadou Abdoul Diallo, Bocar Bâ et Amadou Bâ.

Le projet d'édification d'une « grande mosquée » à Guidimpalé se concrétisa en 2001. Les soutiens sont venus des migrants ressortissants de ce quartier, basés en Arabie Saoudite. Un coût de 30 millions de francs CFA a été alloué pour son édification. Sur la demande des notables du quartier, un nouveau site avait été concédé par la municipalité de Bakel sous le magistère d'Ousmane N'diaye. Des querelles politiques auraient retardé la construction de la mosquée. En ce qui concerne son fonctionnement, entre 2001 et 2019, période de ralentissement du projet, le choix de l'imam se fait par les notables du quartier. Plusieurs personnes ont assuré la direction. Il est difficile d'établir une succession chronologique des imams. Parmi eux, il y avait Mamadou Lô, Thierno Bachir Thiam, Amadou Anne, Thierno Amadou Sow, etc.

L'inauguration officielle de la mosquée de Guidimpalé, en 2010, ouvre une logique ethnique favorable aux Peuls. Les prêches de l'imam sont généralement prononcés dans les langues peul et arabe. Un disciple de Thierno Kalidou (un célèbre marabout peul connu pour ses dons mystiques et ésotériques) de Boutanda (Mauritanie), Thierno Amadou Bâ, dirigea la première prière du vendredi. Modeste édifice au début des années 1960, la mosquée de Guidimpalé connaît une ampleur considérable à la suite des travaux d'élargissement puis de reconstruction entamée au début des années 2000. Elle devient aujourd'hui l'une des mosquées les plus importantes de Bakel (Diallo 2016).

Cette constellation des lieux de culte témoigne du dynamisme du fait religieux à Bakel et d'un « pluralisme identitaire » où s'activent des courants religieux porteurs de divergences d'interprétations des textes religieux.

Conclusion

L'analyse des situations conflictuelles offre les clés d'une meilleure compréhension des sociétés musulmanes. Contrairement au discours de paix souvent véhiculé par les élites religieuses, ces sociétés sont traversées par des contradictions internes, pouvant prendre une forme violente, et par conséquent porteuses de changements. Néanmoins, en fonction des contextes et des sociétés, les conflits religieux sont vécus différemment.

À travers l'analyse du conflit religieux de 1995-1996 à Bakel, trois éléments de conclusion peuvent être retenus. D'abord, on se rend compte de la complexité de la fonction d'imamat. Autrement dit, dans certaines sociétés musulmanes africaines, comme c'est le cas à Bakel, l'accès ou le choix d'un imam pour diriger la prière (celle du vendredi en particulier) ne se limite pas seulement aux logiques de compétence, de maîtrise de textes coraniques et/ou d'une bonne formation islamique. D'autres paramètres entrent en jeu, à savoir l'identité ethnolinguistique, les réseaux de parenté, les appartenances confrériques, le charisme, les hiérarchies sociales, la séniorité, les affinités amicales et le clientélisme social. Finalement, on est en droit de se demander si ces « sentiers invisibles » (Ronsental 1999) ne prennent pas le dessus sur les paramètres centraux.

Ensuite, la crise de 1995-1996 a révélé la place essentielle qu'occupent les réseaux de parenté et de clientélisme dans l'accès à l'imamat. On a vu que ce paramètre a été constamment instrumentalisé par les familles reconnues pour exercer l'imamat, les Kébé et les familles qui détiennent le pouvoir politique, les N'diaye. Si, avec les Kébé, l'imamat s'est volontairement élargi à d'autres familles, avec les N'diaye, c'est plutôt la longue tradition religieuse qui a été contournée. Cette situation a fragilisé les familles traditionnellement reconnues pour conduire la vie religieuse de Bakel. Dans cette cité, le « contrat religieux » liant acteurs sociaux a été mis à l'épreuve et a abouti à une violence physique.

Enfin, à travers cette crise, on perçoit une reconfiguration du champ religieux de Bakel, qui s'ouvre de plus en plus à d'autres catégories sociales et religieuses. Cette ouverture rend l'espace religieux plus hétérogène. D'un côté, apparaissent deux courants réformistes, les « Sounadounko » et les « gens d'Al Fâla ». D'un autre, surgissent des courants confrériques soufis partagés entre la « Tidjania oumarienne » suivie par les Peul de Guidimpalé (au sud) et le « Mouridisme » observé aux HLM (au nord) et porté par des commerçants wolof.

En somme, l'affaire de la « grande mosquée » (1995-1996) montre à quel point la violence était inscrite dans l'histoire sociale de Bakel. Aussi est-il vrai que le rythme d'urbanisation de la ville de Bakel donne l'occasion à d'autres acteurs sociolinguistiques et religieux de s'affirmer, mais ce renouveau religieux est lié à une crise interne qui secoue les familles religieuses traditionnelles de Modinkané.

Notes

1. Deux sens peuvent être accordés à cette notion. Le premier est celui du combat armé (appelé guerre sainte). Un second sens renvoie à l'éducation et à la purification de l'âme.
2. Le XXI^e siècle semble conforter le constat de Durkheim sur la religion au regard de l'actualité sur la géopolitique mondiale. Le 11 septembre 2001, les États-Unis, première puissance mondiale, sont frappés de plein fouet sur son sol. Cet attentat, qualifié de « terroriste », est revendiqué par le groupe « Al-Qaïda » et se traduit par l'écrasement de deux avions sur les tours jumelles du World Trade Center à Manhattan, symbole de la puissance économique américain. Un troisième avion s'est écrasé aux environs du Pentagone, un autre symbole de la puissance militaire américaine. La suite de cet événement est connue. Le monde musulman devient la principale cible. Dorénavant, un lien entre l'islam et le terrorisme est établi. Cette thèse sera confortée par l'émergence de « groupuscules musulmans » qui revendiquent çà et là des actes terroristes à travers le monde.
3. La ville de Bakel est géographiquement située dans la partie est du Sénégal. Elle appartient administrativement au département de Bakel et à la région de Tambacounda. Éloignée d'environ 700 kilomètres de Dakar, la capitale du Sénégal, Bakel se trouve pour l'essentiel à la marge des grandes villes. Son poids démographique a évolué au fil des années. Et les données statistiques sont approximatives. En 1988, sa population a été évaluée à plus de 7 000 habitants. En 2000, celle-ci se situe à environ 10 000 habitants. En 2007, Bakel se retrouve avec environ 13 000 habitants. Selon les recensements de 2010, sa population est estimée à environ 15 000 habitants. Une diversité de groupes ethniques peut également être observée à Bakel. En effet, les Soninké sont présentés comme des populations agricoles, les Peuls s'adonnent à l'élevage, les Wolofs et les Maures pratiquent le commerce et les Bambaras s'activent dans la pêche. Bakel dispose aujourd'hui d'une dizaine de quartiers (Plan d'Investissement communal, Bakel, 2005-2010).
4. Ces vocables sont tirés de la langue soninké.
5. La grandeur, ici, ne fait pas allusion à la taille mais à l'ancienneté, puisqu'à Bakel, il y a aujourd'hui d'autres mosquées plus imposantes, comme celle des Mourides aux HLM et celle des Peuls à Guidimpalé.
6. Nos enquêtes orales ont révélé chez les Kébé de Bakel l'existence de deux catégories familiales. D'une part, un groupe de Kébé qui soutient venir du Djolof, en compagnie des N'diaye, et, d'autre part, des Kébé qui disent venir du Mali. Aujourd'hui, avec les échanges matrimoniaux et la circulation du savoir coranique entre eux, ils forment relativement un seul clan. La frontière originelle semble céder la place à l'idéal clanique.
7. Officiellement, les N'diaye seraient la première famille à s'installer à Bakel. Après une période d'errance depuis le Djolof, puis le long de la vallée du fleuve Sénégal, ils s'installèrent sur le site de Bakel et en devinrent les fondateurs. Ils détiennent le pouvoir politique traditionnel de cette ville. À propos du contexte et des conditions d'implantation de la famille N'diaye à Bakel, voir Diallo Saliou dit Baba, « Bakel,

trajectoire d'une ville de la moyenne vallée du fleuve Sénégal » thèse de doctorat d'histoire, Université de Poitiers, 2015-2016, 564 pages.

8. « Du mot imam : personne ayant la qualité de diriger la prière puis, par extension, le guide de la communauté dans son ensemble » (M. Gomez-Perez 1998 : 144).
9. Ce pacte ne se limite pas à la direction de la prière dans les mosquées de Bakel. Il se manifeste également en cas de décès (lavage du corps du défunt), dans les mariages (prières au moment de la validation religieuse des fiançailles) et dans les cérémonies d'attributions des prénoms. Il paraît que ce pacte renferme un caractère sacré puisqu'un membre du clan Kébé ne peut s'autoriser à verser le sang d'un membre du clan N'diaye (et vice versa). Le mariage n'est non plus autorisé entre eux sous peine d'être frappé de stérilité ou de divorce précoce.
10. Les Kébé reconnaissent leurs limites religieuses devant les Dramé. D'ailleurs, ils considèrent les Dramé comme leurs « *xaaranmoxo* » (*maîtres ou marabouts*). *Cette allégeance est à la fois un signe de respect entre les deux familles et une preuve d'humilité intellectuelle. C'est à travers ce canon que l'imamat a été transféré aux familles Dramé. Plusieurs membres des familles Kébé avaient fait leurs études dans les concessions des Dramé. S'agissant de cette affaire, il est difficile alors de parler de confiscation de la part des familles Dramé. Il s'agit plutôt de la logique de compétence qui aurait pris le dessus sur la coutume.*
11. Il nous a été rapporté, à propos de cette histoire d'imamat, qu'une divergence remonterait au conflit de 1886. Celle-ci aurait été résolue par El Hadji Mamadou Sikhou Tandjigora, originaire de Koughany, village situé à quelques kilomètres de Bakel dans le Guoye supérieur. Ce dernier avait proposé comme critère que le plus âgé parmi les érudits brigue l'imamat (Entretien avec Diaman Bathily, Médina Gounass, Sénégal, 27/06/2015).
12. A.N.S : 2G28-56 : Rapports mensuels politiques (...), 1928. ; A.N.S : 2G29-82 : Rapports mensuels (...), 1929.
13. D'après ce que nous savons, il est le premier de la famille Wane à exercer la fonction d'imam de la « grande mosquée » de Bakel.
14. Entretien avec Mamadou Tarmata Dramé, 15/01/2014, Paris.
15. Entretien avec Mamadou Tarmata Dramé, 15/01/2014, Paris.
16. C'est le cas de la « concession Cissé ».
17. Entretien avec Boubacar Fall, 27/06/2015, Dakar.
18. Entretien avec Boubou N'diaye, 24/06/2015, Bakel.
19. Sur la liste du procès-verbal, il y avait N'dioubou N'diaye, Samba Boubou N'diaye, Demba Malalia N'diaye, Bakary N'diaye, Boulaye Khoudjédj Diakhité, Sikhou Boye Diakhité, Mamadou Kaou Diakhité, Yakhoubba Sakho, Biagui Sakho, Fodé Tarmata Dramé, Samba Maimouna Dramé, Ladji N'diambou Kébé, Tiondy Dramé, Mabo Dramé, Mamadou Boulaye Konaté, Samba Coulibaly, Samba Lamane Konaté, Mamadou Barry, Boulaye Wane, etc. (Entretien avec B. N'diaye, 24/06/2015, Bakel).
20. Entretien avec B. N'diaye, 24/06/2015, Bakel.
21. Pourtant, Ladji N'dioubou Kébé était souvent délégué par Mabo Dramé dans les rencontres avec l'administration préfectorale (Entretien avec B. N'diaye, 24/06/2015, Bakel).

22. Toutefois, un proverbe soninké nous aide à comprendre le sens du discours des Kébé. Le proverbe dit : « Tiens-moi ma part de viande ne fait de toi le propriétaire de la viande » (en soninké « *Tiguiti in tiye ken ta gnaana tiye gumme* »).
23. Entretien avec B. N'diaye, 24/06/2015, Bakel.
24. La différence de « follaque » n'est pas seulement physique. Elle transcende les liens de parenté et établit une certaine frontière liée à la filiation.
25. Entretien avec Diaman Bathily, déjà cité.
26. Faye, O. (2013), « La violence au temps du Sopi », in Momar Coumba Diop (sous la direction) *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade*, CRES-Karthala, p.153.
27. Idem.
28. En avançant cela, nous n'oublions pas le fait que la violence est déjà inscrite dans l'histoire de Bakel. À titre d'exemple, on peut noter la confrontation qui s'est passée entre le marabout Mamadou Lamine Dramé et les Français. Certes, on ne peut pas la qualifier de violence religieuse *stricto sensu*, mais plutôt de violence politico-religieuse. Car celle-ci se passe, non au sein des familles religieuses, mais entre les leaders locaux et l'administration coloniale. Voir Henry Frey, 1888, *Campagne dans le Haut-Sénégal...*, (chapitre V : « Opérations contre Mamadou Lamine Dramé »).
29. Ici, le terme « aîné » fait allusion à la parenté élargie.
30. Il faut préciser qu'avec l'absence momentanée de Mabo Dramé, les prières quotidiennes étaient assurées par Boulaye Bintou Dramé, d'une autre famille maraboutique. Il fait office d'« imam ratib ». Il saisit cette occasion pour défendre la candidature de son neveu Ismaila Dramé.
31. Lettre de Boubou N'diaye du 25/08/1995 adressée à N'dioubou N'diaye (le doyen des N'diaye à Dakar). Cette lettre permet d'avoir une idée du jour de l'affrontement physique entre les protagonistes. La lettre de Boubou a été écrite un jour de vendredi du 25 août 1995. Il a évoqué un vendredi passé pour parler de l'affrontement physique, ce jour serait logiquement le vendredi 18 août 1995.
32. À cette époque, le chef de village résidant à Bakel était Samba Demba N'diaye ; son frère cadet Samba Boubou N'diaye jouait le rôle d'adjoint.
33. Nous avons réussi à trouver une lettre dans les archives personnelles de Boubou qui fournit quelques détails sur le conflit.
34. « *Al Fàla* » est une autre « grande mosquée » de Bakel sous le contrôle d'une famille Dramé originaire de Diawara, agglomération située à quelques kilomètres de Bakel. Nous y reviendrons.
35. Cela ne signifie pas que tous les N'diaye étaient favorables au choix de Samba Maimouna Dramé. El Hadji N'diaye nous a confié qu'il était pour le choix d'Ismaila Dramé. C'est son statut de cadet qui a réduit sa marge de manœuvre.
36. Entretiens avec Samba Demba N'diaye (25/06/2015, Bakel), Samba Boubou N'diaye (25/06/2015, Bakel) et El Hadji N'diaye (10/12/2015, Paris).
37. Entretien avec D. Cissokho, 24/06/2015, Bakel.
38. Entretien avec B. N'diaye, 24/06/2015, Bakel.
39. Entretien avec D. Cissokho, déjà cité.
40. Entretien avec D. Cissokho, déjà cité.

41. Entretien avec D. Cissokho, déjà cité.
42. Entretien avec D. Cissokho, déjà cité.
43. D'après Samba Demba N'diaye, l'actuel chef de village de Bakel, plusieurs réunions étaient tenues dans sa concession, à la « grande mosquée » *et à la préfecture de Bakel*.
44. Procès-verbal de la réunion du 15 janvier 1996 (affaire de la « grande mosquée » de Bakel) ; Procès-verbal de la réunion du 19 janvier 1996 (affaire de la « grande mosquée » de Bakel) ; Procès-verbal de la réunion du 22 janvier 1996 (affaire de la « grande mosquée » de Bakel).
45. Procès-verbal du 22 janvier 1996.
46. Entretien avec Diaman Bathily, 27/06/2015, Médina Gounass.
47. Entretien avec Ismaila Drame, 07/07/2013, Bakel.
48. Entretien avec Mamadou Drame (fils de Samba Maimouna Dramé), le 09/06/2015 à Bakel.
49. Retraite spirituelle inspirée du soufisme consistant à s'éloigner du monde temporel pour lire le Coran ; il est instauré dans les années 1940 par Thierno Mouhamadou Saidou Bâ (1900-1980) et se fait à quelques kilomètres du village de Médina Gounass.
50. La Tidjania est une confrérie religieuse complexe à cause de la diversité des sectes qui s'y retrouvent. Fondée en 1782 par Cheikh Ahmed Tidiane, elle a connu une implantation vigoureuse au Sénégal au XIX^e siècle.
51. P. Antoine, P. Bocquier, A. S. Fall, Y. M. Guissé, J. Nanitelamio (1995) *Les familles dakaroises face à la crise*, IRD-ORSTOM, 209 p.
52. M. P. Bâ (2012), « La diversité du fondamentalisme au Sénégal. », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, p. 2.
53. À propos de la classification des courants dans l'islam, voir Fabienne, Samson (2012) « Les classifications en Islam », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, pp.329-349.
54. M. Gomez-Perez (2012), « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-1954) », in D. Robinson et J. L. Triaud, *Le temps des marabouts...*, p. 523.
55. Sur les hiérarchies sociales en milieu soninké, voir Éric Pollet et Grâce Winter, 1971, *La société soninké (Dyahunu Mali)*, Bruxelles, 556 p.
56. Entretien avec Shihakha Dramé (14/06/2015, Bakel) et Demba Dramé (12/06/2015, Bakel).
57. Le préfixe souna est arabe. Il fait allusion aux propos et écrits du Prophète Mohamed et la racine « dounko » fait allusion aux membres en soninké.
58. M. Timéra (1996), *op.cit.*, p.190.
59. Sur les « castes » et hiérarchies sociales en milieu soninké, voir E. Pollet et G. Winter (1971), *La Société Soninké (Dyahunu, Mali)*, Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles, 556 pages.
60. Recueil comprenant l'ensemble des traditions relatives aux actes et aux paroles du Prophète de l'islam Mahomet et de ses compagnons.
61. M. Gomez-Perez (1998) propose la définition suivante : « mot d'origine arabe signifiant « cercle » et qui désigne au Sénégal des associations diverses de croyants,

formées selon les classes d'âge, les confréries et les quartiers pour des objectifs limités d'entraide. » – « Associations islamiques à Dakar », in *Islam et Islamisme au Sénégal*, Paris, Karthala, p. 150.

62. Entretien avec M. Sèye, 01/07/2015, Bakel.

63. Le modèle architectural s'inspire en grande partie de celui de la grande mosquée de Touba (ville religieuse fondée par Ahmadou Bamba, fondateur de la confrérie mouride du Sénégal).

64. Inspiré des enseignements d'El Hadji Oumar Tall, résistant et figure religieuse du XIXe siècle. Il fait face à l'implantation du contrôle grâce à sa résistance armée qualifiée de Jihad.

65. Entretien avec Mahamadou Amadou Diallo, 19/06/2015, Bakel.

Références

- Antoine, Philippe, Bocquier, Philipe, Fall, Abdou Salam, Guissé, Youssouf, Nanitelamio, Jeanne, 1995, *Les familles dakaroises face à la crise*, PARIS ; IFAN ; ORSTOM ; CEPED ; 209 pages.
- Bâ, Amadou Hampâté, 1999, *Il n'y a pas de petite querelle*, Paris, Stock, 156 pages.
- Bâ, Mame Penda, 2012, « La diversité du fondamentalisme sénégalais », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, pp.575-602.
- Babou, Cheikh Anta, 2011, *Le Jihad de l'âme : Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya (1853-1953)*, Paris, Karthala, 344 p.
- Benhsain, R. et DEVISSE, Jean, 2000, « Les Almoravides et l'Afrique occidentale », *Arabica*, tome 47, pp.1-36.
- Braudel, Fernand, 1958, « Histoire des sciences sociales : la longue durée », *Annales*, 13-4, pp.725-753.
- Diallo, Saliou dit Baba, 2016, « *Bakel (Sénégal) : trajectoire d'une ville de la moyenne du fleuve Sénégal* », thèse de doctorat d'histoire, Université de Poitiers (France), 564 p.
- Diop, Brahim, 2001, « Échanges et réseaux d'échanges en Sénégal (VIIIe - XVIe siècle) », *Mélanges offerts au Pr Cheikh BA*, PUD, Dakar, pp. 489-504.
- Diop, Momar Coumba, 1981, « Fonctions et activités des Dahiras mourides urbains », *Cahiers d'études africaines*, 81-83, pp.79-91.
- Dozon, Jean-Pierre, 2010, « Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la Mouridiyya au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, n°198-199, pp. 857-879.
- Durkheim, Émile, 2007, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS, 300 pages.
- Faye, Ousseynou, 2013, « La violence au temps du Sopi », in Momar-Coumba Diop (sous la direction) *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade*, CRES-Karthala, p.153-190.
- FREY, Henry, 1888, *Campagne dans le Haut-Sénégal et dans le Haut-Niger (1885-1886)*, Paris, Plon, 503 pages.
- Ghasem, Shoaleh Saodiste, 1984, « L'Imamat dans l'Islam et la direction politico-religieuse de l'Iran », thèse de doctorat, 247 pages.
- GINZBURG, Carlo et PONI, Carlo, 1981, « La micro-histoire », *Le Débat*, 10, n°17, pp.133-136.

- Gomez-Perez, Muriel, 2005, « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 1950 à nos jours : figures, savoirs et réseaux », in Fourchard, Laurent, Mary André et Otayek, René, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, pp.193-222.
- Gomez-Perez, Muriel, 1998, « Associations islamiques à Dakar », *Islam et Islamisme au Sénégal*, Paris, Karthala, pp.137-153.
- Kane, Oumar & Triaud, Jean-Louis, 1999, *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 336 pages.
- Kepel, Gilles, 2003, *Jihad*, Paris, Gallimard, 751 pages.
- Marty, Paul, 1963, *Études sur l'islam au Sénégal*, Tome 1, Paris, Larose, 446 pages.
- Mauny, Raymond, 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Mémoires de l'I.F.A.N, n°61, 587 pages.
- Monteil, Vincent, 1980, *L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil, 460 pages.
- Monteil, Vincent, 1962, « Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal », *Archives de sociologie des religions*, n°14, pp.77-102.
- O'Brien, Donal Cruise ; Diop, Momar Coumba ; Diouf, Mamadou, 2002, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, 231 pages.
- O'Brien, Donal Cruise, 1970, « Le talibé mouride : La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *Cahiers d'études africaines*, n°40, pp.562-578.
- Pérouse de Montclos, Marc-Antoine, 2018, « Face à Boko Haram, l'impossible coalition. » in *Qui gouverne le monde ?* Paris, La Découverte, pp.316-323.
- Piga, Adriana (sous la direction), 2003, *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 422 pages.
- Pollet-Éric et Winter Grace, 1971, *La société soninké (Dyahunu Mali)*, Bruxelles, 556 pages.
- Revel, Jacques (sous la direction), 1996, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 256 pages.
- Reval, Jacques, 1989, « L'histoire au ras du sol », *préface de l'édition française du Pouvoir au village de LEVI, Giovanni*, 276 pages.
- Robinson, David et Triaud, Jean-Louis, 2012, *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale française (v.1880-1960)*, Paris, Karthala, 584 p.
- Rosental, Paul André, 1999, *Les sentiers invisibles. Espaces, familles et migrations dans la France du XIXe siècle*, Éditions EHSS, 256 pages.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2018, *Du contrat social ou des principes du droit politique*, Paris, Lulu.com, 172 pages.
- Samson, Fabienne, 2012, « Les classifications en Islam. », *Cahiers d'études africaines. École des Hautes études en Sciences sociales. Islam au-delà des catégories*, 206-207, pp. 329-349.
- Schmitz, Jean, 2000, « L'islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles », *Autrepart* (16), pp.117-137.
- Simmel, Goerg, 2015, *Le conflit*, Paris, Circé, 158 p.
- Triaud, Jean-Louis, 2010, « La Tidjania : une confrérie musulmane transnationale », *Politique étrangère*, 4 Hiver, pp.831-842.

- Thual, François, 2003, « La mondialisation des religions. Toujours recommencée ? », *Hérodote*, n°108, pp.189-205.
- Timéra, Mahamet, 1996, *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*, Paris, Karthala, 244 pages.
- Weber, Marx, 1996, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 512 pages.
- Younes, Michel (sous la direction), 2016, *Le fondamentalisme islamique. Décryptage d'une logique*, Paris, Karthala, 224 pages.

Sources d'archives

Archives nationales du Sénégal

- A.N.S : 2G28-56 : Rapports mensuels politiques (Cercle de Bakel, Sénégal), 1928.
- A.N.S : 2G29-82 : Rapports mensuels (Cercle de Bakel, Sénégal), 1929.
- Archives de la préfecture de Bakel :*
- Procès-verbal de la réunion du 15 janvier 1996 (affaire de la « grande mosquée » de Bakel).
- Procès-verbal de la réunion du 19 janvier 1996 (affaire de la « grande mosquée » de Bakel).
- Procès-verbal de la réunion du 22 janvier 1996 (affaire de la « grande mosquée » de Bakel).

Archives privées

- Lettre de Boubou N'diaye du 24/08/1995.

Sources orales

- Entretien avec Diaman Bathily, 27/06/2015, Médina Gounass (Sénégal).
- Entretien avec Ismaila Dramé, 07/07/2013, Bakel (Sénégal).
- Entretien avec Djéri Cissokho, 24/06/2015, Bakel.
- Entretien avec Boubou N'diaye, 24/06/2015, Bakel.
- Entretien avec Samba Demba N'diaye, 25/06/2015, Bakel.
- Entretien avec Samba Boubou N'diaye, 25/06/2015, Bakel.
- Entretien avec El Hadji N'diaye, 10/12/2015, Paris (France).
- Entretien avec Mamadou Dramé, le 09/06/2015, Bakel.
- Entretien avec Boulaye Mabo Dramé, 19/06/2015, Bakel.
- Entretien avec Djiby Mabo Dramé, 19/08/2014, Paris.
- Entretien avec Shiakha Dramé, 14/06/2015, Bakel.
- Entretien avec Demba Dramé, 12/06/2015, Bakel.
- Entretien avec Sèye, 01/07/2015, Bakel.
- Entretien avec Mahamadou Amadou Diallo, 19/06/2015, Bakel.
- Entretien avec Issa Dramé, 09/04/2019, Paris.