

Sur les pas d'un jeune soufi : récit commenté d'une expérience initiatique et extatique

Abdourahmane SECK ⁽¹⁾

Introduction

Une synthèse établie depuis le début des années 1980 a considéré l'arrivée des jeunes dans la religion comme le signe d'un passage probable de l'islam tranquille (des vieux) à un islam politiquement engagé des jeunes¹. Pour nombre d'observateurs, le développement accru de grands mouvements socioreligieux dans les années 1990 avait semblé confirmé cette annonce, jusqu'aux événements électoraux de 2000². Pour rappel, l'année 2000 marque la défaite électorale d'un parti politique qui a régné 40 ans durant sur les destinées du Sénégal, sur la base d'un système de soutien des confréries religieuses. Ces confréries ont sécrété des traditions d'appels au vote pour le régime en place et sont, pour cette raison, considérées comme déterminantes dans les victoires électorales successives de ce dernier³. Cette forte impression a, néanmoins, fait l'objet d'une relativisation ancienne⁴.

L'alternance politique intervenue en 2000 a remis sur le devant de la scène un certain intérêt pour le rapport « maître/disciple » afin d'interroger ce qui ressemblait à une éventuelle perte de contrôle du leadership confrérique sur les disciples-électeurs.

⁽¹⁾ Université Gaston Berger, UFR des Civilisations, Religions, Arts et Communication, Section Centre d'étude des religions, Saint-Louis, Sénégal.

¹ Coulon, C. (1983), *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique Noire : religion et contre-culture*, nouv. éd. rev. et mise à jour, Paris, Karthala.

Coulon, C. (1981), *Le Marabout et le Prince : islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, A. Pedone.

² Sur l'intérêt suscité par ces grands mouvements socioreligieux on peut se référer à de nombreux travaux dont : Kane, O. et Villalon, L. (1995), « Entre confrérisme, réformisme et islamisme : les Mustarshidin du Sénégal, analyse et traduction commentée du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy junior », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n° 9, novembre, Paris, MSH, p. 119-201 ; Samson, F. (2005), *Les marabouts de l'islam politique : Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 380 pages, préface d'Ousmane Kane et Audrin, X. (2000), « Du « "ndigël" avorté » au Parti de la vérité », *Politique Africaine*, n° 96, juin, p. 99-118.

³ Magassouba, M. (1985), *L'Islam au Sénégal Demain les Mollah*, Paris, Karthala.

⁴ Cruise O'Brien, D. (1983), « Les élections sénégalaises du 27 février 1983 », *Politique africaine*, 11, p. 7-12.

La notion de « défiance du taalibe » a été particulièrement mise en avant pour expliquer la déconvenue politique des confréries qui, ainsi, auraient failli à faire réélire leur candidat à la course présidentielle, Abdou Diouf. Concomitamment, pourtant, on pouvait continuer de remarquer la capacité de mobilisation populaire des confréries de même que le développement, dans les sociabilités religieuses juvéniles, notamment dans ses expressions musicales, de l'attachement aux cheikhs. La question consiste donc pour nous, à voir comment se donner le moyen de relevés ethnographiques et linguistiques dont l'étude serait susceptible d'aider à « repenser les recompositions de l'islam contemporain » au Sénégal.

Nous avons choisi un terrain qui est un indicateur de visibilité religieuse que l'on peut considérer, sur ces trente dernières années, comme l'un des axes majeurs de changement de l'islam sénégalais (du moins urbain) : l'engagement socioconfrérique des jeunes, en cherchant à pointer, de façon plus précise les vécus qu'ils en expérimentent et les récits qu'ils en élaborent.

Pour prendre en charge ce qui vient d'être énoncé, nous partirons d'observations et de situations de terrain réalisées depuis 2000, mais nous centrerons l'essentiel de notre texte sur une étude de cas, celui d'Ibrahima Sarr auprès de qui nous avons recueilli aussi bien un témoignage autobiographique, qu'un retour circonstancié sur son parcours initiatique⁵. Cette approche par la subjectivité, par l'expérience radicalement intime peut, de manière immédiate, poser des problèmes d'ordre théorique et méthodologique, notamment la question des conditions et critères de la généralisation d'une expérience singulière. Précisément cette généralisation n'est pas, ici, un objectif poursuivi. Du reste, le regard et/ou l'écoute anthropologique que nous portons sur cette expérience initiatique complexe et transformatrice est en dehors de toute visée de validation ou d'invalidation, il s'évertue plutôt à nouer le dialogue

⁵ Entretien avec Ibrahima Sarr, Dakar, 2002. A ce premier entretien se rajoute un second (2003) qui a apporté des compléments et précisions directement reversés dans le premier texte. Ces entretiens font partie du corpus que j'ai réalisé lors de mes enquêtes de thèse et ont, à ce titre, fait l'objet de premiers traitements dans ce cadre. Ils sont, dans la présente étude, repris et revus.

et sonder la dimension et les implications sociales et sociologiques du phénomène⁶.

Genèse d'un terrain

Nous avons assisté, quelques temps avant l'entretien avec I. Sarr, à une scène où une jeune fille en état de *crise extatique* était amenée à son guide spirituel ; elle se débattait en criant et en pleurant. La scène ne semblait pas émouvoir outre mesure notre compagnie qui nous expliqua justement que c'était assez fréquent, car un jeune cheikh niassène avait loué une chambre dans la rue et ses disciples rentraient souvent dans ce genre d'état. Le caractère banalisé de la scène, nous a conduit à penser cette « connaissance ordinaire » de ces ordres de phénomènes. Notre hypothèse a été que le tableau dont nous étions le témoin rendait compte de transformations socioculturelles importantes, notamment la visibilité des phénomènes soufis. D'ailleurs, c'est au cours de cette discussion que le jeune I. Sarr nous fut recommandé, comme quelqu'un qui était particulièrement « intéressant ». Nous le connaissions de fait, sans avoir jamais soupçonné son engagement religieux. I. Sarr fréquentait mes jeunes neveux. Après une première discussion, il s'était montré d'une grande disponibilité, nous apportant, à notre demande ou de son propre chef, des cassettes et des journaux qui parlaient de Baay Niass (il s'agit du propagateur de l'ordre, de son vrai nom El Hadj Ibrahima Niassé, né en 1902 à Taïba Niassène dans le Saloum et décédé à Londres le 26 juillet 1975). Il tenta aussi de nous mettre en contact avec des marabouts de la branche niassène.

A la rencontre de son cheikh

« Je m'appelle Ibrahima Sarr, j'ai 22 ans et demi. Au niveau des études, j'ai un Brevet d'Etudes Professionnelles et aussi un autre en enseignement général. Je suis musulman, de la tarikha tidjannyya. Pour moi, me définir comme tidjane, est d'une grande importance, car je me suis depuis toujours posé des questions particulières pour lesquelles j'ai obtenu des réponses dans un livre, intitulé *Ruhul Adab*, qui veut dire "La sagesse", en français. J'ai appris dans ce livre, que la tarikha tidjane est la meilleure des tarikha ; et qu'en dehors même de cette dernière, il n'en existe

⁶ Nous remercions nos collègues Diéynaba Ndiaye et Blondin Cissé dont les remarques sur le texte nous ont conduit à apporter ces précisions quant différents points soulevés dans ce dernier paragraphe.

point d'autre. On y dit aussi que quiconque embrasse avec fidélité, cette voie : "...atteindra des bénéfiques et la Réalité!". Quand j'ai découvert ce livre, je n'ai plus arrêté de l'étudier. J'y ai appris encore que pour être un vrai tidjane, il fallait passer par des étapes requises ».

Ibrahima Sarr nous confie être intéressé, depuis toujours, par ce genre de questions.

« Ce que je recherchais, tout le monde ne le donne pas ("joxe"): Il existe des gens habilités à le faire et parmi lesquels le postulant est libre de son choix. Parmi ces gens, il y a des enfants et épouses de Baay Niass, mais aussi nombre de ses disciples. Baay, lui-même, a dit : "la chose ("mbir mbi") ne possède pas de patronyme, elle ne connaît pas d'héritier" ».

Ibrahima Sarr parle de « donner » pour désigner l'offre de guidance, l'encadrement, par un maître, du parcours initiatique du soupirant. Tout comme le mot de « donner », on retrouve la même fonction elliptique dans celui de « chose ». La quête en question se présente donc comme une « chose » que l'on reçoit. Le mot wolof, « mbir mbi », est polysémique et désigne aussi bien la *chose* en tant que telle, qu'encre, la *question*, le *problème*, l'*enjeu*, l'*affaire*. Rapporté plus proprement au contexte d'énonciation de notre interlocuteur, le terme renverra également à l'inconnaissable, l'insondable, le profond voire le batin.

Ibrahima Sarr va donc rencontrer, conformément aux enseignements du fondateur de la branche, un *donneur* de son choix, (de six ans son aînée). La décision du jeune cheikh de donner *la chose* à son nouveau disciple s'est prise dans les meilleurs délais, au grand bonheur de I. Sarr qui y voit comme un signe particulier.

« C'était quelqu'un pour qui j'avais de l'estime, en plus il était de ma génération. C'est cette proximité qui m'a décidé, car je me suis dit que je me sentirais plus libre de poser toutes mes questions. Il s'appelle Abdoulaye Ndiaye⁷ et a été fait cheikh par Baay Tuti, un propre fils de Baay Niass. Le fondateur de la branche, Baay Niass, nous enseigne qu'il est important de se choisir son cheikh dans cette quête, car cela accélère la chose (l'atteinte de l'objectif). Je suis parti le voir, dès que j'ai posé mes valises à Médina, il me demanda de repasser le lendemain après 17h. J'étais vraiment

⁷ Nous utilisons un pseudonyme.

impatience. Il faut savoir, que j'en ai connu qui sont restés une semaine entière à attendre qu'on la leur donne ».

La donation ou prise de *wird*, est une question polémique opposant, assez souvent, *taalibé* et *ibaadou*⁸. Quelques jours avant notre second entretien, à notre domicile, nous assistions à une discussion passionnée entre Mouhamed M.-S. et Laye S. qui s'en prenaient à ce qu'ils considéraient comme des excès des doctrines soufies. Nous remarquons que très souvent, I. Sarr se réfugiait dans un silence qui voulait en dire long, de son point de vue, sur l'erreur de ses protagonistes. Abordant la question proprement dite du *wird*, I. Sarr avait voulu revenir sur cette discussion, comme pour s'expliquer, ou plutôt pour nous *préparer* à son propos. C'est comme si parler du *wird* nécessitait de s'accorder au préalable sur des niveaux d'énonciation et de réceptivité particuliers.

« Ceux qui n'ont pas vécu ça ne comprennent pas et restent souvent dans la réfutation ostentatoire. Moi aussi, bien sûr, avant de prendre le *wird*, je réfutais les propos de ceux qui l'avaient pris. Je leur disais, "Rien de rien, vous ne connaissez rien, en plus, vous ne voyez rien du tout !". Voilà, je faisais comme Mouhamed M. S. et Laye S, mais un sage homme a enseigné qu'entre ne pas savoir et réfuter, il y a un pas à ne pas franchir allégrement ».

- Prendre le *wird*

À l'heure convenue, un peu après *takussan* (fin d'après-midi), I. Sarr s'était retrouvé avec quelques autres fidèles chez le cheikh Abdoulaye Ndiaye. C'était une petite assemblée diversifiée d'hommes et de femmes. Dans ce public, quelques-uns étaient plus jeunes et d'autres plus âgés que le cheikh Abdoulaye. Là, encore, I. Sarr pense avoir bénéficié d'une petite faveur, car il fut reçu séparément par le cheikh qui prit le temps de discuter avec lui, avant de lui conférer le *wird* et de prier pour lui.

« Il faut noter avant tout, c'est le début même du cérémoniel, que le postulant fasse le vœu de vouloir prendre le *wird*. Le donateur qu'il était, me demandait, en tant que postulant, l'objet de mes pas. Je lui répondais que je venais pour faire le *taarbiyyu* (procéder au rite initiatique de la confrérie), il poursuivait en m'interrogeant

⁸ Ces deux termes désignent, respectivement, et de manière courante, le partisan d'un parti de l'islam confrérique (*taalibé*) d'une part et d'autre part un partisan de l'islam non confrérique (*ibaadou*).

sur mes motivations, et je lui répondais que je voulais connaître Dieu. Il m'expliqua, alors, qu'il existait un certain nombre de règles à respecter. Notamment, qu'il fallait être d'abord disciple de Cheikh Ahmet Tidjani, avant de pouvoir recevoir le *wird* ; accepter de se conformer aux prescriptions et de s'en acquitter⁹. Il continua en m'expliquant que je devais, en plus, observer le respect de tous les interdits religieux, m'acquitter des cinq prières et, de préférence, plutôt avec la collectivité que seul. Il procéda, en fait, à un ensemble de rappels sur des recommandations du Coran et de la sunna. Il me demanda, alors, si j'acceptais ces conditions ; je lui répondis que "oui". C'est à ce moment qu'il m'énuméra les choses que je devais réciter. Je le fis à sa suite, et il formula alors une prière pour l'acte qui venait d'être consacré. Cette prière-là je l'ai plus suivie que je ne l'ai entendue. C'est une prière qui est extrêmement importante, et elle est récitée, exclusivement, par les disciples de Baay, car lui seul, à la différence des autres maîtres tidjanes, a proclamé "pouvoir faire connaître Dieu". Ce pouvoir, il est le seul au monde à l'avoir proclamé. Cette prière donc c'est Baay qui, lui-même, l'a donnée et seuls les cheikhs la connaissent et en usent pour bénir les actes d'allégeance dans la voie de Baay, afin que celui-ci agrée l'appel du postulant et l'aide dans sa quête ».

La genèse du *wird* reçu est ainsi détaillée par le soupirant.

« Ce *wird* tidjane est « universel » (en français dans son propos), c'est le même qui est pratiqué partout dans le monde. Pour comprendre en quoi il consiste, il faut noter que Dieu lui-même a dit, «... pensez à vous repentir auprès de Votre Seigneur, en plus priez sur le prophète -Moi-même Je prie sur le Prophète- de même invoquer Mes noms ». Cheikh Ahmad Tidjani (le fondateur de la confrérie) est apparu et a recommandé, dans cette récitation, des nombres précis ("lim") pour mieux accomplir ces recommandations divines. Il recommanda alors de réciter cent fois "astafurllah", cent fois "lâhi lâha ila lâ", cent fois "salaatu ala nabi". Il exhorta à s'en acquitter après la prière du matin, la prière de Takussan, et la prière du crépuscule. Ceci est appelé "*laazim*". Après cette prière du crépuscule il recommande de procéder au "*wasifa*". Le *wasifa* peut se faire collectivement comme tout aussi bien individuellement. Il existe un certain nombre de facilités qui sont permises selon les contraintes, par exemple, il est possible de reporter les heures du "*laazim*" plus tard ou plus tôt ».

⁹ Voir l'ouvrage Samb, A. (1994), *Introduction à la Tariqah tidjaniyya, ou, Voie spirituelle de Cheikh Ahmad Tidjani*, Suisse Imprimerie St. Paul, 429 p.

D'autres témoignages que nous avons, bien ultérieurement, recueilli ailleurs corroborent le récit de I. Sarr. Dans ceux-ci, davantage de détails sont donnés sur la pratique du *wird* et surtout de ses bienfaits. On y insiste longuement sur la valeur de bouclier du *wird* contre les tentations. Un de nos interlocuteurs nous dira que s'armer, matin et soir, de la pratique du *wird*, c'est se prémunir contre les déviations.

Chez I. Sarr, ce qui apparaîtrait comme une connaissance *maitrisée* de la genèse du *wird* va se brouiller rapidement dans le vécu qu'il en expose. D'une part il dit qu'il se refuse à traduire les sens de formules qu'il récite et, d'autre part, il avoue une propension à désirer les réciter dix à vingt fois plus que la prescription. Notons, pour le premier aspect, que par son refus de traduire, I. Sarr exprime sa peur de manquer la plénitude des formules par une traduction hasardeuse et cela le conduit à l'autocensure. Il exprime lui-même ce processus et en argue pour justifier son attitude. Quant au second aspect, relatif aux récitations surérogatoires, nous avons trouvé que cela est fortement valorisé chez, pratiquement, tous les disciples avec qui nous avons discuté. Ils en parlent comme une source privilégiée de « baraka et de providence » (*barké ak khèèwal* – en wolof).

De façon plus précise, I.Sarr parle de « surplus » et en laisse ainsi entendre la portée :

« ... Il faut alors comprendre que tout ce surplus est fait, en *hadiya* (cadeau donné ou dû à son *Cheikh*) à *Cheikh* Ahmet Tidjani. Notre maître, Baay Niasse (fondateur de l'ordre) dans son livre nous invite à lui confier nos surplus afin qu'il les transmette, personnellement, à *Cheikh* Ahmet Tidjani. Oui ! A cet instant, précis même où je te parle, Baay s'occupe personnellement de la moindre *hadiya* de chaque disciple. Il en a fait la ferme promesse. C'est pourquoi, je ne suis pas paresseux à en faire toujours plus, au contraire. Baay, lui-même nous dit encore, que lorsqu'il récite à notre suite nos *wird*, c'est instantanément que nous en recevons les bienfaits. Donc nous baignons dans les bienfaits attendus avant même qu'il n'ait encore acheminé nos *wird* vers le grand *Cheikh* Ahmed Tidjani. Dans ces conditions, il est difficile pour nous d'en faire moins. En plus, il faut me croire, il y a dans ces moments de récitation un immense bonheur, qu'il n'est pas possible de décrire ».

La joie du disciple qui transparait dans cette dernière phrase est, assez souvent, occultée par les observateurs qui prêtent davantage attention au caractère supposé aliénant, de la relation qui lie celui-ci à son marabout. Ce que l'on rate, par là, c'est la part de désir et d'initiative personnelle du disciple, le caractère singulier de sa quête, la logique de subjectivation qui l'accompagne. Le postulant est, en effet, un sujet qui s'affirme jusque dans l'abandon et dans la rigueur de l'ascèse. Il n'est dans aucune forme de conscience d'une aliénation subie, bien au contraire, son discours révèle même, dans une certaine mesure, qu'il développe plutôt une conscience de privilégié. Les approches psychologiques de cet état de béatitude ont souvent contribué à obstruer cette perspective. Dans l'article « Extase » de l'encyclopédia universalis, Henry Duméry laisse ainsi entendre : « Dès 1901, l'extase a été décrite comme un état morbide par Pierre Janet. La psychologie pathologique la rattache à des états d'hystérie à composante mystique : immobilité du malade, joie mêlée d'angoisse, contemplation intense, perte de contact avec le monde extérieur en sont les signes apparents »¹⁰.

I. Sarr poursuit :

« Il n'y a rien en échange. Celui qui vient prendre cette *chose* chez eux ne doit ni argent, ni aucun type de biens en retour. Au contraire, il pourrait même lui être loisible de prendre pension chez le donateur, le temps de l'initiation. Dans le livre, il est recommandé, cependant, de préférer la solitude. En ce qui me concerne, je passais mon temps à la grande mosquée et dans une chambre que j'occupais seul. Je m'étais fait prêter cette chambre et je n'en sortais pas de la journée, c'est seulement durant la nuit que je mettais les pieds dehors ».

-Volonté d'ascèse, désir d'ascension

I. Sarr, était reparti voir son cheikh plusieurs fois, après le jour de la prise de *wird*. Celui-ci lui remettait, alors, à chaque fois, de nouvelles formules à réciter, à différents moments de la journée ou de la nuit. A la fin de la première semaine, I. Sarr se retrouvait avec un important nombre d'invocations diverses à réciter : cinquante pour certaines, mille ou cinq mille même pour d'autres. Il s'en acquittait, la plupart du temps, durant la nuit.

¹⁰ Duméry, Henry, « EXTASE », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 17 mars 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/extase/>

« A force de réciter ces prières je finissais par les savoir par cœur, mais j'étais chaque fois très épuisé. A chaque fois que je finissais, il ne me restait presque plus de force, la seule chose que je voulais alors faire c'était de dormir. C'est au début de la nuit, après la prière du soir, que je ressentais ces fatigues. Après la prière du soir, je réglais les deux réveils à ma disposition avant d'entamer mes invocations. A la fin de celles-ci, je m'adonnais à la lecture du Coran. Il pouvait aussi m'arriver d'enchaîner par sur d'autres invocations ».

Plusieurs indices nous font, cependant, croire que le niveau de connaissance de l'Arabe d'I. Sarr est plus rudimentaire qu'il ne le laisse transparaître : la remémoration parfois incertaine des invocations qu'il évoque ; la difficulté qu'il a de les traduire ; l'articulation défaillante dans sa manière de prononcer les mots ou formules dans cette langue.

En tous les cas, il avait réduit, au strict minimum, ses sorties de la chambre que son oncle B. Aïdara lui avait prêté.

« La compagnie des hommes n'est pas trop profitable, dans ces circonstances. Disons, pour t'expliquer, que c'est comme si tu voulais monter au quatrième étage et que des gens s'amusaient à te redescendre à chaque fois. J'étais tout dévoué à cette activité et je ne désirais rien d'autre. Dans cette chambre, il y avait une radio mais je ne l'utilisais pas. Je n'en faisais même pas usage pour écouter des émissions religieuses. Je redoutais, en effet, d'être surpris par des plages musicales. J'évitais donc tout ce qui était susceptible de me redescendre, d'obstruer ma progression ».

Petit à petit se met en place tout un dispositif langagier qui découvre la tension psychologique intense et interne dans laquelle Ibrahima Sarr s'installe. Tension faite d'une *conviction de l'ascension*, autrement dit de la certitude de se détacher des liens terrestres pour un autre type d'univers à travers une attitude cultivée et tendant à cet effet.

« Lorsque je me sentais trop fatigué, je partais me coucher pour un petit moment, mais pour me réveiller avant la prière du lever du jour. Je recommençais ensuite mes récitations après la prière, sans oublier mon *laazim*. Et quand je finissais tout ça, en règle générale tout ce que je désirais faire c'était de dormir. Alors je m'endormais jusqu'aux coups de treize heures. Je réglais toujours mon réveil afin de ne pas rater l'heure de la prière. Il arrivait souvent, cependant, que je sois déjà debout avant même la sonnerie du

réveil. Après la prière de l'après-midi, je m'occupais à lire le Coran. Je pouvais aussi m'adonner à la récitation de la sourate *Al ihlass*, ou à faire autre chose, mais c'était toujours liée à l'évocation d'Allah en attendant la prière de *takussan*. Après cette prière, je m'acquittais de mon *laazim* et je procédais, de nouveau, aux mêmes activités jusqu'à la prochaine prière et ainsi de suite. On m'apportait à manger, mais le plat était déposé devant ma porte, et à chaque fois je rendais, de la même manière, l'assiette qui se trouvait déjà à l'intérieur. Je vivais une retraite spirituelle et je ne sortais que pour aller à la Grande Mosquée. Tu dois savoir que toutes ces invocations nocturnes sont un passage obligé lorsque l'on prend le *wird* et qu'il est recommandé de les faire dans la plus parfaite solitude. Voilà aussi pourquoi, en s'en acquittant, il devient important d'éviter le commerce avec les gens et surtout avec les femmes, bref disons, avec la société, de manière générale ».

Dans le récit élaboré de son ascèse, notre attention est frappée par le grand nombre de fois où I. Sarr fait mention de ses importants états de fatigue. Outre l'épuisement physique réel, on peut se demander s'il n'existe pas de liens entre cet état d'engourdissement et ce que, tantôt, nous avons identifié comme une « conviction de l'ascension ». Un malentendu révélateur allait, d'ailleurs, se produire dans la suite. En effet, alors que nous l'interrogeons pour savoir s'il pensait que son épuisement physique avait un lien avec les choses qu'il récitait, il marqua une pause puis sourit et nous dit : « Oui » - l'air absent. Pour notre part nous sous-entendions, dans notre propos, un simple rapport de causes à effets entre fatigue, absence de sommeil et longs exercices de récitation de formules. Pour sa part, I. Sarr avait compris que nous suggérions l'idée d'un phénomène surnaturel, d'une puissance à l'œuvre dans ce qu'il récitait et qui épuisait ses forces en dépit de sa volonté de résister.

Du reste, notons qu'au fur et à mesure que l'entretien se poursuivait, une situation nouvelle semblait s'installer. Le propos de I. Sarr était traversé de souffles, de plus en plus marqués, qui venaient s'écraser sur des sourires discrets. Il paraissait transporté et loin. Nous avouons que nous-même commençons par ressentir un certain stress à l'idée que quelque chose était en train de se passer que notre interlocuteur, peut-être, n'avait pas prévu. A plusieurs reprises, nous eûmes l'impression qu'Ibrahima Sarr était sur le point de faire une crise de larmes. Nous étions le témoin probablement

privilegié d'un retour sur les lieux d'une expérience singulière, par son auteur. Nous savions, en effet que ce genre d'expérience laissait (du moins en apparence) des traces importantes dans la psychologie et même les façons comportementales de certains sujets. Et nous ne pouvions cesser de penser à un cas douloureux que nous avons connu quelques années auparavant : la personne avait dû finalement faire l'objet d'une hospitalisation. Il n'a jamais paru, depuis, avoir entièrement recouvré ses états antérieurs. Comme nous n'avions eu aucune idée de la façon dont notre interlocuteur avait vécu son expérience, nous en craignons d'autant de réveiller malencontreusement d'éventuels malaises. Ce qui transparait, ici, c'est bien combien la quête mystique, le *tarbyyyu*, constitue une expérience qui n'est pas seulement intime et privée, mais sociale et observée de l'extérieur, par les gens. Cette quête nourrit donc un discours social et ses récits suscitent de l'intérêt. En tous les cas, ce regard social que nous évoquons pourrait se retrouver dans ce passage où I. Sarr nous explique comment, il devait ruser, pour aller répondre aux rendez-vous de son *cheikh*, afin d'éviter de rencontrer des gens qu'il connaissait.

« Quand j'allais à ces rendez-vous, je faisais très attention. J'évitais de rencontrer des gens que je connaissais et dès que ceci pouvait se produire, je n'hésitais pas à rebrousser chemin ou à emprunter des détours. J'avais trop peur des questions ou des conversations qui auraient pu me descendre ».

Cette attitude singulière dans la manière de se déplacer dans l'espace, nourrit, par exemple, les suspicions de *folie* affrontées par les disciples.

Nous décidions de le relancer encore sur son état d'esprit et, tout en évitant le mot « auto conditionnement », nous le suggérions néanmoins à notre interlocuteur. Ne désirait-il pas tant cette rencontre qu'il ne lui était plus possible de ne pas la vivre, d'une manière ou d'une autre ? Dans sa réaction, il sembla ne pas entendre notre question et poursuivit ainsi son propos :

« Comme je l'ai dit, j'étais déterminé à payer le prix qu'il fallait, prêt à tout abandonner pendant tout le temps qu'il serait nécessaire. J'étais dans ma quête et j'étais appliqué. J'ai eu des moments, de peur, de frayeur ; je me disais, "mais, puisque c'est ce que je veux tant, si jamais Dieu se montrait là, tout en face de moi, que ferais-je ?". Cela me conduisait à de profondes réflexions. Je

me disais, « mais cela n'est pas possible que Dieu descende là et ici ; et puis s'Il me disait jamais quelque chose qui me heurterait que ferais-je, ne risque-je pas d'avoir une réaction qui déplacée face à Lui -en tout cas une réaction perçue, par nous autres simples humains, comme telle ? En plus, comment Dieu tiendrait t-il dans cet espace, même si, au demeurant, Il est déjà partout ? ». J'avais donc ce genre de réflexions et elles me faisaient vraiment peur. J'appréhendais beaucoup la façon dont Il m'apparaîtrait, j'imaginai tellement de scénarios, mais chaque fois je me disais, non mais cela ne pourrait pas se passer comme ça, pour telle ou telle autre raison. Par contre, j'étais persuadé que la chose se produirait, de façon très rapide et qu'en une "fraction de seconde" [en français dans le texte], Il se révélerait ».

- *Le cheikh* lui dit « Tu iras vers Dieu... et Lui te guidera à Lui »

Au cours d'un rendez-vous qu'il lui fixa, le *cheikh* contrairement à ce qu'il faisait habituellement ne donna à I. Sarr aucune nouvelle prescription d'invocations. Il se contenta de prier pour lui et de lui recommander de poursuivre ce qu'il était déjà en train de faire. Une prière qui est, là encore, perçue par I. Sarr comme un moment singulier.

«... Mon sheikh pria pour moi. Mais, là encore, je ne saurais dire la prière qu'il a faite ».

La suggestion est constante chez Ibrahima Sarr. Ce qui (lui) est révélé est d'autant plus puissant qu'il l'est sur le mode du voilé. Ce qu'il *ne sait pas*, figure d'autres territoires mystérieux de l'aventure spirituelle dans laquelle il est engagé.

« Deux jours après cette rencontre, il se produisit l'événement : "j'étais arrivé !" ».

I. Sarr venait de rencontrer Dieu, de le connaître :

« Il ne s'était pourtant rien passé durant ces deux jours, qu'il ne s'était déjà passé avant ; car j'avais tout aussi paisiblement continué mes prières. C'est vrai, lorsque j'avais rencontré le *cheikh*, la dernière fois, il ne m'avait pas fait de prescriptions particulières en plus, je n'avais pas manqué de ressentir ça non sans un certain soulagement, et je me disais qu'il devait avoir compris ma fatigue. De n'avoir pas eu d'augmentation, ce jour-là ne m'avait donc pas plus causé de tourments. Peut-être même que j'aurai été certainement découragé si j'en avais reçu encore. Néanmoins, je ressentais bien que je m'élevais... » !

A ce moment de l'entretien, nous revenons encore, de façon plus insistante, sur son absence de doute quant à l'issue de son parcours. Tout d'un coup, il rit puis se tût un instant avant de nous répondre.

« En fait, je viens de penser à quelque chose que tu pourrais croire. C'est qu'à force de vouloir quelque chose, que cette dernière finisse par se présenter à toi, mais très franchement, cela n'a rien à voir, là ».

Le jour de son arrivée à Dieu, I. Sarr s'était retrouvé, au milieu de la nuit, dans une étrange confusion.

« Cette nuit-là, j'avais effectivement commencé mes récitations quand subitement je jetais mon chapelet. Quelque chose se passait, j'étais en train de me dire : "mais tu vois bien que ce n'est pas la peine que tu continues ; d'ailleurs, comment se fait-il, que tu sois à la recherche de Dieu et que tu sois là à prier sur le Prophète ?" ... Je me disais "mais n'était-il donc pas au début et aussi à la fin (...) ?" ne sachant plus que faire, je me suis dit laissons le chapelet de côté et réfléchissons (...). J'étais perdu dans ces états et la nuit avançait. Au beau milieu, ...à un moment que je ne saurais dire, - car c'est comme quand quelqu'un commence à dormir, il ne sait jamais dire quand -, il s'est passé la chose ! J'avais accompli mon *tarbiyyu*, sans crier, ni amener personne ».

L'instant fatidique du *tarbiyyu* (que notre interlocuteur développera plus loin) est assez souvent très durement vécu. Lorsque I. Sarr souligne qu'il n'a ni crié, ni amener personne, certes il semble rester dans le double registre que nous avons suggéré de la performance et de la certitude d'une aura particulière ayant accompagné son expérience, mais il renseigne, surtout encore, sur les habitudes communément établies à propos de ces expériences mystiques.

« J'étais sorti et j'avais marché dans la nuit avant de rentrer au petit matin. Je ne m'étais fait soutenir par personne, j'avais fait tout seul toute la pérégrination que j'avais accomplie, sans en avoir aucune conscience, par ailleurs. Je ne me souviens de rien que j'ai pu faire, tout ce que j'en dis m'a été raconté par mon oncle Aïdara qui veillait sur moi, tout le long de ma quête. Il m'a entendu ouvrir la porte de ma chambre pour sortir ; il m'a alors emboîté le pas. Il y a toujours quelqu'un qui garde un œil sur toi quand tu entames le *tarbiyyu*. Je suis donc sorti, et j'ai traversé le cimetière

en pleine nuit ! Te rends-tu compte, traverser comme ça un cimetière, à cette heure ? ».

Au Sénégal, de façon très forte encore, l'inculcation de la peur de la nuit fait partie des parcours de socialisation. La nuit est censée être le monde de forces telluriques souvent nuisibles à l'homme ; dans cet ordre de représentations le cimetière est un monde particulièrement dangereux la nuit où un être humain sain d'esprit et de corps sort rarement indemne. Symboliquement la traversée nocturne du cimetière fonctionne ici comme un acte non seulement hors norme, mais un prodige qui révèle la force dont était habité notre interlocuteur. En effet, seule une force supérieure, pouvait, ainsi, triompher du royaume de l'ombre ; I. Sarr, (malgré lui ou à son grand bonheur) est donc à cet instant précis, le véhicule d'une raison magistrale qui réaffirme sa puissance sur toute chose.

« Ensuite, je suis passé à côté de la grande mosquée. Je n'arrêtais pas de dire "Lahi laha ila la" à un rythme saccadé et à haute voix. Arrivé à la grande Mosquée, j'en fis deux fois le tour ».

Circonvolutions qui représentent ici encore une symbolique forte rappelant le tour rituel autour de la *Qa'aaba* (Qiblah) que notre interlocuteur ne peut pas ignorer. I. Sarr, dans cette sortie nocturne visitera d'autres lieux comme la devanture de la maison de son *cheikh*, avant de s'en détourner, une première fois, et de s'engager sur le chemin menant au marché dont, également, il fit le tour. Il se dirigera, ensuite, vers le chemin de fer, avant de s'en détourner encore, pour aller s'asseoir, pour de bon cette fois, devant la maison du *cheikh*. Durant tout ce périple, son oncle Aïdara qui lui a rapporté ce récit l'avait accompagné à distance afin d'intervenir dans le cas où il risquerait de se blesser ou de partir trop loin.

« Ce fut ensuite comme si l'on m'avait réveillé de quelque chose, car je me suis retrouvé en face de mon *cheikh* en train de converser avec lui(...). Je ressentais un impressionnant changement d'état. C'était la sensation d'un passage entre un lieu où j'étais immergé et un autre où j'émergeais, de nouveau, lentement. En fait, c'est comme quand, hier, je posais la question "Où étions-nous en l'an 1800 ?". C'est un genre de question qui pourrait faire passer son auteur pour fou. Pourtant, après le *tarbiyyu*, cette question n'a plus de mystère, car on sait désormais

où l'on était effectivement. Le passé, aussi loin qu'il puisse remonter, ne paraît plus pouvoir te désarçonner, car c'est comme si tu avais touché l'origine. C'est en me réveillant vraiment, lorsque je finissais de recouvrer tous mes esprits, que j'ai pu entendre le cheikh qui était en train de rendre grâce à Allah en prodiguant aussi des prières à mon intention ».

Dans le dialogue qui s'engage alors avec son *cheikh*, I. Sarr montre comment il est devenu (ou se sent être) un homme autre, un homme transformé. Là, encore, le début de son récit lui a été rapporté, car il souligne que son *cheikh* lui racontera qu'il lui a parlé un long moment durant lequel, tout ce qu'il lui disait se voyait réfuté.

« Par exemple, il me disait "Ibrahima !", et je répondais "mais cela n'existe pas !", ou alors toute autre forme de chose, d'objet ou de prénoms et je répondais toujours pareillement "mais cela n'existe pas !". Tout ce que je donnais pour exister était Dieu et uniquement Dieu ! ».

Dans son propos suivant, I. Sarr, tente d'expliquer ce qui apparaît ici comme une impossibilité dans laquelle il s'était retrouvé à ne rien pouvoir envisager si ce n'est Dieu, comme si Dieu même était toute chose ou que rien n'était si ce n'était Dieu. A la question de son *cheikh* « *Où est Dieu ?* » qu'il entendait désormais, I. Sarr réagit d'abord sur le libellé même de la question :

« Je répondais que la question était maladroite, car cela supposerait que je pourrai le lui indiquer comme d'un lieu ou d'une chose, or rien de cet ordre ne Le contiendrait. Mais je rajoutais, pourtant, que je venais d'avoir de Dieu une connaissance distincte, directe, réelle. C'est Dieu lui-même qui a dit, qu'Il ne nous laissait pas en dire, à Son propos, plus qu'Il n'en voulait, et qu'à chaque fois que l'on voulait persister Il pourrait tordre notre langue et nous empêcher de parler. Je ne pouvais donc, une fois encore, dire où était Dieu, ni ce qu'Il serait, et jamais fidèlement encore ce que je venais de vivre, mais je connaissais Dieu. Ce que je venais de vivre c'était l'extrême limite de tout, c'était le "sommet" [en français dans le texte] ».

A l'ordre de la *rencontre* tant attendue semble s'être substituée, subtilement, une forme particulière de connaissance dont l'expérience paraît irréductiblement vissée à l'impossibilité d'une

traduction par le langage. Le sommet en question est l'ultime étape de l'expérience mystique, le temps de l'extinction en Dieu.

« Je connaissais désormais Dieu. Mais, surtout, je comprenais d'où des maîtres comme Amadou Bamba, *cheikh* Ahmet Tidjani, et même le Prophète, parlaient. On comprend beaucoup mieux quand des hommes de leur *baraka* vont jusqu'à dire qu'ils sont « le début et la fin ». Tout devient plus clair, les mystères s'éclairent de partout comme des gouttes de pluies qui tombent et qui n'arrêtent plus. Les paroles et les choses de chacun de ces saints deviennent plus limpides, reçues et interprétées dans une vérité évidente, sans nul besoin de l'étaler. Il y a un grand bonheur dans cette expérience singulière, nulle part située, on souhaiterait ne jamais en sortir. D'ailleurs, justement, la dernière prière que mon *cheikh* a faite pour moi, c'est une prière spéciale qui demande à Dieu de ramener le sujet de cette connaissance aux mêmes pieds que ses semblables, afin qu'il soit capable, de nouveau, de vivre parmi eux. Cette prière doit être faite pour chaque personne dans mon cas. C'est après que le *cheikh* l'ait prononcé pour toi qu'il t'appelle alors par ton prénom et, à ce moment, tu reviens vers toi. Avant que tu ne reçoives cette prière, il n'y a rien que tu ne puisses entendre sans le réfuter si ce n'est Dieu ».

Conclusion

Ibrahima Sarr nous fait rentrer ici dans la question ancienne de l'existence de deux types de savoirs en islam. Celui porté par la lettre, et celui qui procède de l'ascèse mystique. Dans le second champ, des propos qui paraissent excessifs, voir blasphématoires, sont régulièrement tenus et qui provoquent l'ire des littéralistes¹¹.

Que retenir de l'expérience singulière d'Ibrahima Sarr ? Par-delà la quête mystique, son vécu et sa mise en récit, il nous semble que ce qui frappe le plus l'attention, comparativement, à une échelle plus large, c'est que son parcours est devenu un parcours de plus en plus banal. De nombreux jeunes expérimentent la même quête initiatique, autrefois réservé au monde des adultes. Un processus de subjectivation dense accompagne l'expérience. Nous sommes en face d'un authentique phénomène de sociabilités

¹¹ Mbacke, K. (1995), *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*, Dakar, Imprimerie Saint-Paul.

religieuses avec des logiques fortes où se croisent des dynamiques d'autonomisation et aussi de fidélité au cadre confrérique¹².

Ce qui est en jeu dans ce croisement, c'est la négociation de la part de soi, en somme ce que l'on estime être à soi et dont on a déterminé la forme et le contenu. En effet, la part sans doute importante de mimétisme ne doit pas cacher le caractère souverain de la démarche et de l'interrogation intime, spirituelle, existentielle. Cette dimension (privée) fonde la limite des pouvoirs que l'on prête au leadership confrérique. Les phénomènes qui expriment bruyamment le religieux ne sont pas nécessairement au service d'un projet (politique) collectif¹³.

Bibliographie

Audrin, X. (2000), « Du « "ndigël" avorté » au Parti de la vérité », *Politique africaine*, n° 96, juin, p. 99-118.

Coulon, C. (1983), *Les Musulmans et le pouvoir en Afrique Noire : religion et contre-culture*, nouv. éd. rev. et mise à jour, Paris, Karthala.

————— (1981), *Le Marabout et le Prince : islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, A. Pedone.

Cruise O'Brien, D. (1983), « Les élections sénégalaises du 27 février 1983 », *Politique africaine*, n° 11, p. 7-12.

Duméry, H. « Extase », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 17 mars 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/extase/>

Kane, O. (2000), « Muhammad Niassé (1881-1956) et sa réplique contre le pamphlet anti-tijani de Ibn Mayaba », Triaud, J.-L. et Robinson, D. (dir.), *La Tidjaniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala.

Kane, O. et Villalon, L. (1995), « Entre confrérisme, réformisme et islamisme : les Mustarshidin du Sénégal, analyse et traduction commentée du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy junior », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n° 9, novembre, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, p. 119-201.

¹² Voir les références suivantes : Kebe, A.-A. (2011), *Serigne Abdoul Aziz Sy Dabbakh : itinéraire et enseignements, Sénégal*, l'Harmattan ; Laborde, C. (1997), *La confrérie layenne et les Lébous du Sénégal. Islam et culture traditionnelle en Afrique*, Paris, Karthala ; Mbacke, K. (1995), *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*, Dakar, Imprimerie Saint-Paul et Piga, A. (2002), *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, Paris, l'Harmattan.

¹³ Magassouba, M. (1985), *L'Islam au Sénégal Demain les Mollah*, Paris, Karthala. Seck, A. (2010), *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Préface de Triaud, J.-L., Paris, Karthala.

Kebe, A.-A. (2011), *Serigne Abdoul Aziz Sy Dabbakh : itinéraire et enseignements*, Sénégal, l'Harmattan.

Laborde, C. (1997), *La confrérie layenne et les Lébous du Sénégal. Islam et culture traditionnelle en Afrique*, Paris, Karthala.

Magassouba, M. (1985), *L'Islam au Sénégal Demain les Mollah*, Paris, Karthala.

Mbacke, K. (1995), *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*, Dakar, Imprimerie Saint-Paul.

Piga, A. (2002), *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, Paris, l'Harmattan.

Robinson, D. et Triaud, J.-L. (1997), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française 1880-1960*, Paris, Karthala.

Samb, A. (1994), *Introduction à la Tariqah tidjaniyya, ou, Voie spirituelle de Cheikh Ahmad Tidjani*, Suisse, Imprimerie St. Paul.

Samson, F. (2005), *Les marabouts de l'islam politique : Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, préface d'Ousmane Kane.

Seck, A. (2010), *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Préface de Triaud, J.-L., Paris, Karthala.