

Rahal Boubrik

## Fondateur et héritiers.

### La gestion d'une succession confrérique (Mauritanie)

Muhammad Fâdil b. Mâmîn, né en 1797 dans le Hawd (région du Sud-Est mauritanien), réussit à fonder à l'intérieur de la confrérie mère, la Qâdiriyya, sa propre confrérie : la Fâdiliyya (Boubrik 1999). Il mourut en 1286/1869<sup>1</sup>, laissant plus de quarante enfants. La gestion de l'héritage du fondateur fut donc la préoccupation majeure de la famille. Et comme dans chaque entreprise basée principalement sur le charisme personnel, la domination charismatique fut amenée à changer de nature avec la disparition du fondateur. Nous passons donc d'un modèle de fondateur à un modèle de gestionnaire (Elboudrari 1985b : 503). La routinisation du charisme et la manière dont fut résolue la question de la succession déterminèrent le devenir religieux et social de la confrérie (Weber 1995 : 326).

Muhammad Fâdil a mis en place, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, une stratégie qui lui a permis de s'imposer comme une figure religieuse. En plus de son charisme héréditaire et de son capital culturel mystique, Muhammad Fâdil développa un charisme personnel. Dans une société en crise dominée par les guerriers (*hassân*), le saint<sup>2</sup> s'imposa comme protecteur et sauveur. Son lieu de résidence devint non seulement un sanctuaire et un centre religieux, mais encore un centre social et politique.

Un des aspects importants de l'itinéraire et de l'action de notre saint fut cette interaction des domaines tribal et confrérique dans toutes les étapes de sa vie. Muhammad Fâdil réussit à (re)fonder la tribu des Ahl at-Tâlib Mukhtâr, en s'appuyant sur une légitimité religieuse et sur un capital charismatique. Le prestige religieux, qui s'exprima par la formation d'une *tariqa*, ne tarda pas à se transformer socialement en leadership politique, comme ce fut le cas pour d'autres chefs confrériques, notamment Sidiyya al-Kabîr,

1. Muhammad Fâdil a vécu, selon son fils Taqiyu Allâh, 74 ans, 4 mois, 15 jours et 13 heures. Ce calcul est conforme aux dates de l'Hégire.
2. Nous employons dans notre travail le concept de saint comme équivalant au terme arabe *walî*, ainsi que sainteté comme *walâya*. Certes, les deux expressions appartiennent à un vocabulaire religieux chrétien, mais nous pensons qu'elles sont opérationnelles dans notre champ de recherche ; nous nous référons dans ce domaine à l'article de CHODKIEWICZ (1995).

dans le Trârza (Ould Cheikh 1991). En fait, dans le pays bidân<sup>3</sup> les fondateurs des confréries étaient souvent animateurs d'une fondation tribale.

Le chef confrérique devint un chef tribal sans pour autant s'affirmer comme tel ; Muhammad Fâdil voulait conserver son rôle religieux au détriment de son rôle tribal. Et rapidement, il confia à son fils al-Hadrâmî la direction des affaires sociales et politiques de la tribu des Ahl at-Tâlib Mukhtâr. Nous avons mis ici l'accent sur le caractère tribal de l'action du saint fondateur parce que cet aspect est important dans le devenir de la *tarîqa* et des héritiers.

### Les premiers successeurs

D'après les écrits, Muhammad Fâdil ne désigna aucun successeur (*khalîfa*). Néanmoins il restreignit cette fonction à ses propres enfants. Quand une personne de son entourage lui posa la question du devenir des Ahl at-Tâlib Mukhtâr, après sa mort, il répondit : « Si je meurs, je les laisserai entre les mains de mes fils » (Wuld Muhammad Lahbîb : 347, N)<sup>4</sup>. Dans les dernières

3. Nous n'emploierons pas dans cette étude le terme maure, habituellement utilisé pour identifier la population de cette région. Nous adoptons le terme bidân, utilisé par les intéressés eux-mêmes pour se distinguer des autres cultures environnantes. Le terme *trâb al-bidân* (pays bidân) signifie littéralement pays des Blancs par contraste avec *bilâd as-Sûdân* (pays des Noirs). Néanmoins le terme *bidân* a une connotation plus culturelle et sociale que raciale ; un *bidânî* n'est pas forcément un Blanc. L'espace traditionnel de cette société *bidân* est limité au nord par Wâd Nûn (Sud marocain), au sud par le fleuve Sénégal, à l'ouest il commence à l'Atlantique, et s'étend jusqu'à l'Azawâd et à Arwân vers l'est (Nord malien).
4. Dans notre étude, nous nous sommes appuyé sur les manuscrits hagiographiques et biographiques concernant la famille de Muhammad Fâdil. Le plus important de ces textes est : *Ad-Diyyâ' al-mustabîn fî-karâmât Shaykh Muhammad Fâdil b. Mâmîn*, qu'on peut traduire par « La lumière éclatante concernant les prodiges de Muhammad Fâdil b. Mâmîn ». C'est un ouvrage hagiographique de plus de 500 pages, écrit durant la vie de Muhammad Fâdil par l'un de ses disciples Muhammad Fâdil Wuld Lahbîb. Le texte était achevé en 18 *ramadân* 1281 H/ janvier 1865, trois ans avant la mort de Muhammad Fâdil. Nous nous sommes basé dans ce travail sur deux versions : une première copie de *ad-Diyyâ* se trouve à la bibliothèque de Rabat au Maroc. Cette copie fut achevée en 1900 par le copiste al-Mukhtâr b. at-Tâlib b. al-Mukhtâr b. al-Hayba, pour Mâ al-'Aynayn, fils de Muhammad Fâdil (Bibliothèque générale de Rabat, D1067). Une deuxième, recueillie à Nouakchott, auprès de at-Tâlib Akhyâr, a été écrite à la demande de Sa'd Bûh, fils de Muhammad Fâdil. Nous signalons chaque fois la version utilisée par la lettre (N) pour la version recueillie à Nouakchott, et (R) pour celle de Rabat.

L'utilisation de ces manuscrits demande une réflexion sur l'apport historique des textes hagiographiques, sachant qu'ils traitent essentiellement de miracles et de merveilleux. Cette caractéristique a longtemps empêché les récits hagiographiques d'être considérés comme des sources exploitables par la recherche historique, et *a fortiori* par les écoles « positivistes » qui s'appuient sur les faits historiques et les événements bien établis par les archives et autres sources « crédibles ».

années de la vie de Muhammad Fâdil, douze de ses fils atteignirent un statut spirituel et social important. Deux d'entre eux étaient installés l'un dans le Trârza (Sa'd Bûh) et l'autre dans la Sâgiya al-Hamrâ (Mâ al-'Aynayn). Ses autres fils demeuraient au service de leur père. Celui-ci réserva à chacun d'eux une place particulière et les combla d'éloges. Il avait néanmoins une légère préférence pour quelques-uns, comme le montre cette phrase : « Sîdî 'Uthmân et Taqiyyu Allâh sont comme moi, et Ma al-'Aynayn et Muhammad al-Ghayth sont mieux que moi (*khayrun minnî*) » (Wuld Muhammad Lahbîb : 361, N).

Si la tradition écrite ne rapporte aucun élément décisif à propos de la question de la succession, la tradition orale<sup>5</sup> est, sur ce sujet, plus éloquent. Muhammad Fâdil choisit pour sa succession cinq de ses fils : Sa'd Bûh, Mâ al-'Aynayn, Sîdî 'Uthmân, Taqiyyu Allâh, et al-Hadrâmî. Les deux premiers furent désignés très tôt pour aller s'installer hors du Hawd :

« Muhammad Fâdil a ordonné à Sa'd Bûh de se rendre au Gibla (Trârza) pour apprendre et Mâ' al-'Aynayn au Sâhal (Sahara occidental) pour enseigner. Il mit sur la tête de chacun un turban (*'amâmat*), Sa'd Bûh le turban de la science ésotérique (*'ilm al-hâtin*) et Mâ' al-'Aynayn celui de la science exotérique (*'ilm az-zâhir*) »<sup>6</sup>.

La tradition s'appuie (voire s'inspire et se reconstruit) sur la réussite des deux personnages dans la conquête des deux régions ainsi que sur le succès dans les deux domaines de la science : Sa'd Bûh étant connu pour ses pouvoirs surnaturels, et Mâ al-'Aynayn pour sa production théologique extraordinaire, une cinquantaine de ses livres ayant été lithographiés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au Maroc.

En réalité, ce partage et essaimage, connus au sein d'autres *tariqa*, répondaient à deux objectifs : d'une part, éviter la concurrence entre les frères, de l'autre, assurer la diffusion et l'influence de la Fâdiliyya dans le pays bidân et au-delà. Ainsi, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle la *tariqa* se propagea du Sénégal jusqu'au nord du Maroc.

---

Malgré la légende dorée qu'ils tissent autour des personnages, les textes hagiographiques fournissent des informations précieuses sur la vie d'un personnage, d'une époque donnée, d'un groupe social et d'un système de pensée et de pratique : « Au-delà des naïves décalcomanies de l'hagiographie, la *uswa hasana* [modèle exemplaire qui s'identifie à la vie et aux comportements du Prophète] demeure par conséquent pour l'historien de la sainteté en Islam un indispensable point de repère. Elle n'explique pas tout mais, sans elle, on n'explique rien » (CHODKIEWICZ 1996 : 518).

5. Enquête effectuée en mars-avril-mai 1995 au Hawd. Les récits à propos de la succession sont dans leur majorité identiques, notamment pour les premiers temps de la succession. Les principaux interviewés dans ce domaine sont : Hamma w. Sa'd Bûh w. at-Turâd w. al-Abbâs w. al-Hadrâmî w. Muhammad Fâdil, at-Turâd w. Bâba w. at-Turâd w. al-Hadrâmî w. Muhammad Fâdil, Ghaythî w. Mamma w. Taqiyyu Allâh w. Muhammad Fâdil, et w. Sîd al-Khayr w. Muhammad Fâdil.
6. At-Turâd w. Bâba w. at-Turâd w. al-Hadrâmî w. Muhammad Fâdil, mars 1995, Bayribafât.

L'étude de l'itinéraire de ces deux fils de Muhammad Fâdil témoigne de deux stratégies de conquête d'un espace ; conquête à la fois symbolique, religieuse, sociale et politique. D'une part Sa'd Bûh, se trouvant dans un espace occupé, fonda sa conquête sur un modèle de religiosité confrérique et se distingua ainsi du modèle régnant dans le Trârza. D'autre part, devant le pouvoir temporel de l'émir, il utilisa son pouvoir symbolique pour surmonter ses adversaires. Mais dès l'instauration de son autorité, il opta pour l'élargissement de sa base religieuse en s'orientant vers le sud du fleuve Sénégal. Son espace de résidence, peu accueillant, le poussa non seulement à chercher une clientèle lointaine, mais également à se rallier aux Français, force politique et militaire qui s'imposa au début du xx<sup>e</sup> siècle dans la région (Boubrik 1996).

Quant à Mâ al-'Aynayn, il s'employa dès son jeune âge à établir son pouvoir dans un espace hostile et peu sensible au discours religieux prôné par le saint. En revanche, l'absence d'un pouvoir religieux et politique fort dans la région contribua à la réussite de son projet. C'est en profitant d'une situation objective et surtout de son charisme, de ses qualités individuelles, de sa capacité d'agir sur le terrain, qu'il put s'établir au Sahara occidental. Il s'y distingua par son sens du politique et par une capacité remarquable à ancrer son pouvoir sur le terrain : alliances matrimoniales, fondation de cités, alliances avec des forces politiques influentes dans la région, rassemblement de tribus au nom du *jihâd* (Boubrik 1999).

La divergence de stratégie entre les deux frères était déterminée par le lieu de leur établissement. Remarquons que le parcours de Ma' al-'Aynayn fut marqué par une action politique très affichée, qui s'acheva par sa proclamation au titre suprême de sultan du Maroc en 1910. En revanche Sa'd Bûh resta dans une sphère religieuse. Son impact religieux s'inscrivit dans la durée. Jusqu'à maintenant sa famille compte des milliers de disciples, notamment au Sénégal.

Ces deux fils, qui n'étaient pas des candidats directs à la succession du saint fondateur, donnèrent à la *tariqa* Fâdiliyya une dimension spatiale, religieuse et politique importante. Par ailleurs, les parcours de Sa'd Bûh et Mâ' al-'Aynayn comme celui du saint fondateur, infirme la thèse qui attribue à l'homme de religion un rôle principalement de médiation pacifique, ayant pour fin de conserver un certain équilibre dans une société menacée en permanence par les conflits segmentaires<sup>7</sup>.

7. Élaborée dans les années soixante au Maroc par Gellner dans son étude sur les saints de l'Atlas (GELLNER 1969, 1970), cette thèse trouva son application en Mauritanie dans le travail de Stewart. A la lumière de la théorie de la segmentarité et de la thèse de Gellner sur la fonction des saints, STEWART (1973) conclut que la société bidân est marquée par des conflits segmentaires, et que seuls les hommes de religion sont capables de maintenir la stabilité (*ibid.* : 65-66). Situant les hommes de religion hors des conflits segmentaires, Stewart trouva, dans le cas de Shaykh Sidiyya au Trârza (xix<sup>e</sup> siècle), l'exemple paradigmatique du modèle de l'homme de médiation et qui arbitre grâce à son pouvoir spirituel (*ibid.* : 76). Certes, les hommes de religion étaient plus aptes, en raison de leur

Revenons maintenant à la question de la succession et aux successeurs directs de Muhammad Fâdil dans le centre de la *tarîqa*. Au Hawd, ce fut Sîdî 'Uthmân, le fils aîné de Muhammad Fâdil, qui succéda officiellement à son père après sa mort ; c'était une suite logique dans la tradition familiale, étant donné la place qu'il occupait auprès de son père. Enfant, il avait été « allaité » par Muhammad Fâdil. Ce dernier avait dit à propos de Sîdî 'Uthmân : « Avant qu'il ait atteint le quarantième jour, sa mère tomba malade et il n'y avait personne pour l'allaiter, aussi lui ai-je donné mon nez (*nawaltuhu anfi*), il l'a tété jusqu'à plus soif » (Wuld Muhammad Lahbîb : 352, N).

Muhammad Fâdil exerça une double parenté à l'égard de cet enfant en remplaçant la mère dans ses fonctions maternelles initiales. La négation de l'héritage maternel nous la trouvons chez d'autres lignages saints, l'une des figures de sainteté dans le pays bidân est nommée *bûbazzula* (homme au sein) ; il aurait allaité tout seul son fils.

Cet acte de transmission fut suivi d'un second acte. Durant la cérémonie « de la coupe des cheveux », la mère de Sîdî 'Uthmân demanda à ce que le père offrît une de ses esclaves à son fils. Muhammad Fâdil lui proposa plutôt de choisir pour Sîdî 'Uthmân entre une esclave ou le statut spirituel (*maqâm*) de Shaykh Abd al-Qâdir aj-Jilânî (fondateur de la confrérie Qâdiriyya). Sans hésiter la mère opta pour le *maqâm* du grand mystique (Wuld Muhammad Lahbîb : 353, N).

Sîdî 'Uthmân ne demeura pas longtemps à la tête de la Fâdiliyya puisqu'il décéda de la variole une année après la mort de son père. Ainsi le problème de la succession se posa de nouveau mais d'une façon plus ambiguë. Cependant, tous les fils de Muhammad Fâdil s'effacèrent, sauf deux d'entre eux : Taqiyyu Allâh et al-Hadrâmî. Selon certains récits oraux, Muhammad Fâdil avait confié à Taqiyyu Allâh la direction spirituelle et à al-Hadrâmî les affaires temporelles. D'autres avancent qu'après la mort de Sîdî 'Uthmân, Taqiyyu Allâh fut élu à la succession mais, en raison de sa piété, il confia à son frère al-Hadrâmî la direction politique et les affaires temporelles. Une troisième version rapporte que Muhammad Fâdil avait désigné de son vivant al-Hadrâmî à la direction politique, et que ce dernier demanda à Taqiyyu Allâh de se charger des affaires religieuses.

Qu'importe les divergences entre les récits à ce propos, ce qui est essentiel ici c'est que tous mettent l'accent sur la division entre les charges temporelles et les charges religieuses, autrement dit sur la distinction entre la direction spirituelle de la *tarîqa* Fâdiliyya et la direction politique et sociale des Ahl at-Tâlib Mukhtâr. Nous pouvons nous demander si la scission entre

---

statut sacré, à intervenir dans les conflits entre les groupes ou les individus ; pourtant, cette fonction ne les cantonnait pas à l'extérieur de la société.

Le cas de Muhammad Fâdil et de ses fils illustre l'implication directe des hommes de religion dans la vie sociale et politique. La succession n'a fait qu'amplifier cette dimension.

les deux domaines fut imposée par les circonstances de l'époque qui nécessitaient une action sur les deux fronts afin de conserver et d'élargir d'une part l'influence spirituelle de la Fâdiliyya, et d'autre part l'influence sociale et politique de la tribu. Cette séparation du spirituel et du temporel résultait-elle d'un consensus entre les deux frères, après une confrontation pour le partage du pouvoir ? Il est difficile de donner une réponse à cette interrogation.

Ces deux personnages marquèrent l'histoire de la Fâdiliyya après la mort du père fondateur. Taqiyyu Allâh naquit en 1826, une date significative pour son père Muhammad Fâdil : « Muhammad Taqiyyu Allâh aura un grand avenir, il est né à la mort de Shaykh Sîdî Muhammad al-Khalîfa b. Shaykh Sîdî al-Mukhtâr » (Wuld Muhammad Lahbîb : 356, N). Il était fait ainsi allusion au dernier grand représentant de la Qâdiriyya saharienne, et dans le même sens il aurait dit aussi : « Si Dieu avait honoré Shaykh Sîdî al-Mukhtâr par [en lui donnant] son fils Sîdî Muhammad, pour moi il m'a honoré (*karramanî*) par Taqiyyu Allâh » (*ibid.*). De même, Muhammad Fâdil dit : « Quand Muhammad b. al-Aswad est mort, il a désigné Muhammad Taqiyyu Allâh pour sa succession » (*ibid.*). Muhammad b. al-Aswad fut l'une des références mystiques de Muhammad Fâdil.

Ces deux comparaisons avec Sîdî Muhammad — successeur de son père Sîdî al-Mukhtâr al-Kuntî à la tête de l'autre branche de la Qâdiriyya —, et cette allusion à Muhammad al-Aswad signifiaient en soi une désignation implicite à la succession spirituelle, faite par Muhammad Fâdil en faveur de Taqiyyu Allâh. D'ailleurs, al-Mukhtâr w. Hâmidûn affirme que Taqiyyu Allâh fut le successeur de Muhammad Fâdil après sa mort (Wuld Hâmidûn, s.d. : 11).

Par ailleurs, Taqiyyu Allâh se distingua, parmi ses autres frères restés au Hawd, par sa réputation d'homme mystique. Ses multiples miracles (*karâmât*, sing. *karâmat* : prodiges des saints ; grâce probatoire) contribuèrent à forger cette image auprès de son entourage. Cette réputation fut renforcée par son départ en retraite vers le nord, dans la région de Tîgîgl qui se situe au nord-ouest de Walâta, un retrait considéré par la famille comme la preuve de l'aspect spirituel de ce personnage qui refusa toujours de se mêler des affaires mondaines. Avant son installation à Tîgîgl, Taqiyyu Allâh séjourna à Walâta pendant deux ans ; durant ce séjour, le *qâdî* de cette ville, At-Tâlib Babakr b. Ahmad al-Mustafâ al-Mahjûbî (m. 1917)<sup>8</sup>, lui rendit visite, comme il en témoigne :

« [...] il était un saint (*walî*), savant (*'ârîfan*), pieux (*taqiyan*), généreux, modeste [...] honoré (*mu'azzaman*) par tous, aimé (*mahbuban*) chez les savants et les saints (*al-'ulamâ' wa as-sulahâ'*) [...] il était un éducateur — sens mystique — (*murabbî*),

8. Il a écrit l'un des textes les plus importants sur la vie culturelle dans le pays bidân : *Manh ar-rabb al-ghafûr fî mâ ahmalahu sâhib fâth ash-shakûr* (Wuld Ahmad al-Mustafâ al-Mahjûbî).

il reçut les disciples venus de toutes les régions [...] » (Wuld Ahmad al-Mustafâ al-Mahjûbî : 264-265).

Au cours de ce séjour, Taqiyyu Allâh obtint également, de la part des gens de Walâta, la reconnaissance de son statut de *sharif* (descendant du prophète Muhammad) (Wuld Shaykh Mâmîn : 8). Notons qu'à son arrivée à Walâta, Taqiyyu Allâh avait subi certaines provocations. Il faut dire que les citoyens de Walâta étaient moins accueillants en général envers les *mashâyikh* (sing. *shaykh*) confrériques.

« Mohammed Taki Allâh est également resté longtemps à Oulata. [...] Mais quoique n'ayant pas eu les mêmes difficultés avec les habitants du pays que les Bekkay [la confrérie Bakâ'iyya], il l'a quitté, lui aussi, pour se fixer dans la partie méridionale du Tagânat » (Le Chatelier 1899 : 328).

Nous n'avons aucune précision sur la date de l'installation de Taqiyyu Allâh à Tîgîgl, mais il ne s'y installa probablement qu'après la mort de son père. C'est pendant cette période qu'il intervint auprès de l'émir de Tagânat, Bakkâr w. Swayd Ahmad, à la demande des tribus du Hawd. D'après le récit de *Hayât al-'âbid al-awwal*, des tribus hassân (guerrières) étaient arrivées au Hawd et avaient ramené un grand nombre de têtes de bétail vers le Tagânat. Tous les gens (*ahl*) du Hawd vinrent donc chez Shaykh Muhammad Taqiyyu Allâh et lui demandèrent d'aller au Tagânat pour récupérer leurs biens. Taqiyyu Allâh se dirigea alors vers le campement de l'émir Bakkâr w. Swayd Ahmad, lequel, à son arrivée, décampa sans prévenir ; mécontent, Taqiyyu Allâh envoya un émissaire à l'émir pour exprimer sa déception et l'avertir des risques de son comportement. L'une des filles de l'émir, étonnée de l'audace de Taqiyyu Allâh, s'adressa à son père : « Cet homme qui ose te parler ainsi sur le dos de Tagânat (*zhar Tagânat*) [dans ton propre pays, sans peur] ne peut être qu'un être exceptionnel (*sha'n 'azîm*) » (Wuld Shaykh Mâmîn : 5). L'émir donna l'ordre de retourner chez le *shaykh*. Quand il le retrouva, Taqiyyu Allâh lui exposa les raisons de sa visite. Bakkâr w. Swayd Ahmad lui rendit les biens pillés et lui offrit, en plus, un cheval et un chameau qui étaient ses propres montures, en échange desquels l'émir lui demanda deux faveurs : « Je veux que tu me donnes un bout de tissu pour la bénédiction (*thawb li-al-baraka*) et que tu me garantis que mon corps sera sauvé de l'enfer (*tazman lî jasadî mina an-nâr*) » (*ibid.*). La même source rapporte que cet émir fit allégeance spirituelle (*bâya'a*) à Taqiyyu Allâh. Entre le saint et l'émir, les rapports furent toujours marqués par le défi, mais ils aboutirent à une reconnaissance mutuelle avec un avantage en faveur du saint qui se vit sollicité pour protéger l'homme politique. Soulignons que l'émir Bakkâr w. Swayd Ahmad avait pris contact avec Mâ al-'Aynayn afin d'organiser le *jihâd*. Il fut tué le 1<sup>er</sup> avril 1905 dans une attaque menée par Frèrejean qui était chargé par Coppolani d'occuper le Tagânat.

Ainsi donc Taqīyyu Allāh représentait, dans la tradition, la figure spirituelle par excellence ; il était toujours solitaire dans des *khalwa* (retraite mystique) : « Il passe un, voire deux mois sans entrer sous un toit, sans manger, boire, ni parler avec qui que ce soit » (Sa'd Būh b : 6). Néanmoins, son intervention auprès de l'émir démontre son engagement dans les affaires temporelles ; bien entendu il s'engageait en sa qualité d'homme de religion et non d'homme politique, mais il faut remarquer que chaque action, perçue comme religieuse, avait une dimension politique et sociale. Ceci dit, Taqīyyu Allāh n'effectua pas une retraite mystique complète, comme le veut la tradition orale et écrite de la famille.

Revenons à la deuxième figure. Aussitôt après la mort de Sîdî 'Uthmân, dont les charges restèrent unies dans sa succession, al-Hadrâmî convoqua ses frères adultes à Mahmûda<sup>9</sup> et demanda au plus âgé d'entre eux, Muhammad al-Hassan, de prendre la succession. Ce dernier refusa et Muhammad Bûya (frère aîné germain de al-Hadrâmî) intervint en disant à al-Hadrâmî : « C'est toi que notre père avait chargé de cette responsabilité et personne n'a le droit de l'assumer à ta place »<sup>10</sup>. Al-Hadrâmî accepta de prendre ces charges sous trois conditions relevant du partage des biens matériels de la famille. Ses frères acceptèrent cette décision, et chacun d'eux prit sa part de l'héritage du Shaykh Muhammad Fâdil.

Cette initiative de al-Hadrâmî marqua l'indépendance de chaque fils adulte dans des unités familiales élargies qui portaient le nom de 'iyyâl et formèrent plus tard les principales fractions des Ahl at-Tâlib Mukhtâr<sup>11</sup>. L'autonomie des 'iyyâl ne fut que matérielle parce que toute la tribu fut placée sous le commandement de al-Hadrâmî. Ce dernier était pour Muhammad Fâdil son propre fils (il l'avait engendré) : « Al-Hadrâmî est le fils de mes côtes, comme s'il n'avait jamais été enfanté par une femme, comme s'il était issu de moi-même (*al-Hadrâmî ibn dil'î hadhâ kaannahu mâ-marra bi-imra'atin min ba'dî bal ka 'annama kharaja minnî*) » (Wuld Muhammad Lahbîb : 357, N). Un autre exemple révélateur du déni de la filiation maternelle au profil de l'héritage paternel : « Ce fils des côtes » de Muhammad

9. Le choix de lieu, Mahmûda, est, par la tradition, hautement symbolique. C'est Muhammad Fâdil qui baptisa cette localité. Selon Sa'd Būh, Muhammad Fâdil usa de son pouvoir pour sauver cette localité connue sous le nom de Fanj, « chaque fois qu'un groupe s'y installait, il se voyait décimé ; le jour où le *shaykh* s'y établit, Dieu enleva sa malédiction ». Le *shaykh* demanda alors que le lieu porte le nom de Mahmûda (SA'D BUH a : 26).

10. *Idem*, note 6.

11. Les principales fractions de la tribu des Ahl at-Tâlib Mukhtâr au début du siècle sont : Ahl Shykh al-Hadrâmî, Ahl at-Tâlib Muhammad, Ahl Diyah, Ahl Shykh Khalîfa, Ahl al-Hâjj, Ahl Shaykhna Muhammad Ma'lûm, Ahl Akhyâr, Ahl Taqīyyu Allāh, Ahl at-Tâlib Abd Al-Bâqî, Ahl Ababak, Ahl Khyyâr w. at-Tâlib Muhammad, Ahl Sîdî al-Khayr, Ahl Sîdî Lamîn, Ahl Abba et Ahl Muhammad Laghdaf (MARTY 1921 : 250-251). Nous constatons donc que les fractions portaient les noms des fils de Muhammad Fâdil.

Fâdil devint le chef politique de la tribu des Ahl at-Tâlib Mukhtâr, et ce fut sous sa direction que la tribu se structura.

Pendant la vie de son père, al-Hadrâmî avait rempli plusieurs missions à caractère politique parmi les tribus de la région, notamment chez la chefferie des Mashzûf<sup>12</sup>. Il avait été, en quelque sorte, le gestionnaire des affaires politiques et sociales de son père, et avait acquis ainsi une riche expérience.

Selon la tradition des Ahl at-Tâlib Mukhtâr, avant même leur victoire finale sur les tribus du Hawd, Muhammad Fâdil prédit l'avenir des Mashzûf et envoya son fils al-Hadrâmî à la rencontre de Wuld Lamhaymîd, leur chef. Al-Hadrâmî lui annonça que Muhammad Fâdil avait lu sur son front les mots suivants : « Le dévastateur des États (*hâtik ad-duwwal*). » Il lui promit qu'il dominerait tout le Hawd, mais à condition de s'engager à exonérer les Ahl at-Tâlib Mukhtâr d'impôt (*maghram*) et à leur épargner toute injustice. Le chef des Mashzûf accepta la requête de Muhammad Fâdil, et ce pacte fut respecté ensuite par tous les chefs Mashzûf<sup>13</sup>.

Une autre version signale un incident qui, même s'il paraît contradictoire avec ce qu'on vient d'avancer, souligne le rôle de al-Hadrâmî comme représentant de la tribu dans ses relations extérieures, notamment avec le pouvoir politique dominant :

« Un jour, l'émir de Mashzûf passa à côté du campement du *shaykh*, il envoya un émissaire pour demander son *maghram*, le *shaykh* envoya son fils al-Hadrâmî avec le *maghram* ; en arrivant chez l'émir, al-Hadrâmî lui demanda la *hadiyya* (offrande) du *shaykh* ; convaincu par la légitimité de la demande du *shaykh*, il lui offrit sa *hadiyya* et prit son *maghram* »<sup>14</sup>.

Chacun s'inclina donc devant la demande de l'autre, ce qui revenait à une reconnaissance mutuelle d'autorité et de légitimité.

À la tête des Ahl at-Tâlib Mukhtâr, al-Hadrâmî se distingua par les stratégies qu'il déploya pour donner à son groupe un poids social en négociant les questions territoriales, élargissant sa clientèle ; en même temps, et surtout, il permit à la tribu de récupérer d'anciens alliés tels que les Ahl at-Tâlib Abd al-Bâqî<sup>15</sup>.

Par ailleurs Sa'd Bûh mentionne que al-Hadrâmî exerçait déjà son autorité sur la tribu, du vivant de Muhammad Fâdil (Sa'd Bûh b : 7). Cette autorité lui était reconnue plus tard par ses frères, lesquels l'avaient investi eux-mêmes de ce rôle : « Ses frères aînés lui ont remis le commandement

12. Le Hawd, à la différence d'autres régions du pays, ne connut pas un système politique émiral. Il fut dominé successivement par deux chefferies tribales : Awlâd Mbârak et Mashzûf. L'organisation politique de ces chefferies n'atteignit pas le degré de fonctionnement et de dévolution d'un émirat (BOUBRIK 1998).

13. Cf. note 6.

14. *Idem*.

15. Selon at-Turâd w. Bâba, cette tribu se sépara des Ahl at-Tâlib Mukhtâr dans le passé ; ce n'est qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que les Ahl Abd al-Bâqî demandèrent leur réintégration dans les Ahl at-Tâlib Mukhtâr, suite à un conflit qui les opposa à la tribu des Kunta, chez laquelle ils s'étaient réfugiés au début.

(*sallam lahu al-'amr*) sans dispute ni obstination (*jadal walâ 'inâd*), il a organisé (*sâsa*) les affaires de sa tribu (*'ashîratihi*) et a posé sa structure (*wâda'a 'asâsaha*) sur les bases de la *sharî'a* [...] il a levé le déshonneur de sa tribu » (*ibid.*).

Toutefois le consensus autour de al-Hadrâmî comme chef politique des Ahl at-Tâlib Mukhtâr n'empêcha pas les oppositions internes. Sa'd Bûh évoqua les contestations que rencontra al-Hadrâmî dans son entreprise pour le contrôle de la tribu : « Il est jaloué par les siens, tantôt ils le fuient, tantôt ils incitent les gens à fuir. [...] Les membres de sa tribu ne se sont soumis à lui que sous la contrainte et non volontairement (*dânat lahu riqâbu 'ashîratihi kurhan lâ taw'an*) » (*ibid.*).

Avant sa mort, Taqîyyu Allâh rassembla ses fils et « les incita à la soumission à leur oncle Shaykh al-Hadrâmî » (Wuld Shaykh Mâmîn : 6). Ces indices montrent que l'autorité de al-Hadrâmî était l'objet de certaines contestations internes.

À l'opposé des autres fils de Muhammad Fâdil restés dans le Hawd, al-Hadrâmî se forgea un statut de chef tribal et politique. Le même *qâdî* de Walâta qui avait décrit Taqîyyu Allâh, avait rencontré al-Hadrâmî six fois (en général au sein de la chefferie des Mashzûf). Il le décrivit ainsi :

« Il a allié la *sharî'a* et le soufisme (*al-haqîqa*), avec les affaires de ce bas-monde et leurs gens (*siyâsat ad-dunyâ wa al-'âkhîra*) [...]. Il a associé la science (*'ilm*) avec la pratique (*amal*), et a uni la politique publique avec celle des particuliers (*siyâsat al-'âmmat wa al-khâssat*) » (Wuld Ahmad al-Mustafâ al-Mahjûbî : 266).

L'accent mis par l'auteur sur l'engagement de al-Hadrâmî dans les affaires temporelles est significatif, surtout si on compare cette description à celle du même auteur à propos de Taqîyyu Allâh. Cette même observation fut partagée par le Français A. Le Chatelier. Dans sa description des deux personnages à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, il écrivit à propos de Taqîyyu Allâh : « Il représente la principale influence religieuse dans la région comprise entre l'Adrâr, le Djouf, le Hodh et le pays des Douaïch [Idaw'îsh]. » Quant à al-Hadrâmî, Le Chatelier ne vit pas en lui un personnage religieux : « Il paraît faire exception aux traditions de sa famille et [semble] peu intéressé aux choses religieuses » (Le Chatelier 1899 : 328).

Pourtant, pour les descendants de al-Hadrâmî, soucieux d'entretenir une dimension spirituelle pour le personnage, al-Hadrâmî fut aussi un homme de religion de premier plan. Malgré ses tâches de caractère politique, il ne cessa d'accueillir les disciples et de représenter la Fâdiliyya comme les autres fils de Muhammad Fâdil. D'ailleurs, quand son père lui confia la responsabilité des affaires de la tribu, al-Hadrâmî se serait exclamé en disant à son père : « Est-ce que vous me confiez cette tâche parce que je ne suis pas en mesure d'assumer un rôle spirituel comme mes frères ? » Muhammad Fâdil le rassura en lui répondant : « Je t'ai désigné à cette tâche parce que

ce que possèdent tes frères — savoir et pouvoir spirituel — tu l'as déjà, par contre ce que tu possèdes toi-même, eux ne l'ont pas »<sup>16</sup>.

Il faut souligner que la légitimité de al-Hadrâmî, en l'occurrence dans ses rapports avec l'extérieur, était essentiellement basée sur un charisme religieux-confrérique.

En somme, la mort de Muhammad Fâdil avait amorcé l'éclatement de l'unité spirituelle. Son premier successeur, Sîdî 'Uthmân, maintint cette unité, mais son passage fut éphémère. Un an après la mort de Muhammad Fâdil, ses fils, certainement pour éviter un conflit, choisirent de partager son héritage spirituel, tout en conservant l'unité de la tribu. Paradoxalement, c'est le partage des biens matériels qui marqua l'autonomie spirituelle de chacun des héritiers. Taqiyyu Allâh, qui se distinguait par son influence spirituelle, ne détint pourtant pas le monopole de la direction spirituelle de la confrérie. Chaque fils commença à « travailler à son compte », car il n'y avait aucune autorité spirituelle au sommet pour contrôler le champ d'action de la *tarîqa*. Toutefois, al-Hadrâmî réussit, grâce à son charisme et à son expérience politique, à conserver l'unité sociale des Ahl at-Tâlib Mukhtâr en s'imposant comme chef tribal et politique.

## Du consensus à la confrontation

Si Taqiyyu Allâh, al-Hadrâmî et les autres frères surent éviter une confrontation ouverte pour le monopole de l'héritage paternel, cependant, la disparition des deux figures influentes après Muhammad Fâdil — Taqiyyu Allâh et al-Hadrâmî<sup>17</sup> — laissa le champ libre à une concurrence aiguë entre les descendants de Muhammad Fâdil. Les acteurs principaux qui illustrèrent cette phase de la confrontation furent Sîdî al-Khayr et son neveu at-Turâd. Le premier était le dernier fils de Muhammad Fâdil, le deuxième, le fils aîné de al-Hadrâmî.

Sîdî al-Khayr, vu son jeune âge, ne put bénéficier de la formation spirituelle de son père. Adulte, il se dirigea vers le Trârza pour rejoindre son frère Sa'd Bûh qui avait hérité du turban de la science ésotérique (*'amâmat 'ilm al-bâtin*) de Muhammad Fâdil. Ce fut d'ailleurs son père qui, dans une vision, lui ordonna d'aller chez Sa'd Bûh ; Sîdî al-Khayr obtempéra, après avoir refusé plusieurs fois, en objectant que la bénédiction reçue au cours de la visite au tombeau de Muhammad Fâdil lui suffisait. En arrivant chez Sa'd Bûh, il exprima sa reconnaissance et sa soumission spirituelle en composant un poème d'éloge. Son séjour ne dura pas longtemps : Sa'd Bûh

16. *Idem*, note 6.

17. Selon le chroniqueur de Walâta, lequel a connu les deux personnages, Taqiyyu Allâh est mort au mois de rabî 1311/nov.-déc. 1893, quant à Al-Hadrâmî il est mort en rajab 1311/janv.-fév. 1894 (WULD AHMAD AL-MUSTAFA AL-MAHJUBI : 46-56-68).

lui mit le turban de *shaykh* et le renvoya au Hawd où il procéda au recrutement de ses propres *tlâmîdh*. Au bout de quelques années, il réussit à rassembler autour de lui plusieurs branches de sa famille. Le développement de son influence permit à Sîdî al-Khayr d'acquérir une certaine autonomie sociale par rapport à la tribu, officiellement sous la chefferie de at-Turâd w. al-Hadrâmî. Sîdî al-Khayr forma un groupe composé de ses *tlâmîdh*, des branches de sa tribu et de familles d'origines diverses, émanant, pour la plupart, de petits groupes religieux (*zwâya*) du Hawd.

En revanche, at-Turâd, qui succéda à son père al-Hadrâmî, se retrouva dans une situation embarrassante. L'initiative réussie de Sîdî al-Khayr mettait en cause sa légitimité en tant que chef de la tribu des Ahl at-Tâlib Mukhtâr et *khalîfa* de la Fâdiliyya. Sîdî al-Khayr ne manifesta pas d'opposition — du moins ouverte — à la succession de at-Turâd à la tête de la tribu. Mais tout en reconnaissant le droit à la succession de son neveu, il lui contesta implicitement le droit au monopole de la direction spirituelle, laquelle devenait politique et sociale. Par ailleurs, Sîdî al-Khayr puisait sa légitimité dans sa qualité de fils de Muhammad Fâdil et de disciple de Sa'd Bûh, deux atouts spirituels. Par contre, at-Turâd jouissait d'une légitimité plus marquée par l'aspect temporel que par l'aspect spirituel.

Les deux personnages ne purent dissimuler leur rivalité longtemps. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ils entrèrent en conflit pour imposer leur autorité. En fait, Sîdî al-Khayr ne visait pas la chefferie de la tribu, mais voulait obtenir l'indépendance des branches des Ahl at-Tâlib Mukhtâr qui étaient avec lui. De son côté, at-Turâd refusait toute scission et s'efforçait de maintenir l'unité de la tribu sous son contrôle.

Coppolani, architecte de l'occupation de la Mauritanie, assista à l'un des épisodes de cette confrontation pendant sa mission dans le Hawd. D'ailleurs, c'est sa présence qui provoqua des incidents entre les deux protagonistes. Coppolani entama une mission dans le Hawd en 1899 pour préparer l'occupation de la région ; il choisit de s'appuyer sur Sîdî al-Khayr et at-Turâd pour réaliser ses objectifs : « Je comptais sur ce personnage [Sîdî al-Khayr] et sur son cousin Tourad, pour me préparer les voies chez les Medjdhouf [Mashzûf] et les Allouch campés dans le Hodh. Avec eux, je pensais avoir des appuis sérieux et des guides intelligents » (Coppolani 1899 : 21).

Sîdî al-Khayr répondit à l'appel de Coppolani et l'accompagna durant les premières étapes de sa marche. Les *tlâmîdh* de Sîdî al-Khayr réussirent à convaincre plusieurs chefs de tribus et de fractions de se rendre chez Coppolani pour signer des accords de « paix ». Cette efficacité de Sîdî al-Khayr et sa coopération active lui attirèrent la sympathie de Coppolani. Cette sympathie à l'égard de Sîdî al-Khayr était doublée d'une méfiance envers at-Turâd. Cependant, ce dernier, en observant que son oncle avait pris l'avantage en se proposant comme intermédiaire entre les Français et les tribus du Hawd, se précipita, après quelques hésitations, pour proposer

lui aussi ses services. Ainsi, dès qu'il apprit que Coppolani était arrivé au campement de Sîdî al-Khayr, il se dirigea vers lui :

« A neuf heures on m'annonce le cheikh Tourad escorté de ses frères et parents. Un taleb à longs cheveux et quatre jeunes gens mendians se tiennent respectueusement derrière ce nouveau prophète en rébellion. Je vois en lui le chef réel des Taleb-Mokhtar, à l'allure guerrière et indépendante. Il m'offre son chapelet avec ostentation ; j'en distribue quelques-uns à son entourage. J'ai affaire à des religieux sur lesquels des exemplaires du Coran et des chapelets produisent le plus grand effet » (*ibid.* : 26).

L'arrivée de Coppolani dans la région coïncide avec le stade décisif de la confrontation entre les deux personnages, car Sîdî al-Khayr était à la recherche d'un allié puissant pour s'imposer définitivement ; il ne faut pas oublier qu'il était un disciple de Sa'd Bûh et que, certainement, pendant son séjour chez ce dernier dans le Trârza, il observa la stratégie employée par Sa'd Bûh avec les Français pour consolider son influence. P. Marty prétend même que Sîdî al-Khayr se présenta aux Français sous les auspices de Sa'd Bûh, ce qui est fort possible (Marty 1921 : 256).

At-Turâd, quant à lui, eut conscience du danger que pouvait représenter cette alliance pour ses intérêts futurs. Il avait refusé, auparavant, de répondre à l'appel de Coppolani, ce qui n'était pas le cas de Sîdî al-Khayr. Cette position de at-Turâd laissa Coppolani très sceptique à son égard, ce qui explique la description ironique que Coppolani emploie chaque fois qu'il s'agit de at-Turâd. La médiation entreprise par Sîdî al-Khayr entre les Français et les tribus *hassân* du Hawd, notamment la famille émirale de Mashzûf, montre son influence progressive dans la région, son action étant menée sur la base de son charisme religieux. Après la mort de Taqiyyu Allâh, c'est Sîdî al-Khayr qui capitalisa l'héritage spirituel de la Fâdiliyya ; il était le personnage le plus actif dans le Hawd pour la diffusion et la consolidation de la *tarîqa*, et ce constat affiché par la famille était affirmé également par l'administration coloniale : « Riche et tout à fait grand seigneur [...]. Depuis la mort de son frère Hadrami, il était dans le Hodh le représentant attitré de l'ouird fadeli et le chef suprême des qadirîa de cette voie » (*ibid.* : 258). Certes, le recours des chefs tribaux à Sîdî al-Khayr, pour faciliter leur contact avec les Français, n'implique pas une allégeance ; néanmoins il signifie une certaine reconnaissance de sa légitimité. Pour Coppolani, Sîdî al-Khayr était à la hauteur de ses espérances ; grâce à lui il put signer des accords de « paix » avec les chefs tribaux les plus redoutés par les Français. Après la réussite de sa rencontre avec Muhammad w. Mukhtâr (chef des Mashzûf), Coppolani écrit :

« Ainsi fut définitivement obtenue la réédition des Medjdhouf [Mashzûf]. Une grande joie se remarquait sur la physionomie des notables du Hodh venus à Medgarouah pour attendre, anxieux, le résultat de l'entrevue. On célébra la nouvelle avec de grandes manifestations de contentement. Le cheikh Sidi-el-Kheir fait la prière solennelle entouré de tous et, pour une fois, il est l'imam vénéré des musulmans

fervents que sont les Maures. Si Mohammed ould Mokhtar est le grand chef guerrier du Hawd ; pour un instant, du moins, il en est le chef religieux » (Coppolani 1899 : 29).

Le succès de Sîdî al-Khayr fut un coup dur pour at-Turâd ; même son prestige de chef tribal fut menacé, surtout à l'intérieur de la tribu. Il faut noter que Sîdî al-Khayr, avant cette mission de Coppolani, avait pris contact avec les Français. En août 1895, de passage à Kayes, Sîdî al-Khayr avait signé un accord avec le colonel Lamary ; le premier paragraphe de cet accord exprime les manœuvres de Sîdî al-Khayr :

« Qu'il soit à la connaissance de quiconque lira cet écrit que le colonel Lamary, gouverneur du Soudan, et Sid el-kheir ben Cheikh Mohammed el-Fadel, frère de Cheikh Saad Bouh ben Mohamed Fedel, et oncle de Torad ben Hadrami, de passage à Kayes, et parlant au nom du chef de sa tribu [at-Turâd w. al-Hadrâmî], au nom de ses frères, en son nom, au nom des autres chefs et au nom de ceux qui suivent leur voie, se sont réciproquement assurés de leur bonne amitié et de la continuation de leurs bonnes relations » (Marty 1921 : 256).

Si dans cet accord Sîdî al-Khayr reconnaissait la chefferie des Ahl at-Tâlib Mukhtâr à son neveu — ce qui n'a jamais été mis en cause —, son initiative de s'engager avec les Français au nom du chef de la tribu, de ses frères et des disciples de la *tarîqa* constituait en soi une énonciation de ses ambitions politiques.

Pour expliquer cette rivalité entre les deux personnages, Coppolani pense trouver la réponse chez la femme de Sîdî al-Khayr ; dans l'intention de le convaincre d'annuler sa visite à at-Turâd, Dalla lui donna les raisons du conflit :

« Il [Sîdî al-Khayr] est le fils d'une captive et (avec un mouvement de mépris)... d'une *khadem* (domestique servante) et les membres de la famille de Mohammed Fadel ne lui pardonnent pas cette origine plébéienne. Cependant, il est le maître, il doit être le maître de tous. Dieu le veut ainsi ! Sa mère l'a laissé en bas âge ; son père l'a beaucoup aimé, mais l'a également abandonné très jeune, n'ayant pour tout soutien que l'étude et la prière. A l'âge adulte, il était déjà taleb savant et vénéré. Devenu homme, il a augmenté en estime et en considération. Son frère Saad-Bou [Sa'd Bûh] lui a donné un troupeau de bœufs, Ma-el-Aïnin lui a fait toutes sortes de cadeaux et, aujourd'hui, tu le vois, les grands du pays s'adressent à lui, le prennent comme intermédiaire ; les humbles le vénèrent. C'est l'unique cause de la haine que Tourad, riche et puissant, a pour son oncle Sidi-el-Kheir » (Coppolani 1899 : 26).

Si nous avons abordé cette rivalité à partir de ce témoignage de Coppolani, ce n'est que pour donner un exemple de manifestation de cet antagonisme vu de l'extérieur. Par ailleurs, nous considérons que la présence française dans le Hawd alimentait cette opposition. L'occupation militaire de la région, au début de la deuxième décennie du xx<sup>e</sup> siècle, contribua à

renforcer l'indépendance de Sîdî al-Khayr, sans pour autant affaiblir at-Turâd, qui était reconnu comme chef et représentant officiel de la tribu des Ahl at-Tâlib Mukhtâr par l'administration française. En fait, le découpage administratif du Hawd à cette époque favorisait Sîdî al-Khayr, qui était rattaché au cercle de Walâta contrairement à at-Turâd qui dépendait de Goumbou. Ce partage territorial mit Sîdî al-Khayr hors du contrôle de at-Turâd sur le plan administratif, puisque at-Turâd était le responsable des Ahl at-Tâlib Mukhtâr auprès de l'administration coloniale de Goumbou. Une situation doublement avantageuse pour Sîdî al-Khayr qui vit son groupe s'élargir grâce à ce découpage. Les familles des Ahl at-Tâlib Mukhtâr qui nomadisaient dans le nord (cercle de Walâta) et qui étaient auparavant sous le commandement de at-Turâd, se joindraient à Sîdî al-Khayr — tout au moins administrativement —, d'autant que cette région était un espace favorable au nomadisme chamelier en raison de ses riches pâturages. Face à ces nouvelles données, at-Turâd, tout en évitant cette fois une confrontation directe avec son oncle et en acceptant l'indépendance de ce dernier, formula son désir de voir son pouvoir s'étendre au-delà du cercle de Goumbou. C'est ainsi qu'il demanda, au début de 1917, l'autorisation de nomadiser dans les zones sahariennes du nord. Il faut reconnaître que le découpage de 1914 ne répondait pas aux réalités des nomades du Hawd qui avaient l'habitude de passer l'hivernage dans le nord, et la période sèche de l'année dans le sud. En effet, les limites instaurées par les Français entre le cercle de Walâta (nord) et les cercles de Nioro, Goumbou, Nara et Sokolo (sud) étaient inadaptées à ce cycle de nomadisme. C'est dans ce cadre que s'inscrivit d'abord la demande de at-Turâd de bénéficier, comme les Mashzûf, du droit de nomadiser dans les pâturages du nord parce que lui-même ne voulait pas se détacher du cercle du sud :

« [...] En ce qui concerne les Taleb Mokhtar, c'est leur chef Torad qui a demandé à bénéficier de la mesure prise à l'égard des Mechjdouf. Il paraît difficile de lui refuser satisfaction après ses nombreuses requêtes à ce sujet, et alors surtout qu'il vient de s'employer très activement à combattre le mouvement de dissidence poursuivi dans le Hodh au cours de ces derniers mois par les Ahel Sidi. Il s'est du reste abstenu, en formulant sa demande, de parler des campements de son oncle Sidi El Kheir. Tout en prenant la décision de principe rattachant les Taleb Mokhtar à Nara on pourrait autoriser la fraction de ce dernier à conserver les terrains qu'elle occupe actuellement »<sup>18</sup>.

Si cette demande d'autorisation de droit de nomadiser au nord, formulée par at-Turâd, était motivée essentiellement par des raisons économiques, elle eut néanmoins un impact social et politique dans la mesure où at-Turâd visait à exercer son autorité sur les Ahl at-Tâlib Mukhtâr qui nomadisaient déjà dans cette région et qui étaient plus proches de son rival. Les groupes fractionnels composant les Ahl at-Tâlib Mukhtâr se sont alliés à l'un ou

18. ANP, 9G 38, Service des affaires civiles, 44, Commissaire permanent du conseil de gouvernement au G.G., 29 juin 1916, p. 4.

l'autre des deux protagonistes en fonction de leurs intérêts et en fonction des luttes et des alliances segmentaires qui les traversent. Plusieurs branches de la tribu ont choisi Sîdî al-Khayr contre at-Turâd, ce dernier s'est distingué par une gestion autoritaire comme chef de tribu.

Nous examinons maintenant les rapports qu'avaient établis Sa'd Bûh et Mâ al-'Aynayn avec leur propre tribu. Ces deux personnages, qui avaient quitté le Hawd tôt pour la conquête d'autres espaces, ne s'étaient pas pourtant désintéressés de ce qui se passait dans leur pays d'origine<sup>19</sup>. Ils œuvrèrent même activement afin d'y étendre leur influence, en particulier pour acquérir le soutien de leurs frères et cousins face aux Français. En fait, depuis son départ du Hawd, Sa'd Bûh n'avait pas revu son frère ; en revanche, il gardait un contact permanent avec lui par le biais des émissaires. De plus, les multiples liens de mariage qui liaient les fils et les filles des deux hommes démontrent la relation solide qu'ils surent conserver et développer depuis leur départ du Hawd. Au début de la pénétration française, Sa'd Bûh fut obligé de prendre position à l'égard de son frère. Il lui envoya d'abord des lettres où il l'invita à le rejoindre dans son alliance avec les Français. Dans une de ses lettres (en arabe) à Saint-Louis, Sa'd Bûh annonça même aux autorités coloniales son arrivée prochaine en compagnie de Mâ al-'Aynayn<sup>20</sup>. Ce n'est qu'en 1906, pendant le siège de Tijagja par les partisans de Mâ al-'Aynayn que Sa'd Bûh se prononça ouvertement contre l'action du *jihâd* de son frère, en lui écrivant une lettre qui marqua la littérature théologique mauritanienne consacrée au *jihâd* : *An-Nasîha al-khâssa wa al-'amma fî at-tahdhîr min muhârabat al-farânsa* (Sa'd Bûh a), alors traduite et publiée sous le titre : « Un mandatement de Saad Bouh à Ma el Aïnin » (Saad Bouh 1909)<sup>21</sup>. De son côté, Mâ al-'Aynayn avait écrit un texte théologique sous le titre « *Hidâyatu man hârâ fî muhârabat an-nasâra* » (Mâ al-'Aynayn b) qu'on peut traduire par « Le guide de celui qui doute du bien-fondé de la guerre contre les chrétiens ». Ce texte, dans lequel Mâ al-'Aynayn développa son argumentation religieuse pour inciter au *jihâd* est un plaidoyer pour le *jihâd*. Il y qualifiait les adversaires de traîtres, voire de mécréants.

C'est dans cette perspective que Mâ al-'Aynayn, dès le début de la résistance contre les Français, dépêcha des émissaires au Hawd pour mobiliser les Ahl at-Tâlib Mukhtâr et les autres tribus à ses côtés. Sa'd Bûh, quant à lui, ne resta pas indifférent aux actions de son frère dans cette région ;

19. Nous indiquons que, pour les groupes sociaux fondés par ces deux personnages, Ahl Sa'd Bûh et Ahl Shaykh Mâ al-'Aynayn sont restés très liés à la tribu-mère : les Ahl at-Tâlib Mukhtâr. Les Ahl Shaykh Mâ al-'Aynayn, au nord du pays bidân, ont conservé par exemple le *nâr*, le signe de propriété des animaux, des Ahl at-Tâlib Mukhtâr (T) ce qui montre que ces liens n'étaient pas que symboliques.

20. ANN, E2/133. Lettre en arabe adressée par Sa'd Bûh à Saint-Louis, s.d.

21. Ce même texte fut retraduit dernièrement par Dedoud Ould Abdallah sous le titre : « Exhortation à l'usage de tous et en particulier aux proches pour mettre en garde contre la guerre aux Français » (OULD ABDALLAH 1997).

une de ses lettres témoigne de la concurrence qui naquit entre les deux frères pour obtenir l'adhésion des Ahl at-Tâlib Mukhtâr à leurs causes respectives. En s'adressant au représentant de l'autorité coloniale en Mauritanie, Sa'd Bûh écrivit :

« Il faut que vous sachiez que depuis des années Shaykh Mâ al-'Aynayn et moi-même, nous attirons mutuellement notre famille, nos frères, les fils de nos frères et nos cousins dans le Hawd ; Shaykh Mâ al-'Aynayn veut qu'ils se joignent à lui dans sa région et, s'ils ne le peuvent pas, qu'ils envoient de l'argent et des chameaux pour l'aider. En ce qui me concerne j'ai envoyé des lettres et des émissaires afin de leur conseiller de ne pas se laisser séduire par l'action de Shaykh Mâ al-'Aynayn, et de ne pas se détacher de la conduite de leurs ancêtres qui ont toujours abandonné le port des armes »<sup>22</sup>.

Sa'd Bûh soulignait les appels de *jihâd* lancés par Mâ al-'Aynayn aux Ahl at-Tâlib Mukhtâr, et surtout ses demandes de soutien matériel. Il inséra la lutte entre lui et son frère dans le cadre de leur position par rapport aux Français. Et pourtant ce n'était qu'une manière d'occulter la véritable lutte entre eux, pour élargir leur influence.

Sa'd Bûh se présenta par la suite en porte-parole des Ahl at-Tâlib Mukhtâr du Hawd. Au début de la conquête de cette région, il intervint pour obtenir des privilèges pour sa tribu, assurant les Français du soutien des Ahl at-Tâlib Mukhtâr :

« Je vous envoie un de mes fils pour obtenir d'eux [Ahl at-Tâlib Mukhtâr de Hawd] un traité de paix (*'ahd amân*) et vous donner des garanties qu'ils ne seront pas hostiles à votre présence, et qu'ils ont choisi de se rendre à vos côtés, et, si vous arrivez au Hawd, ils seront les premiers à vous donner le *'ushr* (impôt 1/10) ; [...] deux raisons les poussaient à obtenir ce traité de paix : la première est que les Français sont arrivés à Néma et ils [Ahl at-Tâlib Mukhtâr] souhaitent avoir un document qui prouve leur priorité et la deuxième raison c'est pour couper court aux appels de ce shaykh [Mâ al-'Aynayn] et qu'ils se rangent à mes côtés »<sup>23</sup>.

La défaite de Mâ al-'Aynayn en 1909 donna raison aux thèses défendues par Sa'd Bûh et sa réputation y gagna. Ses frères et ses neveux qui avaient regagné Smâra (fief de la résistance) auparavant étaient alors contraints de lui demander d'intervenir auprès des Français pour obtenir des autorisations de retourner au Hawd ou de s'installer dans son campement.

Grâce à ses bons rapports avec l'administration française, l'influence de Sa'd Bûh sur les Ahl at-Tâlib Mukhtâr augmenta, mais jamais il ne contesta le leadership des successeurs légitimes. Bien plus, il multiplia les initiatives en faveur de leur pouvoir chaque fois que ce fut nécessaire. En 1915, par exemple, il intervint auprès des autorités françaises, en « insistant sur les droits de Cheikh Tourad [at-Turâd] et de son fils Nema au commandement

22. ANN, E/2/133, dossier des Ahel Cheikh Saad Bouh, Sa'd Bûh au commandant du pays bidân (*amîr ard al-bidân*), s.d. (notre traduction).

23. *Idem*.

des Ahel Taleb Mokhtar du Hodh »<sup>24</sup>. Les Français eux-mêmes sollicitèrent parfois son aide pour établir l'ordre dans la tribu, en particulier au moment où le conflit entre at-Turâd et Sîdî al-Khayr devint très aigu. Le gouverneur du Haut-Sénégal Niger, dans une lettre aux autorités de Saint-Louis, écrivit :

« Si Cheikh Saad Bou [Sa'd Bûh] a assez d'influence sur son jeune frère Sidi El Kheir pour lui faire renoncer à son opposition contre Thorad, je n'y verrais pas d'inconvénient [...]. L'attitude des Talib-Mokhtar a toujours été correcte, si les conseils de Cheikh Saad Bou y sont comme il le dit pour quelque chose, je n'ai qu'à l'en remercier »<sup>25</sup>.

Rappelons que Sîdî al-Khayr était un disciple de Sa'd Bûh ; le soutien de ce dernier à at-Turâd, dans son commandement, ne mettait pas directement en cause le projet de Sîdî al-Khayr. D'ailleurs, ce dernier n'avait jamais contesté ouvertement le droit légitime de at-Turâd dans cette fonction. Il agissait ainsi pour acquérir son autonomie et non pour accéder à la direction de la tribu. En outre, tout en soutenant at-Turâd w. al-Hadrâmî, jamais Sa'd Bûh ne critiqua son frère Sîdî al-Khayr. Il intervint même auprès des Français, réclamant des privilèges pour lui.

Ainsi les successeurs installés ailleurs ne créèrent aucune rupture avec leur lieu d'origine. Bien qu'ils aient fondé d'autres groupes sociaux et spirituels indépendants, ils restèrent liés, dans leur action immédiate et dans leurs projets en général, à l'unité centrale symbolisée par la tribu des Ahl at-Tâlib Mukhtâr au Hawd.

La mort de Muhammad Fâdil et de son premier successeur avait produit un éclatement de l'unité spirituelle : chacun de ses fils avait pris son indépendance spirituelle. Toutefois al-Hadrâmî avait réussi à maintenir l'unité sociale de la tribu dans le Hawd, mais elle éclata après sa mort. Les héritiers comme Sîdî al-Khayr ne se contentèrent pas d'un rôle spirituel ; ils s'engagèrent dans la compétition sociale déclenchant des conflits segmentaires. At-Turâd w. al-Hadrâmî fut une figure de l'autorité tribale plus que spirituelle tandis que Sîdî al-Khayr développa un prestige religieux qui lui permit de se poser comme le représentant de la Fâdiliyya, et c'est à partir de cette dimension mystique qu'il mena son action pour la formation d'un groupe social indépendant. La mort, presque simultanée<sup>26</sup>, de ces deux figures marqua la fin d'une époque de l'histoire de la Fâdiliyya et des Ahl at-Tâlib Mukhtâr, dans le Hawd.

24. ANN, E/2/133, 139, le capitaine commandant le cercle de Trarza, Boutilimit, 11 février 1916.

25. ANN, E/2/133, a 161, Gouvernement des colonies, lieutenant-gouverneur du Haut-Sénégal au Commissaire du G.G. en Mauritanie à St-Louis, Bamako 3 juin 1915.

26. Sîdî al-Khayr mourut le 4 décembre 1916 ; quant à at-Turâd, il décéda le 28 janvier 1917.

## L'héritage du fondateur

Nous avons donc vu comment l'héritage spirituel et social de Muhammad Fâdil se partagea et se dispersa entre ses successeurs. Les figures marquant par leur charisme social et spirituel réussirent à capter l'essentiel de cet héritage au détriment des autres qui furent reléguées au second plan. Hormis les deux fils de Muhammad Fâdil qui avaient réussi leur projet hors du Hawd, les autres n'eurent pas de succès ; toutefois ils s'implantèrent dans l'espace de l'Afrique occidentale et créèrent un réseau très actif, notamment dans la propagation des idées du maître fondateur, dont se firent également l'écho certains disciples.

Les fils de Muhammad Fâdil, lesquels étaient candidats à un rôle de premier plan après sa mort, étaient au nombre de douze<sup>27</sup>. Comme nous l'avons vu, cinq seulement bénéficièrent directement de cet héritage : Sîdî 'Uthmân, Sa'd Bûh, Mâ al-'Aynayn, Taqiyyu Allâh et al-Hadrâmî ; en ce qui concerne at-Turâd, il appartenait à une autre catégorie de successeurs. La tradition orale légittima cette succession — et la réussite exceptionnelle des quatre derniers personnages — par un processus de transmission du pouvoir temporel et spirituel réglé d'avance par Muhammad Fâdil. Le *shaykh* avait désigné à chacun de ses fils l'espace de son action et de ses fonctions. Mais la concurrence souvent implicite qui s'installa entre les frères montre bien que la tradition, selon laquelle les rôles auraient été pré-établis par le père, n'était qu'un discours de légitimation de la part des bénéficiaires de ce partage, repris plus tard par leurs successeurs. Le monopole de l'héritage nécessita la production de ce discours pour barrer la route aux ambitions des autres candidats potentiels. Sa'd Bûh évoquait l'opposition à l'intérieur de la tribu à l'égard de l'autorité de al-Hadrâmî, et affirmait que ce dernier ne s'était imposé que par la force. De même Sîdî al-Khayr, qui s'était lancé dans un conflit avec son neveu pour son autonomie tribale, montra que le droit de commandement de la tribu confié à la lignée de al-Hadrâmî par Muhammad Fâdil n'était pas aussi sacré ni éternel. D'ailleurs, même la version selon laquelle Muhammad Fâdil avait ordonné à chacun de ses fils, en particulier Sa'd Bûh et Mâ al-'Aynayn, de s'installer respectivement dans le Trârza et le Sâgiya al-Hamrâ (Sahara occidental), est incertaine ; elle pourrait être une reconstruction postérieure. En effet, Sa'd Bûh voyagea dans plusieurs régions du pays bidân avant de s'installer définitivement dans le Trârza ; il en fut de même pour Mâ al-'Aynayn.

27. Muhammad Fâdil avait quarante-huit fils, quelques-uns étaient morts de son vivant. La majorité des autres étaient en bas âge ; avant sa mort, une dizaine seulement avaient l'âge et la notoriété leur permettant d'assumer un rôle important. Wuld Lahbîb mit l'accent sur onze d'entre eux : Sîdî 'Uthmân, al-Hadrâmî, at-Tâlib Akhyâr, Muhammad Laghdaf, Ahmad al-Hayba, Mâ al-'Aynayn, Sa'd Bûh, al-Qutb, Muhammad al-Ghayth, Muhammad Abd al-Wahhâb, aj-Jîh al-Mukhtâr.

Par conséquent ce n'est pas le « testament » de Muhammad Fâdil qui donna à ses successeurs leur aura, mais plutôt leur valeur individuelle. Le charisme personnel était le facteur essentiel du succès de leur action sur le terrain. L'acte de désignation des successeurs par Muhammad Fâdil — s'il y eut réellement un tel acte — fut déterminé par sa connaissance préalable de leur qualité d'homme d'action. Rappelons qu'avant de les envoyer conquérir de nouveaux espaces, il garda ses fils à son service ; ce qui lui permit de tester leur capacité.

Les autres fils de Muhammad Fâdil trouvèrent devant eux un champ spirituel et social monopolisé ; ils durent se résigner à jouer un rôle d'auxiliaire : faire la quête de la *zyâra* au nom de leurs frères ou remplir quelque mission auprès d'eux. Ils vécurent dans l'ombre des figures principales, ce qui ne les empêcha pas de se lancer de temps en temps dans des projets personnels. L'occupation de l'espace bidân par des successeurs « désignés » obligea certains fils de Muhammad Fâdil à chercher d'autres lieux pour éviter la confrontation. C'est ainsi que l'Afrique de l'Ouest fut le terrain privilégié des « exclus indirects » du pays bidân ; Abba w. Muhammad Fâdil fut contraint, par exemple, de s'installer en Casamance, où il finit par réussir à simplanter. Il avait, selon la tradition, le don de maîtriser des forces invisibles (*junûn*). La tradition légitimait ce don en rapportant que Muhammad Fâdil lui avait transmis le secret de guérir les individus « habités par les *junûn* » : une spécialité très demandée par ce milieu africain dans lequel les esprits hantaient la vie quotidienne. Cela montre l'adaptation des offres de services à la demande de la clientèle. Le cas d'Abba n'était pas isolé puisque d'autres fils de Muhammad Fâdil parurent du Hawd pour sillonner d'autres régions en quête d'un lieu d'implantation. L'essaimage et la fragmentation de la première génération répondent à une tradition développée depuis la vie de Muhammad Fâdil ; ce dernier avait déjà envoyé ses fils — Mâ al-'Aynayn et Sa'd Bûh — d'autres régions. Hammoudi évoque le même processus pour la zâwiya de Tamgrout au sud du Maroc. A la mort du saint fondateur, la zâwiya connut une fragmentation et le départ des saints potentiels, souvent après une querelle avec le frère successeur officiel (Hammoudi 1980 : 630).

Il nous faut encore mentionner le devenir des disciples : *tlâmîdh* (sing. *tilmîdh*) ou *mawârîd* (sing. *murîd*) de Muhammad Fâdil. Tout d'abord nous soulignons la place qu'occupait cette catégorie dans la *tarîqa*.

D'après *ad-Diyyâ*, les *mawârîd* étaient répartis en trois catégories : *murîd al-irshâd* (instruction), *murîd at-tarqiyya* (promotion spirituelle) et *murîd at-tarbiyya* (éducation spirituelle). Les *mawârîd* de la première catégorie rejoignaient le *shaykh* uniquement pour s'instruire et se soumettaient à lui pour soigner (*islâh*) leurs apparences extérieures et non leurs cœurs (*salâh al-qalb*). Les *mawârîd* de seconde catégorie cherchaient à purifier leurs cœurs (*tahârat al-qalb*) de toutes les mauvaises habitudes : la jalousie,

l'orgueil, la haine, l'ambition pour le prestige (*jâh*). Ils cherchaient à acquérir les bonnes mœurs : ascétisme, renoncer aux péchés, accepter le destin, la fidélité... Les *mawârîd at-tarbiyya*, quant à eux, aspiraient à s'approcher de Dieu et à entrer dans le monde de l'existence mystique (*al-wujûd*). Cette troisième catégorie se composait de *mawârîd* qui s'investissaient entièrement afin d'atteindre le plus haut degré de la mystique : l'anéantissement (*al-fanâ'*) (Wuld Muhammad Lahbîb : 160b, R).

Selon le fils de Muhammad Fâdil, Mâ al-'Aynayn, il y avait deux niveaux de parenté (*qarâba*) : la parenté spirituelle et religieuse (*al-qarâba ar-rûhiyya ad-diniyya*) d'une part, et la parenté de sang (*al-qarâba at-tîniyya*) d'autre part. Mâ al-'Aynayn considère que « la fraternité religieuse (*'ukhuwwat al-islâm*) est plus forte que la fraternité de sang (*'ukhuwwat an-nasab*) » (Mâ al-'Aynayn c : 5). Cette option est en harmonie avec la vision que l'entreprise religieuse veut instaurer, comme le dit Bourdieu (1994 : 206) : « Les institutions religieuses travaillent en permanence, à la fois pratiquement et symboliquement, à euphoriser les relations sociales, y compris les relations d'exploitation (comme dans la famille), en les transfigurant en relations de parenté spirituelle ou d'échange religieux. »

Bien que les confréries eussent prôné, voire exalté, des liens entre leurs adeptes (*ikhwân*) fondés sur des bases échappant (théoriquement) aux règles de la parenté tribale, il ne faut pas négliger pour autant l'omniprésence de l'aspect tribal dans l'organisation de ces confréries, surtout dans le pays bidân. La majorité des *tlâmîdh* de Muhammad Fâdil devinrent des membres de la tribu du *shaykh* : la parenté spirituelle (*al-qarâba ar-rûhiyya*) se transformait en parenté de sang (*qarâba at-tîniyya*) au sens large du terme. Cette adhésion au groupe social du saint s'accomplit dans la durée, la protection religieuse offerte au *tilmîdh* devenant avec le temps une protection sociale.

Entre le *murîd* et le *shaykh* existait un rapport de subordination. Si l'offre de sainteté était concrétisée par le travail d'éducation de l'âme (*tarbiyya ar-rûhiyya*), le *murîd* se détachait, quant à lui, de tout lien avec l'extérieur et se soumettait à la volonté et au service de son *shaykh* : le statut d'un *murîd* se mesure par le degré de sa fidélité et son obéissance. En plus des services matériels qu'il lui fallait assurer (travaux domestiques, élevage...), le *murîd* s'engageait à faire des offrandes (*hadâyâ*, sing., *hadiyya*)<sup>28</sup>. L'offrande « est la preuve de la sincérité du *murîd* » (Wuld Muhammad Lahbîb : 162a, R). La littérature hagiographique mystique sublime ce rapport entre le *shaykh* et le disciple. Le disciple n'était plus un simple étudiant qui devait le respect et quelques services à son maître. Dans le modèle confrérique, le disciple ne cherchait pas chez son *shaykh* un enseignement scolaire mais « l'éducation de l'âme ». Afin d'imposer leur autorité symbolique et matérielle, les maîtres confrériques élaboraient des

28. La *hadiyya* est appelée également *zyâra*.

codes moraux<sup>29</sup> qui liaient les disciples à leur *shaykh*, réduisant le statut des disciples à la soumission absolue, voire à la servitude, servitude acceptée souvent avec satisfaction par le disciple<sup>30</sup> qui la considérait comme une preuve de foi et comme une voie de salut.

Le service (*khidma*), la soumission, l'obéissance absolue, l'humilité et la renonciation sont mis en avant pour prouver la proximité du disciple avec le *shaykh*, notamment pour les disciples qui sont candidats potentiels à la succession du *shaykh*. C'est au sein de la troisième catégorie (*mawârid at-tarbiyya*) que les illustres disciples sont comptés et leur rôle après la disparition de saint est parfois décisif.

De son vivant, Muhammad Fâdil autorisa quelques-uns de ses disciples à donner le *wird* (plur. *awrâd* : litanie) en son nom. Pour assurer la diffusion de sa *tarîqa*, il procéda à l'envoi de certains dans d'autres régions du pays bidân, comme Muhammad Fâdil w. Baydî, son cousin, à qui il permit d'aller s'installer dans l'Adrâr. D'après al-Mukhtâr w. Hâmidûn, Muhammad Fâdil w. Baydî fut le premier des Ahl at-Tâlib Mukhtâr à quitter le Hawd. Il se rendit en Adrâr en 1266H/1840-50, visita Marrakech et Fès avant de s'installer d'une façon définitive dans l'Adrâr (Wuld Hâmidûn : 11).

Dès son installation en Adrâr, Muhammad Fâdil w. Baydî se consacra à la formation de nouveaux disciples dans cette région, constituant sa propre clientèle religieuse. Il entama également la construction d'un petit village nommé Jayf, qui devint le centre de la famille. Il se distingua en encourageant ses disciples au travail de la terre :

« De l'ermitage qu'ils avaient construit à Legdim dans l'Est d'Ouadân, le Cheikh dirigeait les défrichements, le forage des puits, les cultures de palmeraies et de céréales. L'Adrâr lui doit le puits de Touijinit, coffré en pierres, profond de 3 m sur la rive orientale de la Sebka, les champs de Legdim et surtout la belle palmeraie de Jraïf » (Du Puigaudeau 1951 : 1219).

Il revint de La Mecque avec un architecte tunisien pour la construction d'une nouvelle maison appelée plus tard *Ziyâra* puisque c'est dans cette demeure que Muhammad Fâdil w. Baydî fut enterré. Muhammad Fâdil w. Baydî avait gardé des liens étroits avec son *shaykh* au Hawd ; il était, selon *ad-Diyyâ'*, parmi les disciples les plus généreux envers son maître à travers ses *hadâyâ* (offrande) (Wuld Muhammad Lahbîb : 161a, R).

Après la mort de Muhammad Fâdil, et contrairement à ce qu'avance Du Puigaudeau, Muhammad Fâdil w. Baydî ne prit pas la direction de la Fâdiliyya ; il conserva les mêmes liens avec les successeurs de son maître, notamment Taqiyya Allâh, qui était « son ami spirituel » (*sâhibuhu ar-rûhî*),

29. Mâ al-'Aynayn consacra une partie de son livre *Nat al-bidâ'yât wa tawsîf an-nihâ'yât* aux règles et aux codes qui gèrent le rapport entre le disciple et son *shaykh* (MÂ AL-'AYNAYN a).

30. Voir à ce sujet le travail de HAMMOUDI (1997 : 81-97) à propos d'un saint au sud du Maroc au XIX<sup>e</sup> siècle.

auquel « il envoyait des caravanes chargées d'offrandes » (Wuld Shaykh Mâmîn : 6). De plus, la tradition rapporte que Muhammad Fâdil w. Baydî était stérile, et que ce n'est qu'en sollicitant la *baraka* de Taqiyya Allâh qu'il put avoir son premier enfant, auquel il donna d'ailleurs le nom de Taqiyyu Allâh (*ibid.*). Cette dépendance vis-à-vis du *shaykh* et de ses fils n'était que symbolique, Muhammad Fâdil w. Baydî créa sa propre entreprise religieuse en Adrâr.

Si la plupart des disciples restèrent fidèles aux successeurs du *shaykh* fondateur, il arriva que d'autres manifestent une certaine opposition à ses héritiers. Ce fut le cas de Muhammad Fâdil w. Muhammad Lahbîb, l'auteur du volumineux texte hagiographique *ad-Diyyâ'*. Il a accompagné Muhammad Fâdil tout au long de sa vie de saint. Sa parenté maternelle avec le *shaykh* s'était renforcée par son mariage avec l'une de ses filles. Après la mort du maître, il la répudia et refusa de lui rendre l'une de ses servantes (*jâriyya*). Furieuse, elle eut recours à ses frères pour la récupérer. Informé, Taqiyyu Allâh décida de partir chez Muhammad Fâdil w. Muhammad Lahbîb. A son arrivée, une dispute s'engagea entre eux : Taqiyyu Allâh se sentit provoqué et ordonna au ciel de tomber sur la terre. Effrayés les cousins de Muhammad Fâdil w. Muhammad Lahbîb l'obligèrent à rendre la domestique (*ibid.* : 4). Le résultat de ce duel entre les deux fils initiatiques du *shaykh* fut en la faveur de son héritier généalogique. Ce défi du disciple au fils du *shaykh* remettait implicitement en cause la légitimité héréditaire basée sur les liens du sang. Muhammad Fâdil w. Muhammad Lahbîb ne se soumit pas à la tradition mystique selon laquelle « le fils du *shaykh* est comme le *shaykh* », une formule qu'il cita lui-même plusieurs fois dans *ad-Diyyâ'*. Notons que ce disciple n'appartient pas à la tribu des Ahl at-Tâlib Mukhtâr. Malgré les nombreuses années passées en compagnie de son *shaykh* et le rapport très fort et intime qu'il a tissé avec la famille en se mariant à une fille de maître, il retourna au sein de sa tribu dès la mort de Muhammad Fâdil et rompit le lien matrimonial. Sans aller jusqu'à contester la succession des fils du *shaykh*, il prit sa distance avec eux et n'hésita pas à les défier chaque fois que ses intérêts étaient touchés. La confrontation entre le disciple et les successeurs de saint fondateur est récurrente dans la tradition confrérique. Elboudrari cite le cas d'un disciple qui refusa de reconnaître l'autorité du fils de son *shaykh* après sa mort (Elboudrari 1991 : 524) ; d'ailleurs, au sein de certaines confréries c'est le disciple qui a pris la succession (Hammoudi 1997 : 787). A la mort de l'introducteur de la Tijâniyya en Mauritanie, Muhammad al-Hâfiz (1832), la succession fut assumée par un disciple, Sîdî Muhammad w. Sîdna, surnommé Baddî<sup>31</sup>. Soulignons qu'après la mort de Muhammad al-Hâfiz, de nombreux disciples ont continué à solliciter sa femme pour la transmission de *wird* et la bénédiction de saint défunt.

31. Il est l'auteur d'un important texte hagiographique sur son maître (WULD SÎDNA).

## Les leçons d'une succession

Le processus de routinisation du charisme s'insère dans un modèle décrit par M. Weber<sup>32</sup> comme « primitif ». Selon ce modèle, le successeur est désigné par le détenteur du charisme, qui choisit avant sa mort celui qui sera le nouveau porteur du charisme. Le fondateur évite ainsi les luttes qui peuvent naître à sa disparition. Un deuxième élément important et décisif dans les phases ultérieures est la transformation de ce charisme en un charisme héréditaire. Muhammad Fâdil, en choisissant son fils, restreignit la succession à sa famille. Le charisme devint donc « une qualité de sang ».

La transmission généalogique répond à une stratégie dans le processus de la formation du charisme du saint fondateur lui-même. L'un des éléments primordiaux du charisme de Muhammad Fâdil était d'ordre généalogique puisqu'il se présentait comme un descendant du Prophète : *sharîf* (plur., *shurfa*)<sup>33</sup>. En se présentant comme héritiers du Prophète, les *shurfa* « sont considérés comme héritiers de la puissance mystique de leur ancêtre, le Prophète » (Garcia-Arenal 1990a : 247). La sainteté du *sharîf* trouve son fondement non seulement dans la piété et les compétences intellectuelles de la personne concernée, mais dans un héritage symbolique reposant sur une légitimité de sang à travers une généalogie parentale « biologique » qui remonte au Prophète. De plus, la manifestation charismatique des saints musulmans se traduit souvent par les *karâmât* (miracles) et la *baraka* (bénédiction divine). Or, la *baraka* du *shaykh* était consolidée par son origine chérifienne puisqu'il était porteur de sang prophétique. D'ailleurs, c'est cette ascendance qui constitua une source préférentielle de la *baraka* dans la mesure où ce fut « [...] l'affirmation de la supériorité de la base généalogique de la *baraka*, sur son fondement miraculeux » (Geertz 1992 : 60), qui lui donna une dimension importante : « La sainteté devait, bien évidemment, s'accompagner de prodiges mais elle était transmise par voie de sang, ce qui représente bien des avantages » (*id.*). C'est donc par une articulation et une interaction entre le charisme héréditaire et le charisme personnel que le processus de la *baraka* se forgea. D'ailleurs, même au niveau de la transmission initiatique, Muhammad Fâdil restait attaché à la référence généalogique, la chaîne mystique se confondant avec la lignée généalogique jusqu'au dixième ancêtre.

32. Auparavant les chercheurs ont accordé à la sociologie religieuse de M. Weber peu d'attention. Ces dernières décennies, avec le regain de phénomène religieux, ses travaux ont commencé à connaître une certaine propagation. Toutefois, dans les études sur l'islam, la sociologie des religions de Weber n'a pas suscité d'intérêt, hormis quelques rares travaux comme ceux de Hassan ELBOUDRARI (1985a, 1991), la référence webérienne demeure absente.

33. Le phénomène du shérifisme est étroitement lié à l'histoire du Maroc, à tel point que certains chercheurs le considèrent comme un phénomène qui singularise ce pays, « non seulement par rapport à l'ensemble du monde arabe, mais aussi par rapport au reste du Maghreb » (SEBTI 1986 : 439). Cependant, des études récentes (TOUATI 1994 : 229) ont traité de ce phénomène dans les pays avoisinants pour montrer le rôle qu'il a joué dans l'histoire locale.

Ainsi le fait que la succession soit restreinte à la descendance directe du saint répond-il à un schéma fondamental dans la formation de la sainteté de la famille. Il faut noter que ce modèle de transmission généalogique s'inscrit dans une longue tradition qui n'est pas propre au lignage saint mais s'applique également au milieu savant. C'est ainsi qu'au Maghreb se sont constituées des maisons de science basées sur la reproduction dynastique du corps des *'ulamâ*' (sing. *'âlim* : savants) puisque les charges religieuses officielles étaient héréditaires (Touati 1993 : 65). Le pays bidân a connu le même phénomène. A Walâta, ville de tradition scripturaire, les fonctions d'*imâm*<sup>34</sup> et de *qâdî* (juge) de la ville, deux fonctions hautement symboliques, étaient réservées à quelques familles comme celle de Lamhâjîb. L'auteur de *Manh*, qui appartenait à la fraction des *imâmat* de Lamhâjîb, a cherché à justifier ce monopole en remontant à l'époque du Prophète en comparant ce monopole au monopole de Quraysh (tribu de Prophète) de la fonction de l'*imâmat* à La Mecque (Wuld Ahmad al-Mustafâ al-Mahjûbî : 302). Manifestement le monopole exercé par les Lamhâjîb sur la fonction de l'*imâmat* de la grande mosquée de Walâta était contesté. Cette contestation se traduit par la position de l'illustre *faqîh* (jurisconsulte) Muhammad Yahya al-Walâtî (1843-1912) de la tribu des Awlâd Dâwud qui prononça une *fatwâ* (plur. *fatâwî* : consultation juridique) contre la prière du vendredi dans la mosquée de la ville<sup>35</sup>. Il a lui-même boycotté la prière dans cette mosquée sous prétexte que l'*imâmat* était monopolisé par Lamhâjîb et, selon lui, le fait que cette fonction soit devenue héréditaire n'est pas conforme à la loi religieuse. C'est probablement pour cette raison que Abû Bakar des Lamhâjîb s'est placé en défenseur de sa tribu quand il répliqua : « L'*imâmat* des gens de Walâta est conforme à la loi, il n'est pas héréditaire, il ne peut demeurer que chez ceux qui le méritent au nom de la loi divine » (*id.*). En outre, la sainteté et l'hérédité, fondées sur une ascendance prophétique, étaient source de polémiques au sein des milieux lettrés. Des *'ulamâ*' très illustres réfutèrent la thèse de l'origine, en tant que source de sainteté et prestige religieux et social. Zarrûq (m. 899H/1493-4) n'hésita pas à condamner ouvertement cette idéologie du sang (Garcia-Arenal 1990b : 1035). Le *faqîh* Al-Maqrî dénonça lui aussi ce phénomène en mettant en cause la noblesse de syndic des *shurfa* (*naqîb ash-shurafâ'*) (Ahmad Bâba at-Tinbaktî : 179f). Comme ailleurs au Maghreb, l'origine chérifienne était un sujet de débats et de controverses dans le pays bidân. L'une des figures de la tradition savante au Hawd, al-Gasrî (m. 1820), répondit, dans l'une de ses *fatâwî*, à une question concernant la préférence entre le *sharîf* et le

34. Elle concerne la conduite de la prière, fonction qui peut se combiner avec d'autres titres du chef d'une communauté ou d'un groupe.

35. Le phénomène de l'héritage des charges religieuses officielles et les tensions qu'il suscite ne sont pas propres à cette région puisque, déjà au xv<sup>e</sup> siècle, l'auteur de *al-Mi'yâr*, al-Wansharîsî (m. 1508), protestait devant la multiplication des maisons de science dynastique au Maghreb, et qualifie l'hérédité dans ce domaine de *bid'a* (innovation blâmable) (TOUATI 1993 : 65).

savant « le *sharîf* est plus vertueux (*afdal*) que le savant sur le plan généalogique (*nasab*), et le savant est plus vertueux sur le plan du savoir (*'ilm*), mais la vertu du savoir est supérieure à celle de la généalogie (*nasab*) » (al-Gasrî : 18).

Touati (1993 : 92) souligne que la légitimité religieuse par l'ascendance trouve sa source dans le milieu saint et les *shurfa* avant qu'elles ne soient acculturées dans l'islam scripturaire. Dans notre cas précisément, une autre dimension s'ajoute pour accentuer ce droit de l'hérédité et de la légitimité fondées sur l'ascendance. Il s'agit de la dimension tribale. Dans une société profondément tribale où les champs politique, social et religieux sont structurés par les règles de la parenté, cette idéologie du sang ne peut que se renforcer<sup>36</sup>. Étant donné que les saints sont souvent derrière la fondation des tribus et que le modèle confrérique épouse la forme tribale, la succession religieuse se calque sur la succession dans le système tribal. Comme la chefferie tribale reste au sein de la lignée de l'ancêtre éponyme, la chefferie spirituelle obéit aux mêmes règles. L'initiative des premiers successeurs de Muhammad Fâdil de partager les rôles entre spirituel et tribal n'a pas créé une autre alternative à la succession héréditaire à la tête de la Fâdiliyya. Nous constatons donc que la dimension tribale s'ajoute à d'autres éléments propres à la sainteté et au *sharaf* pour soutenir l'hérédité dans le processus de la succession. Ainsi, l'hérédité des charges trouve ses supports dans des multiples références ; la sainteté et le *sharaf* ne font parfois que consolider cette pratique.

L'hérédité comme solution de succession change le sens de la domination. La domination charismatique du fondateur était fondée sur une grâce personnelle extraordinaire, caractérisée par le dévouement des sujets à la cause d'un homme (Weber 1959 : 102). Ces qualités essentielles de la domination charismatique perdaient leur sens avec le modèle gestionnaire puisque le charisme personnel pouvait faire défaut au candidat à la succession. Nous nous trouvons, dans ce cas, face à une domination de type traditionnel car « avec la routinisation, le groupement de domination charismatique débouche largement sur les formes de la domination quotidienne » (Weber 1995 : 332). Nous avons montré comment al-Hadrâmî imposa par la force physique son autorité sur la tribu ; le dévouement au chef n'était plus volontaire mais forcé. De plus, malgré l'aspect de légitimation religieuse, son autorité devint de plus en plus sociale. Il incarnait moins le *shaykh* de la Fâdiliyya que le *shîkh*<sup>37</sup> des Ahl at-Tâlib Mukhtâr, ce premier statut étant surtout celui de son frère Taqiyyu Allâh qui s'était retiré des affaires politiques de la tribu. La tradition orale, qui le présente comme un

36. Ce rapport entre la généalogie (*nasab*), le religieux et la chefferie tribale est étudié par C. Hamès dans le cas du Maghreb au Moyen Âge (HAMÈS 1987, 1991).

37. Nos informateurs mettent l'accent sur la différence sémantique entre le terme de *shaykh* et celui de *shîkh*. Le premier désigne en particulier le chef confrérique, le deuxième renvoie au chef politique et tribal.

grand *sūfi* en retraite mystique (*khalwa*), laisse penser que l'héritage spirituel de Muhammad Fâdil dans le Hawd fut capté par Taqiyyu Allâh.

L'engagement dans la vie sociale affaiblit et exclut donc progressivement le capital spirituel du successeur désigné à cette fonction. Cela dit, la domination charismatique du fondateur Muhammad Fâdil n'était pas limitée au spirituel ; elle s'étendait au champ social. Muhammad Fâdil était impliqué dans la vie sociale, politique et économique de son groupe, mais contrairement à son héritier, son engagement fut perçu comme une irruption du sacré dans le profane, comme une incarnation du spirituel dans le temporel ; la tâche de Muhammad Fâdil s'inscrivit dans le modèle prophétique. D'ailleurs, le fait qu'il délégua la direction des affaires de la tribu à son fils al-Hadrâmî, exprimait la volonté du saint de transcender les contradictions du quotidien pour conserver une certaine distance vis-à-vis des affaires temporelles, distance qui maintenait et renforçait son statut de saint.

La « routinisation » du charisme modifie son caractère initial. Le successeur s'engage de plus en plus dans le temporel au détriment de son rôle spirituel. Par ailleurs, le *shaykh* confrérique se transforme rapidement en *shîkh* tribal, tout en conservant parfois des traditions ostentatoires de caractère religieux. Ce passage du pouvoir religieux au pouvoir politique et social est devenu l'un des faits marquants de l'évolution spirituelle et sociale de la Fâdiliyya. La conquête du pouvoir social débute souvent par l'acquisition d'un pouvoir spirituel de caractère charismatique et c'est par un processus de routinisation que la transformation se produit.

Dans l'histoire de la Fâdiliyya et des Ahl at-Tâlib Mukhtâr, les principaux groupes fractionnels de la tribu furent d'abord fondés par des descendants qui menèrent une action de chef confrérique sur le plan religieux, avant que leur autorité spirituelle ne devienne sociale, notamment après leur disparition. Le cas de al-Hadrâmî est une illustration de ce phénomène. C'est aussi le cas de Sîdî al-Khayr w. Muhammad Fâdil qui entra en rivalité, au début du siècle, avec son neveu at-Turâd w. al-Hadrâmî. A la fin des années trente, le même processus se produisit, cette fois entre les petits-fils de al-Hadrâmî qui rivalisèrent pour le contrôle de la tribu des Ahl at-Tâlib Mukhtâr et la *tariqa*, mais chacun d'eux se fonda sur une légitimité de nature différente, l'une sociale et l'autre spirituelle.

Dans notre cas, les héritiers n'étaient pas seulement que de simples gestionnaires de l'héritage du saint fondateur, comme Elboudrari le souligne en opposant le modèle fondateur au modèle gestionnaire. Il fonde cette opposition sur le niveau de la pratique du saint. Le modèle fondateur se caractérise par l'appropriation symbolique d'un espace géographique par le saint où s'inscrivent les signes de sa sainteté, l'organisation et la monopolisation des activités religieuses, le caractère strictement religieux, et l'économie de la redistribution. En revanche le gestionnaire se trouve à la tête d'un capital symbolique et charismatique de saint fondateur, sa vocation est la gérance de ce capital. La domination charismatique, avec les gestionnaires,

déborde vite sur le domaine économique et politique (Elbourdrari 1985b : 503-504).

A travers le cas de la Fâdiliyya les successeurs n'étaient pas que de simples gestionnaires d'un capital charismatique légué par le fondateur. Les itinéraires de Mâ al-'Aynayn et de Sa'd Bûh, même s'ils ne furent pas des successeurs directs dans l'espace de la naissance de la *tarîqa*, relativisent la thèse avancée par Elbourdrari. Les deux personnages ont conquis un espace symbolique et ont instauré leur pouvoir indépendamment du charisme et du capital symbolique de leur père. Ils se sont installés dans des espaces où l'influence de Muhammad Fâdil est inexistante. De même pour les successeurs directs, restés sur le lieu de la fondation de la *tarîqa*, ils ne s'en sont pas tenus à un rôle de gestionnaire. La lutte pour la succession et le nombre important des candidats font du successeur non seulement un gestionnaire mais également un personnage que celui-ci est contraint d'enrichir en renouvelant le charisme et en y ajoutant son propre capital symbolique pour en accroître la sainteté initiale. Les moments de confrontation entre les protagonistes sont propices à la reproduction du charisme ; la sainteté et l'héritage du saint fondateur ne jouent qu'un rôle secondaire. Chaque candidat est conduit à développer ses propres capacités et ses propres valeurs, à s'approprier son espace symbolique, géographique et social, à réorganiser autour de lui une communauté religieuse, et à innover dans les pratiques et les normes de la *tarîqa* du fondateur. D'ailleurs, au cours de l'histoire de la Fâdiliyya et à travers toutes ses branches, la question de la succession a soulevé des confrontations permanentes. Ces moments étaient l'occasion de la reproduction de la sainteté. Tout en s'appropriant l'héritage du saint fondateur, les successeurs dépassent le rôle de simple gestionnaire de son héritage pour inscrire leur œuvre dans une dynamique de refondation.

Certes, avec la génération des successeurs, nous observons un engagement et une extension du rôle de la confrérie aux domaines politique, social et économique. Cependant ce fait ne signifie pas que les successeurs ne reproduisent pas les signes de la sainteté et se limitent au capital accumulé par le fondateur. A plusieurs reprises ces successeurs se transforment eux-mêmes en saints fondateurs, et leur charisme personnel et leur capital symbolique servent à d'autres processus de succession.

Enfin, la transmission héréditaire pose le problème de la relation entre la transmission héréditaire et la transmission initiatique. Qu'il s'agisse des protagonistes directs (c'est-à-dire des héritiers généalogiques) ou des héritiers initiatiques, « la routinisation ne va pas sans lutte » (Weber 1995 : 332). Les disciples de Muhammad Fâdil étaient exclus de la succession confrérique. La priorité fut donnée d'abord aux fils biologiques (*at-tîmî*) sur les fils spirituels (*ar-rûhî*). Les descendants de la généalogie spirituelle (disciples) se trouvaient exclus de la succession au détriment des descendants de la généalogie « biologique ». Le discours qui fait l'éloge de la fraternité religieuse unissant les membres de la *tarîqa* laisse place dans les moments décisifs à la fraternité tribale. Les disciples, dès la mort du saint

fondateur, eurent l'obligation (moralement) de faire allégeance au nouveau successeur, sans quoi il fallait chercher de nouveaux espaces d'influence tout en gardant un lien de dépendance symbolique avec la famille du maître. Cependant, certains disciples de Muhammad Fâdil manifestèrent leur opposition aux successeurs du saint.

\*

Le saint fondateur réussit à mettre en œuvre une stratégie dynastique basée sur le prestige de l'ascendance. Par ce mécanisme, il assura la continuité de la direction de la *tarîqa* parmi ses descendants directs. C'est aussi ce mécanisme qui modifia le sens des traits symboliques de la fondation de la *tarîqa*. La légitimité spirituelle devint liée à la légitimité généalogique parentale, ce qui rendit le pouvoir confrérique dépendant du pouvoir tribal. Cependant, plus le chef désigné s'impliqua dans les affaires sociales, plus il perdit son autorité spirituelle et le contrôle de la *tarîqa*. Ce phénomène finit par aboutir à une dualité entre la fonction spirituelle et la fonction temporelle avec une tendance à leur séparation. Cet état provoqua une forte rivalité entre les descendants de la famille pour l'exercice du monopole de ces deux fonctions. En somme, la transformation du fonctionnement de l'entreprise religieuse est une suite des processus de changement qui se produisent au cours de l'histoire religieuse, sociale et politique de la *tarîqa*.

Paris.

## BIBLIOGRAPHIE

Archives nationales de Nouakchott (ANN)

E/2/133 : Ahl Cheiekh Saad Bouh Ahl C/ Mohemd Fadel

AHMAD BÂBÂ AT-TANBAKTÎ

*Nayl al-ibtihâj*, ms, BNP, 5278, Paris.

AL-GASRÎ

*Nawâzil al-Gasrî*, ms, IMRS, 3340, Nouakchott.

BOUBRIK, R.

1996 « Sainteté et espace en Mauritanie : Shaykh Sa'd Bûh », *Islam et Société au Sud du Sahara*, 10 : 155-168.

1998 « Hommes de Dieu, hommes d'épée : stratification sociale dans la société bidân », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2) : 261-291.

1999 *Saints et société en Islam : la confrérie ouest-saharienne Fadiliyya*, Paris, CNRS Éditions.

BOURDIEU, P.

1994 *Raisons pratiques*, Paris, Éditions du Seuil.

CHODKIEWICZ, M.

1995 « La sainteté et les saints en islam », in H. CHAMBERT-LOIR & C. GUILLOT, eds, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient : 13-32.

1996 « Le modèle prophétique de la sainteté en Islam », in *Société et cultures musulmanes*, Paris, AFEMAM, Université des sciences humaines de Strasbourg, CNRS : 505-518.

COPPOLANI, X.

1899 *Rapport d'ensemble sur ma mission au Soudan français (1<sup>re</sup> partie : chez les Maures)*, Paris, Impr. F. Levé.

DU PUIGAUDEAU, O.

1951 « La Ziara du Cheikh Mohamed Fadel (Adrar) », *Bulletin de l'IFAN*, XIII : 1219-1228.

ELBOUDRARI, H.

1985a *La « Maison du cautionnement ». Les Shurfa d'Ouezzane de la sainteté à la puissance : étude d'anthropologie religieuse et politique (Maroc : XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Thèse, EHESS.

1985b « Quand les saints font les villes. La lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII<sup>e</sup> siècle », *Annales ESC*, 3 : 489-508.

1991 « Transmission du charisme et institutionnalisation, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle », *Al-Qantara*, XII : 523-535.

GARCIA-ARENAL, M.

1990a « La conjonction du sūfisme et sharifisme au Maroc : le mahdī comme sauveur », *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée*, 55-56 : 232-256.

1990b « Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc : la résistance de Fès aux Sadiens », *Annales ESC*, 4 : 1019-1042.

GEERTZ, C.

1992 *Observer l'islam*, Paris, La Découverte.

GELLNER, E.

1969 *Saints of the Atlas*, London, Weindelfel & Nicolson.

1970 « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain », *Annales ESC*, 3 : 699-713.

HAMÈS, C.

1987 « La filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldûn », *L'Homme*, 102 : 99-118.

- 1991 « De la chefferie tribale à la dynastie étatique : généalogie et pouvoir à l'époque almohado-hafsïde (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », in P. BONTE *et al.*, *Al-ansâb. La quête des origines*, Paris, Maison des sciences de l'Homme : 101-140.

HAMMOUDI, A.

- 1974 « Segmentarité, stratifications sociales, pouvoir politique et sainteté. Réflexion sur les thèses de Gellner », *Hespéris Tamouda*, XV : 147-180.
- 1980 « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *Annales ESC*, 3-4 : 615-641.
- 1997 *Master and Disciple*, Chicago-London, The University of Chicago Press.

JAMOUS, R.

- 1981 *Honneur et baraka*, Paris-Cambridge, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-Cambridge University Press.

LE CHATELIER, A.

- 1899 *L'Islam dans l'Afrique occidentale*, Paris, Steinheil.

MA AL-'AYNAYN

- s.d. a *Na't al-bidâyat wa tawsîf an-nihâyât*, Dar al-Fikr, s.l.
- s.d. b *Hidâyatu man hârâ fî muhârabat an-nasâra*, ms, Bibliothèque générale de Rabat, D1477, Rabat.
- s.d. c *Mufîd ar-râwî 'alâ annî mukhâwî*, texte lithographique, Bibliothèque privée, Nama w. Abd al-Fatâh, Nouadibou.

MARTY, P.

- 1921 *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*, t. 3 : *Les tribus maures du Sahel et du Hodh*, Paris, Leroux.

OULD ABDALLAH, D.

- 1997 « Guerre sainte ou sédition blâmable : un débat entre shaikh Sa'd Bu et son frère shaikh Ma al-Ainin », in D. ROBINSON & J.-L. TRIAUD, eds, *Le temps des marabouts*, Paris, Karthala : 119-155.

OULD CHEIKH, A.

- 1991 « La tribu comme volonté et comme représentation », in P. BONTE *et al.*, *Al-ansâb. La quête des origines*, Paris, Maison des sciences de l'Homme : 201-237.

SAAD BOUH [Sa'd Bûh]

- 1909 « Un mandatement de Saad Bouh à Ma el Ainin », *L'Afrique française*, 11 : 225-232.
- a *an-Nasîha al-Khâssa wa al-'amma fî at-tahdhîr min muhârabat al-farânsa*, ms, Bibliothèque privée, Abd al-Karîm w. az-Zayyâd, Bîr as-Saâda (sur la route de Rousou), Mauritanie.
- b Sans titre, ms, Institut islamique de Mama o/ cheikh Med Taghioullah, Nouakchott.

SEBTI, A.

1986 « Au Maroc : sharifisme citadin, charisme et historiographie », *Annales ESC*, 2 : 433-457.

STEWART, C.-C.

1973 *Islam and Social Order in Mauritanie*, Oxford, Clarendon Press.

TOUATI, H.

1993 « Les héritiers : anthropologie des maisons de sciences maghrébines », in H. ELBOUDRARI, ed., *Mode de transmission de la culture religieuse en islam*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale : 65-92.

1994 *Entre Dieu et les hommes*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

WEBER, M.

1959 *Le savant et le politique*, Paris, Plon.

1995 *Économie et société*, t. 1, Paris, Pocket.

WULD AHMAD AL-MUSTAFA AL-MAHJÛBI, T.

*Manh ar-Rab al-ghafûr min dhikr mâ ahmala sâhib fath ash-shakûr*, ms (microfilm origine Tombouctou), Dadoud ould Abdallah, Nouakchott.

WULD HÂMIDÛN, M.

*Ahl Shaykh Muhammad Fâdil*, multig., IMRS (n'est pas répertorié).

WULD MUHAMMAD LAHBIB, M.

*Ad-Diyyâ' al-musatbîn fî karâmât Shaykh Muhammad Fâdil b. Mâmîn*, ms, Bibliothèque générale de Rabat, D 1067, Rabat (R) ; et Bibliothèque privée, at-Tâlib Akhyâr, Nouakchott (N).

WULD SHAYKH MÂMIN, M.

*Hayât al-'abid al-awwal fî hayâti Shaykh Muhammad Taqiyyu Allâh*, ms, IMRS, 3244, Nouakchott.

WULD SÏDNA, S.

*Nuzhat al-mustami' wa-l-lâfid fî manâqib Shaykh Muhammad al-Hâfiz*, ms, Bibliothèque privée, Muhammad al-Hâfiz w. as-Salak, Nouakchott.

## RÉSUMÉ

À la disparition du saint fondateur, la gestion de l'héritage confrérique et tribal ne s'opéra pas sans changement dans la nature du fonctionnement instauré par Muhammad Fâdil. La routinisation s'opéra selon un schéma traditionnel où l'hérédité généalogique parentale était la règle dans la transmission du pouvoir spirituel et temporel. Les disciples, issus de la parenté initiatique et spirituelle, étaient exclus du droit à la succession. La restriction de la succession dans le cadre purement familial fondé sur le droit de sang reflète le caractère tribal de la *tariqa*. L'un des aspects marquants de cette phase fut la séparation entre les charges confrériques et les charges tribales,

une séparation qui devint plus nette avec la durée. Si les premiers successeurs conservèrent une apparente harmonie interne, en revanche les suivants s'engagèrent dans des conflits relatifs au partage de l'héritage du saint fondateur.

## ABSTRACT

*The Founder and his Heirs: Managing Succession in an Islamic Brotherhood (Mauritania).* — When Muhammad Fādil died, managing the heritage of the brotherhood and of the tribe entailed making changes in the way things had worked under the brotherhoods holy founder. This routinization followed traditional rules of kinship for transmitting spiritual and secular power. The disciples, whose ties were based on an initiatory and spiritual kinship, were excluded from the succession. Restricting the succession to the family in line with blood ties reflects the *tariqas* tribal nature. Quite significantly, this separation between the duties related to the brotherhood and those related to the tribe became even clearer over time. Although the first successors apparently maintained internal harmony, their successors became involved in conflicts over sharing the founders heritage.

Mots-clés/Keywords : Hawd, Mauritanie, Sahara occidental, Ahl at-Tālib Mukhtār, confrérie, disciples, fondateur, héritiers, islam, Ma al-'Aynayn, maîtres, maure, Muhammad Fādil, parenté, religion, Sa'd Būh, *shaykh*, succession, *tariqa*, Trārza, tribu/Mauritania, heirs, Islamic brotherhoods, kinship, tribes.