14

Sainteté et action politique. Figures de saints dans les récits sur la révolution théocratique de 1776 au Fouta Tooro*

Cheick SAKHO
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : La révolution des *toorodɓe* de 1776 a favorisé l'accession au pouvoir d'un groupe d'intellectuels arabisés. Il s'agit donc de marabouts qui ont acquis un certain savoir-faire qu'ils décident de mettre au service de leur communauté. Ils proposent ainsi un modèle de société qui s'oppose à celui qui a prévalu dans le Fuuta-Tooro pendant plus de deux siècles et demi. Les acteurs de la révolution qui s'inscrit dans le contexte de ce que l'historiographie appelle « les Révolutions de l'Atlantique », sont donc des hommes de Dieu (des saints) qui ont décidé d'entrer dans le jeu politique afin d'améliorer les conditions de vie leurs compatriotes. Ils se positionnent comme des réformateurs d'un État vacillant en même temps qu'ils assument leurs statuts d'hommes de Dieu et sont célébrés dans les récits fondateurs de nos identités que sont les épopées.

Abstract: The *toorodɓe* revolution of 1776 favored the accession to power of a group of Arabized intellectuals. These are therefore marabouts who have acquired a certain expertise which they decide to put at the service of their community. They thus propose a model of society which is opposed to that which prevailed in Fuuta-Tooro for more than two and a half centuries. The actors of the revolution which takes place in the context of what historiography calls "the Atlantic Revolutions", are therefore men of God (saints) who decided to enter the political game in order to improve the living conditions of their compatriots. They position themselves as reformers of a faltering State at the same time as they assume their status as men of God and are celebrated in the founding stories of our identities which are the epics.

Mots-clés : Révolution, *toorodɓe*, saints, épopée, Fuuta-Tooro, politiques, réformateur
Keywords: Revolution, *toorodɓe*, saints, epic, Fuuta-Tooro, politics, reformer

* Cet article a fait l'objet d'une communication au IXe congrés du Réseau Euro-Africain de Recherche sur l'Épopée (REARE), "Le Saint dans l'Épique : textes, contextes et mode de construction de la figure", 22-24 mars 2022 à Dakar

INTRODUCTION

La révolution qui a eu lieu en 1776 au Fuuta Tooro est l'un des événements politiques les plus marquants de l'histoire de la Sénégambie au XVIIIe siècle. Elle s'inscrit dans le contexte de ce que l'historiographie appelle « les Révolutions de l'Atlantique ». Intervenue une douzaine d'années avant la révolution française qui a vu la séparation de l'État et de l'Église et l'avènement de la République, celle-ci, menée par des marabouts a mis, pour sa part, un terme à la monarchie *deeniyanke* et fait basculer le Fuuta vers un régime théocratique d'inspiration islamique, mettant ainsi la religion au cœur de l'État.

Dans cette présente communication, nous envisageons de mettre en lumière l'action des *yimɓe* Allah[1] (sing. *neɗɗo* Allah) ou *waliyaaɓe* (sing. *waliiyu*[2]) dans la refondation politique et institutionnelle de l'État tricentenaire fondé par Koli Teŋela[3].

Ceerno Sileymaani Baal, Abdul Qaadiri Kan et leurs compagnons assument leurs engagements politiques en se positionnant comme des réformateurs d'un État vacillant en même temps qu'ils assument leurs statuts d'hommes de Dieu.

Il s'agira donc de mettre l'accent sur l'imbrication action politique/sainteté dans le processus de refondation du Fuuta Tooro dans cette deuxième moitié du XVIIIe siècle. Pour ce faire, nous nous attacherons à montrer comment certaines notions conceptuelles (rêve, songe, vision, prière, retraite spirituelle, divination, miracle, etc.,) sont autant de vocables mobilisés par les créateurs des récits pour légitimer le nouveau pouvoir incarné par l'élite maraboutique.

1. Manifestations de sainteté et projet de réforme politique

Les récits sur lesquels nous nous fondons dans cette étude abordent un événement historique majeur : il s'agit d'une révolution théocratique (un changement politique dont les instigateurs sont des marabouts).

Ce bouleversement politique est annoncé dès le début du premier récit, par le biais de la prolepse. En effet, d'entrée de jeu, le narrateur montre le *satigi*, alors souverain du pays soucieux de connaître ce qui adviendra de son pouvoir, faisant appel aux services d'un devin. Celui-ci lui révèle alors que ce sont les marabouts qui mettront fin à son règne. Cependant, même s'il est à noter que cette façon de prédire l'avenir en utilisant des cauris ou du sable n'est pas autorisée par l'islam, il reste quand même évident que nous nous trouvons ici devant une forme de communication avec une puissance transcendantale. En effet, même s'il ne

---

[1] Hommes de Dieu.

[2] De l'arabe *walî* (saint) est une personne désignée comme telle par ses contemporains parce qu'on considère qu'il diffuse une énergie divine bienfaisante et efficace, la *baraka*.

[3] Fondateur du royaume du Fuuta Tooro au début du XVIe siècle.

saurait être considéré comme un saint, on attribue, cependant, en Afrique, au devin le pouvoir de transcender le monde visible pour sonder celui invisible.
Comme il fallait s'y attendre, donc, la révélation que ce sont les marabouts qui lui succèderont n'a pas eu l'heur de plaire au *satigi* qui prend aussitôt une décision radicale consistant, pour conjurer le sort, à bannir les marabouts qui vivaient à l'époque dans le pays. Faut-il rappeler qu'à cette époque, les marabouts étaient humiliés et rabaissés par les *deeniyankooße*, la classe dirigeante qui les confinaient à l'enseignement dans les écoles coraniques ? Leur présence était seulement tolérée ; ils étaient, comme qui dirait, méprisés comme le confirme le terme très péjoratif de *toorodon*[4] pour les désigner.
Dans ce même récit, la narration qui ne procède pas par l'entrée *in media res* (Jouve, 2001) ne fait intervenir le personnage principal de l'histoire, Ceerno Sileymaani Baal qu'au 326e verset et au moment même où celui-ci a une vision dans laquelle, le Prophète Mohamed (PSL) lui remettait un bâton avec comme injonction d'aller mettre fin au régime du *satigi* (Sakho, 2016).
Cette communication avec la transcendance n'intervient pas dans un état onirique, tient à préciser le narrateur mais dans une situation de veille, dans une situation réelle donc (*idem*).

À ce propos, **René** Heyer écrit, dans un article paru dans *Revue des sciences religieuses* :

> Songes, visions et prophéties sont des phénomènes qui débordent la conscience immédiate et nourrissent des récits cryptés, en particulier ceux à portée religieuse. C'est ainsi qu'ils sont censés donner accès à une réalité plus haute que celle à quoi nous cantonne l'état de veille, nous ouvrir à des spectacles normalement recouverts du voile de l'invisible ou annoncer des futurs[5].

Ce bâton, soutient-il, est celui que se sont transmis différents prophètes d'Adam à Moussa (qui sauva avec son peuple de la servitude du Pharaon), en passant par Ibrahim, Nuhu (Noé), etc.
Le bâton symbolise donc le pouvoir (c'est le bâton du commandement) ; il sert aussi à libérer un peuple opprimé : « On note que Tous ceux à qui le Bâton est transmis ont lutté contre l'oppression et ses figures paradigmatiques (Attali, 2006 : 107) » fait remarquer Michel Attali.
Par ailleurs, il s'agit-là d'un instrument qui date de la période anté-islamique que l'on retrouve également dans la tradition peule où il joue un rôle social important, si on pense au bâton de berger de l'ancêtre Bouytôring taillé dans l'arbre *nelbi*

---

[4] Sing. *toorodel*, petit *toorodo* désigne la classe des marabouts qui n'était pas à cette époque en haut de la hiérarchie sociale au Fuuta Tooro.
[5] René Heyer, « Liminaire », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 90/2 | 2016, mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 21 janvier 2022. URL : http://journals.openedition.org/rsr/3210 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rsr.3210

dont parle Amadou Hampaté Bâ dans *Njeddo dewal* (Bâ, 2000). Le bâton permet de diriger, de guider un peuple ou un troupeau vers la direction choisie.
En faisant de Ceerno Sileymaan Baal un dépositaire de ce bâton, le narrateur l'élève au rang de Prophète.

> Le Prophète Paix et Salut sur Lui, vint à lui une nuit de lundi durant le mois de rajab.
> Il le trouva en train de dormir et lui ordonna : « Lève-toi ! »
> Ceerno Sileymaani Baal se leva.
> Il lui dit : « Je vais te confier un secret
> Appelé Le-bâton-anéantisseur-de-rois.
> Vois-tu, ce secret ;
> Des prophètes se sont bousculés pour le posséder, un prophète après l'autre :
> Aadama s'est bousculé pour le posséder ;
> Nuuhu s'est bousculé pour le posséder ;
> Tous se sont bousculés pour le posséder.
> Les prophètes se le sont passé jusqu'à Muusa (Sakho, 2016 : 53).

Cette vision de Ceerno Sileymaani Baal est donc un impératif divin décisif visant à conduire à la libération des populations du Fuuta du joug des *satigi*. Ce qui fait des *Fuutankooɓe* un peuple élu (comme celui d'Israël) qui ne saurait souffrir d'être dirigé, plus longtemps, par un régime d'infidèles.
Investi d'une telle mission, Ceerno Sileymaani Baal, dès son retour au Fuuta après ses études à Pir (dans le Kajoor[6]), entame une tournée à travers le pays, se lançant ainsi dans une campagne de sensibilisation (on parlerait aujourd'hui d'activisme) auprès des différentes notabilités du pays sur l'impérieuse nécessité de se défaire du régime *deeniyanke*. Cependant, faute de soutien de la part de ces derniers, sa mission est donc plombée et le récit semble se nouer.
Pour relancer l'action du récit, le narrateur met sur le chemin du héros, dont le moral est au plus bas, deux personnages que l'on pourrait qualifier de saints : Ceerrno Raasiin Sillaa, un érudit qui s'illustre également dans le récit par les fréquentes retraites spirituelles qu'il effectue et une femme dont le nom n'a pas été donné par le narrateur, une anonyme donc qui se présente comme une sainte :

> […] *satigi* et moi sommes nés la même nuit. Je suis une sainte.
> La nuit où je suis née, à peine venue au monde,
> J'ai commencé à prier afin que Dieu libère les croyants du joug de *satigi*.
> Je fis ainsi en priant jusqu'à mon sevrage ;
> Jusqu'au moment où j'appris à parler
> Je n'avais d'autres prières. Je suis une sainte, moi alors que *satigi* est un roi ;
> J'ai vécu sous le règne de *satigi* depuis le début jusqu'à maintenant ;
> J'ai fait des prières qui n'ont pas [encore] été exaucées…
> J'ai aujourd'hui quatre-vingt-treize ans, je commençais à désespérer que mes prières soient exaucées un jour,

[6] Ancien royaume wolof de l'ouest du Sénégal.

> Mais Dieu m'a révélé la nuit dernière que je rencontrerai l'Élu,
> Que je devais guider ;
> À qui je devais montrer la voie (Sakho, 2016 : 60).

Cette rencontre qui sert de ressort au récit comme celle avec Ceerno Raasiin Sillaa participe de la construction du sens général du texte. C'est une rencontre prémonitoire en ce sens qu'elle a lieu à l'aube (faut-il le rappeler, l'aube annonce toujours un nouveau commencement, le début de quelque chose ?) ; alors que Ceerno Sileymaan qui errait sans but précis avait fait lui aussi, la veille, une prière de demande afin que Dieu lui envoie un signe pour sa mission. Une telle conjonction exceptionnelle de demandes effectuées par deux saints (l'une et l'autre ayant fait la même demande) ne saurait qu'être agréée par Dieu. Ces deux rencontres laissent donc voir que le projet de révolution est placé sous la conduite de Dieu. L'entreprise de déstabilisation du régime *deeniyanke* peut, dès lors, commencer.

2. Sainteté et gestion étatique : une contradiction ?

Ceerno Sileymaani Baal est le grand instigateur du mouvement qui a mis fin à la monarchie *deeniyanke* ; cependant il apparaît dans les récits plus comme un combattant (moudjahidine, d'ailleurs il meurt au combat) que comme un homme d'État.

C'est donc naturellement qu'il a décliné le choix qui était porté sur lui pour présider aux destinées du pays après la victoire sur le *satigi* Sule Sam Mayram, mais non sans dresser le profil de celui qui devait être porté à la tête du nouvel État.

Le portrait-robot qu'il a dressé correspond sur bien des aspects à celui d'Abdul Qaadiri Kan. Cependant avant d'accepter cette charge, celui-ci a argué « Je ne peux pas être *almaami* car il y a trop de tentation dans le pouvoir (Sakho, 2016 : 187) », selon le narrateur du 2e récit. Cependant c'est celui du 1e récit qui précise le type de risque auquel s'expose le souverain :

> Mais il leur répondit qu'il n'était pas en mesure de gérer un pays, lui,
> Car il avait lu que quiconque gouverne un pays est promis à la géhenne. (Sakho, 2016 : 127).

Celui qui deviendra le premier *almaami* ne s'est résigné à assumer sa nouvelle charge qu'après une retraite spirituelle qu'il a demandée à son condisciple et homonyme Abdoul Karim Daff, plus connu sous le nom d'Abdul Karim Jaawandɔ d'effectuer pour lui afin de voir comment sera son pouvoir.

On remarque qu'avant de prendre toute décision ou pour obtenir le soutien de Dieu dans leurs entreprises, les personnages de nos récits procèdent systématiquement à des retraites spirituelles. Bassirou Dieng affirme à ce propos

que « le héros de l'épopée religieuse se déplace comme une puissance mystique (Dieng, 2003 : 104) ».

Nous précisions, cependant dans le premier point que la divination à partir de cauris ou du sable n'est pas autorisée, selon la nouvelle religion. L'Islam instaure ainsi une sorte d'hiérarchisation entre les forces transcendantales. Il y a d'une part celles qui sont considérées comme licites qui sont donc autorisées et d'autre part celles qui sont considérées comme illicites qui ne sont donc pas autorisées ; ce sont ceux qui relèvent des religions traditionnelles africaines.

Les retraites spirituelles sont donc très fréquemment organisées par les nouveaux maîtres du pays pour s'adjoindre les forces transcendantales.

L'homme de Dieu est considéré comme un allié du Tout-Puissant comme le suggère, d'ailleurs, cette expression très célèbre « *toorodɓe njaŋngee njuule so on tikki alla njinngana on* (*toorodɓe* lisez [le Coran] et accomplissez la prière, si vous êtes courroucés, Dieu sera votre allié) ». Cette expression qui met en valeur la classe des *toorodɓe* est consécutive, sans doute, à la réorganisation sociale survenue au lendemain de la victoire du parti des *seeremɓe* (marabouts). En effet, méprisés hier, les *toorodɓe* sont devenus, à la faveur de la révolution, la classe dominante, formant désormais la nouvelle aristocratie du pays.

Par ailleurs, la proximité avec Dieu peut servir également, dans nos récits, à justifier une défaite. En effet, la déroute de l'armée du Fuuta Tooro lors de son expédition au Kajoor est justifiée par le narrateur par le fait que l'*almaami* alors étudiant à Pir dans cet ancien royaume wolof de l'ouest du Sénégal avait prié pour la mère de son futur adversaire qui avait du mal à enfanter après dix ans de mariage.

Selon le narrateur du deuxième récit, le futur *almaami* lui avait alors prédit qu'elle aurait un fils et lui avait remis un talisman qu'elle devait remettre à ce dernier, quand il atteindra l'âge de la majorité. Ce talisman, avait assuré Abdul Qaadiri Kan, lui garantirait la victoire devant n'importe quel adversaire. La prière d'un saint ne pouvant qu'être exaucée, dès lors donc la défaite à Bounghoy était déjà programmée.

La sainteté de l'homme se révèle aussi à d'autres endroits du texte. En effet, dit le narrateur, lors de son assassinat suite à ce qu'on pourrait qualifier de complot d'État, après l'avoir exécuté, ses assassins remarquent que : « des caillots de lait frais dégoulinaient de sa vénérable bouche (Sakho, 2016) ».

À noter que l'*almaami* avait lui-même prédit les circonstances de sa mort et avait accepté avec fatalisme son funeste destin.

> En plus si jamais le pays le trahissait ou le tuait,
> C'est toutes les populations qui en subiraient les conséquences,
> Tandis que lui, le jour du jugement dernier, il obtiendrait la rémission de tous ses péchés ; comme le jour où il est venu au monde,
> Et il irait directement au Paradis (Sakho, 2016 : 127).

Naturellement donc, le saint ne saurait mourir en emportant ses pêchés dans l'Au-delà. Au moment de sa mort il doit être lavé de tout pêché afin de devenir aussi pur qu'un nouveau-né ; il entre donc dans sa tombe totalement purifié comme le jour où il est venu au monde. Ce que semble suggérer le lait qui dégouline de sa bouche au moment de sa mort tel un nourrisson régurgitant le lait maternel et ce, malgré sa grande longévité (si l'on tient compte de l'espérance de vie de l'époque), sa mort intervient dans l'innocence de l'enfance comme une sorte de négation de ses nombreuses années de vie (il est mort à 80 ans).

Les manifestations de son statut d'Élu de Dieu se poursuivent même au-delà de la mort. En effet, le narrateur du récit 2 rapporte deux miracles qu'il convient de rappeler ici. En effet, le griot raconte qu'un Maure qui était aussi un homme d'une grande sagesse qui habitait un lointain pays apercevait tous les soirs une lumière qui partait de la terre et s'élevait vers le ciel. Il décide alors d'entreprendre le voyage afin de découvrir sa provenance. Le voyage nocturne dura plusieurs jours ; arrivé sur les lieux, il découvre qu'il s'agit de la tombe d'un saint et décide alors de l'exhumer afin de lui donner une meilleure sépulture. C'est ainsi qu'il découvre que son corps est demeuré intact, inaltéré, que le temps n'a eu aucun effet sur lui malgré les circonstances de sa mort et les conditions dans lesquelles il a été enseveli.

Ceerno Potte Mbuup, le narrateur de ce deuxième récit rapporte que l'endroit où l'avaient enterré ses bourreaux était en bordure du fleuve et qu'une sorte de résurgence d'eau s'y était formée, cette eau dit-il avait des vertus thérapeutiques et avait le pouvoir de soigner la lèpre.

Un autre miracle rapporté par le griot affirme que de nos jours encore, pendant l'hivernage, quand la pluie devient capricieuse, les populations redoutant les mauvaises récoltes se rendent à son mausolée pour prier et avant même qu'il ne quitte les lieux, il se mettait à pleuvoir.

Conclusion

En définitive, la figure du saint est omniprésente dans ces récits. Formés dans les sciences religieuses, Ceerno Sileymaani Baal, Abdul Qaadiri Kan et leurs compagnons développent des aptitudes de saints à travers leurs comportements tout au long des récits. Ils ont également joué un rôle majeur dans la conduite politique du Fuuta Toro à travers les réformes importantes qu'ils ont apportées car, il s'agissait pour eux « […] au travers même des aléas de l'Histoire, de mettre en place toute une dynamique de l'action politique, sociale, économique et historique, tout animée du souffle de l'exigence éthique (Attali, 2006 : 101) ».

Bibliographie

ATTALI Michel, 2006, « Le sceptre de Moïse ou l'anti-pouvoir », *Press « Pardès »* /1 n° 40-41 | p.101-122.

BA Amadou Hampaté, 2000, *Njeddo dewal, mère de la calamité*, Paris, Pocket, , rééd.

DIENG Bassirou, 2003, « Oralité et création. L'épopée et l'islamisation des traditions orales de l'Ouest-africain », in *Éthiopiques* n° 70, 1er semestre, p. 99-120.

GOBILLOT Geneviève, 2005, « Les mystiques musulmans entre *Coran* et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 |, mis en ligne le 28 janvier 2010, consulté le 21 septembre 2021. URL : http://journals.openedition.org/rhr/2811 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rhr.2811

HEYER René, 2016, « Liminaire », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 90/2, mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 21 janvier 2022. URL : http://journals.openedition.org/rsr/3210 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rsr.3210

LABARRE Sylvie, 2010, « Écriture épique et édification religieuse dans l'hagiographie poétique (Ve-VIe s.) : les scènes de résurrections », *Rursus* [En ligne], 5, mis en ligne le 11 mars 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/rursus/408 ; DOI : 10.4000/rursus.408

SAKHO Cheick, 2016, La Révolution des *toorodɓe* de 1776 et sa mise en récit, thèse de doctorat nouveau régime, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

- 2017 « Discours de l'épopée et réalité sociopolitique contemporaine en Afrique subsaharienne : que reste-il de l'héritage de la révolution des *Toorodɓe* de 1776 », *Éthiopiques* n°99, p. 7-18.

SIFFER Nathalie, 2016, « Songes et visions nocturnes de Paul », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 90/2 | , mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 20 janvier 2022. URL: http://journals.openedition.org/rsr/3225 ; DOI: https://doi.org/10.4000/rsr.3225