

Sophie Bava

LE *DAHIRA* URBAIN, LIEU DE POUVOIR DU MOURIDISME

Le mouridisme est un mouvement religieux né au Sénégal sous l'impulsion de Cheikh Ahmadou Bamba, à la fin du XIX^e siècle. L'entreprise religieuse de ce *cheikh* (guide spirituel) suivi par ses premiers *taalibés* (disciples), le conduira à affronter les colons qui voyaient dans ce mouvement un danger pour leur entreprise. Il fut exilé à plusieurs reprises, en tout plus de dix ans au Gabon et en Mauritanie, mais son charisme entraîna des conversions de plus en plus nombreuses. La confrérie mouride se structura autour de la ville sainte de Touba, en plein cœur du Sénégal sous l'autorité d'un *khalife* et de nombreux *cheikhs*. D'abord formés à la prière et aux travaux des champs dans les *daaras*, pionniers de la culture et de la vente de l'arachide au Sénégal, les mourides devinrent de grands commerçants. Les sécheresses successives des années 1968, 70 et 72 (Touré, 2002), suivie des effets de la crise économique mondiale de 1973 les conduisirent à organiser de nouvelles activités économiques, notamment celles liées au commerce, en premier lieu à Dakar autour du marché Sandaga, dans les villes de migration africaines et par la suite dans les villes occidentales.

Aujourd'hui, ces migrants mourides sont implantés dans le monde entier, certains d'entre eux ont initié une organisation commerciale transnationale s'appuyant en partie sur leur réseau confrérique qu'ils transportent dans chaque ville d'immigration, en créant notamment des *dahiras*¹. Cette entreprise économique qui s'est organisée à partir de Marseille, de Paris et de Strasbourg dans les années 1970 demeure le point de départ d'une autre entreprise, cette fois religieuse, qui s'est délocalisée et recomposée au gré des fluidités de ces *taalibés* et de leur parcours migratoire. La mobilité de ces hommes et de ces femmes entre les pays de migration et le Sénégal et le développement de leur entreprise religieuse nous montre que l'activité religieuse n'est pas simplement là pour servir les activités économiques des migrants sénégalais et faire fonctionner un réseau de commerçants. Si l'économique et le religieux sont intimement liés dans le mouridisme, on ne peut dire cependant lequel est au service de l'autre. Ces nouvelles formes transnationales

de religiosité qu'inaugurent les mourides ne se sont pas créées sans négociation, sans conflit entre d'un côté la hiérarchie, la tradition et de l'autre côté des groupes d'acteurs migrants qui redéfinissent tout un corpus rituel et religieux. La migration a construit un religieux en train de se faire peut être, mais une véritable reconstruction dans l'entre-deux, un « entre-deux » culturel et culturel entre les villes de migration et Touba.

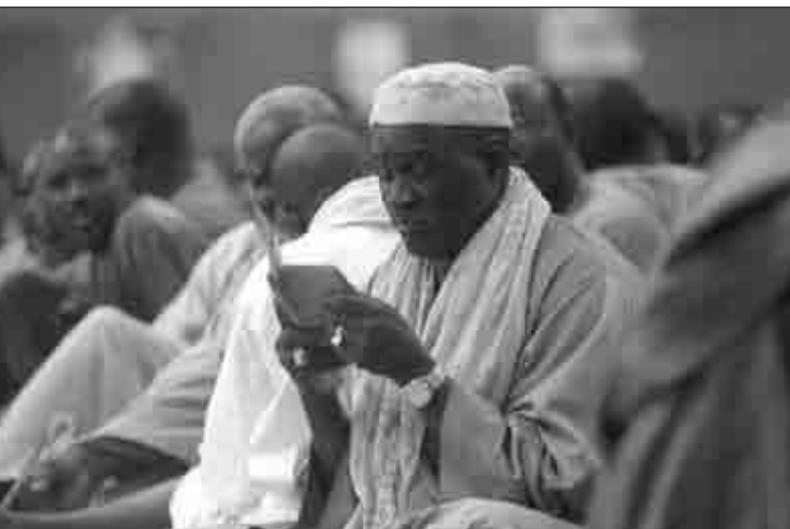
Le *dahira* : une entreprise religieuse de la modernité

La dynamique mouride urbaine débute concrètement vers les années 1945 avec la création des *dahiras*, organisations que les migrants exportèrent par la suite dans chaque grande ville de migration, à commencer par les grandes villes sénégalaises². Cette solidarité traditionnellement proposée pour créer des liens entre les membres de la confrérie et les *taalibés* se prolonge en ville tout en prenant une forme plus pragmatique. C'est une solidarité qui fonctionne, principalement à ses débuts, au sein d'un réseau urbain, professionnel, familial ou de proximité, plus que sur une allégeance particulière au sein de la confrérie. Formés au départ par des *cheikhs* puis progressivement par des *taalibés*, le mouvement des *dahiras* débute quand les premiers mourides quittent le monde rural pour les villes sénégalaises, l'objectif étant de « reconstruire en ville les bases de l'unité et de la solidarité villageoise³ », d'apprendre le Coran,

1. Le *dahira* est une association qui regroupe les disciples mourides soit sur la base des allégeances maraboutiques particulières, soit sur la base du lieu où ils se trouvent ou de l'activité professionnelle. L'origine du *dahira* est à rendre à la *Tidjaniyya* et à la *Qadiriyya* qui pratiquaient déjà cette forme d'organisation collective.

2. Cruise O'Brien D., (1971), pp. 237-261.

3. Cf. Diop M. C., (1980), p. 80.



Dahira de Marseille.

d'organiser des chants religieux et de venir en aide aux gens dans le besoin⁴, car à Dakar, à la différence des villages mourides, les migrants mourides ne possédaient pas de quartier spécifique et le *dahira* servait de lieu de rencontre. Les *dahiras* permettent aux *taalibés* ayant fait allégeance au même marabout ou tout simplement vivant ou travaillant dans un site proche, non seulement de se regrouper pour des séances de prières collectives, mais de collecter l'argent afin de subvenir à l'organisation d'événements religieux (*magals*⁵, visite de *cheikh*), de participer à l'élaboration d'infrastructures dans la ville sainte de Touba, et parfois d'organiser une école coranique.

La naissance d'une diversité au sein des *dahiras* mourides

Plusieurs figures de *dahiras* voient le jour à Dakar dans les années 1980, les *dahiras* traditionnels (collectes des cotisations des membres, versement de l'*hadaya*⁶, du *sas*⁷, récitations des *khassaïdes*⁸, *ziyâras*⁹ collectives chez les marabouts à Touba) et les *dahiras* fondés par les étudiants de l'université. Ces *dahiras* jouent aussi un rôle de propagande culturelle et d'organisation de manifestations symboliques quasi hebdomadaires. Ils vont s'exporter, se délocaliser en se recomposant dans la migration. Dans le contexte des années 1980 à Dakar, des *dahiras* fleurissent dans chaque quartier, dans des entreprises, des sections universitaires, autour d'un marabout ou d'autres *leaders*. Chaque *dahira* cherche à montrer sa puissance en organisant des cérémonies, en faisant venir des chanteurs mourides, en vantant les pouvoirs de Cheikh Ahmadou Bamba, les récits de sa rencontre avec les colons, son exil et bien d'autres faits symboliques.

Dans cette première période de migration à Dakar et dans les villes africaines, alors que les *taalibés* risquent de se détacher de Touba en quittant les campagnes

sans être accompagnés de leur *cheikh*¹⁰, la création des *dahiras* urbains encourage une célébration encore plus intense des faits et des paroles de Cheikh Ahmadou Bamba, notamment à travers l'organisation de cérémonies commémoratives de plus en plus fréquentes. L'importance numérique des membres d'un *dahira* et l'ampleur de leurs activités donnent également du poids au marabout auprès duquel ils ont fait allégeance. Dès lors, dans ce passage du rural à l'urbain, des changements se sont produits dans l'organisation du mouridisme, dans les valeurs mises en avant par les groupes de mourides. Les étudiants, conscients également de leur poids politique au sein de la nation, créent leurs propres *dahiras*. Certains organisent régulièrement des « semaines culturelles Cheikh Ahmadou Bamba », définies par M. C. Diop comme : « une propagande idéologique mise en place par les jeunes mourides, elles visent essentiellement deux buts : vulgariser la pensée du maître et conquérir la jeunesse¹¹ ». Ces « semaines culturelles » étaient initialement organisées par les étudiants lettrés arabophones, comme les membres de l'Union Culturelle Musulmane, mouvement de réforme islamiste fondée en 1953 au Sénégal. Par la suite des étudiants mourides ont repris ces initiatives. Les étudiants arabophones partageaient globalement une idéologie nationaliste et anticolonialiste, et œuvraient en faveur d'une arabisation culturelle au Sénégal. Dès les années 1960, le gouvernement sénégalais s'allie avec les mouvements réformistes, notamment à travers la personne de Cheikh Touré (membre fondateur de l'UCM) qui devient conseiller aux affaires musulmanes¹² afin de se procurer une légitimité islamique face au monde musulman en général et à l'intérieur de son propre pays en particulier. Chose encore plus intéressante, les confréries¹³ coopèrent avec ces

4. Cruise O'Brien D., (1971), *op. cit.*, p. 253.

5. Les *magals* sont l'occasion d'une célébration particulière au sein de la confrérie mouride. Il y a des *magals* célébrant la naissance ou la mort d'un *cheikh*, et des *magals* correspondant à des événements comme le grand *magal* de Touba qui correspond à la célébration du premier départ en exil de Cheikh Ahmadou Bamba. Ce *magal* est vécu comme un pèlerinage qui rassemble chaque année plus d'un million d'individus dans la ville sainte mais il est également fêté dans les villes de migration (Bava S., Gueye C., 2001).

6. Forme de don dans le rite musulman. (ex : *Fitrâ*, *Sadaqqâ*).

7. Le *sas* correspond à une forme d'impôt mouride.

8. Poèmes religieux de Cheikh Ahmadou Bamba.

9. Visites pieuses.

10. Lors de la conquête des terres neuves vers l'est du pays au début du siècle, les marabouts encadraient déjà les migrants.

11. Diop M. C., (1980), *op. cit.*, p. 81.

12. Gomez-Perez M., (1998), « Associations islamiques à Dakar », in Kane O., Triaud J.-L. (eds), pp. 137-153.

13. Les courants réformistes qui revendiquent un retour à l'islam des origines, rejettent l'islam confrérique, trop mystique et trop populaire. Dans un grand nombre de pays, les réformistes font reculer l'islam confrérique.

nouveaux courants réformistes dans l'organisation de manifestations culturelles.

Des semaines culturelles à l'Université au service d'un débat sur l'islam

Ainsi, la première « semaine culturelle » organisée à l'université par les membres de l'UCM eut lieu du 15 au 23 juillet 1977 sur le thème « semaine culturelle islamique sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba ». De nombreux chercheurs et universitaires tels que Fernand Dumont, Amar Samb, MBaye Gueye et bien d'autres participèrent. Dumont va principalement souligner la dimension considérable que Cheikh Ahmadou Bamba accordait à l'éducation des jeunes, il le cite : « Instruire les vieux, c'est écrire à la surface de l'eau, instruire les jeunes, c'est graver sur le roc ». Et ajoute : « Cheikh Bamba ne cessa jamais de donner, à ses disciples, des conseils de morale, et de les encourager à la science et à l'action, reprenant en cela l'une des idées d'Al-Ghazali. Il voulait faire des mourides, des "croyants utiles". Toute science inutile était réputée dangereuse à ses yeux, car il faisait, de la science et de l'action, deux choses inséparables, "deux sciences jumelles" ». D'autres auteurs s'attardèrent sur l'importance du savoir au sein des textes de Cheikh Ahmadou Bamba.

Ainsi, face à un mouridisme rural qui enseigne dans les *daaras*¹⁴ une « mystique du travail¹⁵ » et qui a façonné les « marabouts de l'arachide¹⁶ » ; ces jeunes étudiants mourides commencent à se discerner par une autre lecture des textes de Cheikh Ahmadou Bamba. Ils se sentent investis d'une mission, celle d'apprendre et de mettre leur savoir au service de la confrérie, et s'emparent de cette pensée, de ces messages pour en faire la clef de leur propagande.

Les chercheurs ont largement travaillé sur l'importance de la mystique du travail dans les textes de Cheikh Ahmadou Bamba, sur la faculté qu'ont eue les mourides de conquérir et de cultiver des terres, puis sur leur capacité de s'adapter dans le monde, notamment dans le commerce ; le travail devenant le type d'attitude nécessaire pour tout bon mouride. Pourtant si on s'attarde sur ce qui se passe à la fin de ces années 1980 à Dakar, mais aussi à Paris, on se rend compte qu'émerge l'autre pensée du Cheikh, celle tournée vers le savoir et les sciences, pensée qui a été selon certains trop longtemps écartée et qu'il faudra réhabiliter à l'intérieur de la confrérie sans dévaloriser l'autre volet du mouridisme. La prise de conscience qui est née à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar est intéressante notamment par le fait qu'elle ait été initiée par des lettrés, pour la plupart non mourides et globalement réformistes qui s'étaient intéressés aux textes du Cheikh et à ses poèmes. Un ancien étudiant qui participe à ces journées en 1977 me rapportera les motivations qui ont conduit à la formation des *dahiras* mourides étudiants : « Dans un de ses

textes Cheikh Ahmadou Bamba disait que l'éducation était la base de tout et qu'on pouvait aller chercher son savoir dans tous les pays du monde. Alors nous nous sommes dit que cela nous correspondait car l'université était le creuset de toutes ces connaissances et on pouvait y prendre ce qui nous intéressait¹⁷ ».

Cette période correspond précisément à la période du « réveil islamique¹⁸ » suite à l'impact de la révolution iranienne sur le monde musulman en général qui favorisa au Sénégal l'émergence d'une réflexion sur l'islam animée par les courants réformistes et reprise au sein des confréries. Ainsi Abdoul Ahad Mbacké, troisième khalife de la confrérie (1968-1989), se positionne lui-même dans les années 1970 comme porte-parole, voire *leader* de la masse paysanne et encourage différentes initiatives à l'intérieur ou *via* la confrérie, notamment en ce qui concerne l'éducation des *taalibés*, point fondamental des débats au sein des *dahiras* étudiants. Ce réveil des lettrés et des universitaires est le point de départ d'une revendication des intellectuels mourides qui, toujours d'actualité aujourd'hui, a connu une certaine influence dans quelques villes de migration. Les intellectuels mourides se positionnent ainsi en développant l'aspect savant du mouridisme plus qu'en insistant sur les miracles de Cheikh Ahmadou Bamba. Ils montrent que le mouridisme, tout en étant une « religion des cœurs », à qui les réformistes peuvent reprocher l'aspect mystique de sa pratique, est aussi une religion lettrée initiée par un homme saint ayant une excellente formation religieuse. Ils tentent de combattre cet aspect de la foi des mourides en se montrant savants sur les textes, en refusant bien souvent de parler *wolof*, comme l'illustre les exemples du *Hizbut Tarqiyyah* et des mouvements mourides dans la migration. Le mouridisme connaît son réformisme mais un réformisme de l'intérieur, un réformisme « confrérique ».

14. Les *daaras* sont des unités maraboutiques alliant le travail agricole, l'apprentissage du Coran et l'initiation au mouridisme dans le cas des *daaras* mourides.

15. « Ahmadou Bamba exhortait donc ses disciples à se mettre au travail, sous la direction de ceux de ses frères ou des marabouts qui lui paraissaient plus aptes à défricher le sol que les livres », Dumont F., (1975).

16. Copans J., (1988).

17. Entretien avec El Hadj Seck, instituteur, Dakar, 2001.

18. « Le réveil islamique de la fin des années soixante-dix était marqué au Sénégal par l'émergence de mouvements réformistes qui constituaient un défi aux confréries religieuses, tout comme il constituait un facteur dans le jeu politique, l'État sénégalais étant laïque [...]. Ce contexte de "réveil islamique", donc, ouvrait des opportunités politiques aux entrepreneurs religieux, d'autant plus que la jeunesse urbaine véhiculait un potentiel d'insatisfaction grandissant et était à la recherche d'une base idéologique de contestation », Kane O., Villalón L., (1998), pp. 265-267.

Le *dahira*, un pouvoir pour les exclus de la mémoire¹⁹ ou de l'héritage

Ces *dahiras* qui se développent au Sénégal nous montrent également les enjeux au sein de la confrérie. Au gré des cinq *khalifats*²⁰ qui se sont succédé, les pouvoirs au sein de la confrérie ont été répartis différemment. Progressivement, dans ce contexte, des disciples intègrent certaines fonctions stratégiques dans la confrérie²¹, sans être traditionnellement liés, directement ou indirectement, au lignage de Cheikh Ahmadou Bamba. Cependant, comme les textes mêmes de Cheikh Ahmadou Bamba laissent une place ouverte aux détenteurs du savoir voulant se mettre au service de la confrérie, leurs revendications paraissent légitimes. La place laissée par l'autorité confrérique à ces « non légitimes » souligne une forme de reconnaissance inédite et favorise une ouverture de la confrérie vers l'extérieur. C'est dans cet espace que les *dahiras* universitaires vont se positionner face à une nouvelle élite nationaliste sénégalaise émergente. Le *dahira* des étudiants mourides le *Hisbut Tarqiyyah* marque le plus cette incursion des « non légitimes » dans la vie de la confrérie. C'est donc à partir de cette période (les années 1960) que l'institution khalifale, en redistribuant du pouvoir hors de la lignée traditionnelle, redéfinit les frontières entre une légitimité traditionnelle héritée, qui confirme le principe d'une « transcendance de l'autorité traditionnelle » – condition nécessaire à la reconnaissance d'une religion selon Danièle Hervieu-Léger²² – et une légitimité religieuse pouvant s'acquérir par une relecture des textes. Sans renoncer à l'autorité de la tradition, ces exclus du pouvoir traditionnel, cherchent et recomposent d'autres modes de légitimation. Développant des registres idéologiques à partir de matériaux symboliques, les « intellectuels mourides », personnes instruites non affiliées à un lignage hérité, semblent chercher à s'ancrer dans le groupe des légitimes.

Le *dahira* migre : une distance créatrice s'instaure

Dans la migration, le *dahira* prend un rôle encore plus significatif ; il peut être conservateur, fédérateur voire créateur d'une identité mouride dans l'espace urbain lointain du migrant sénégalais ou encore révélateur de luttes politiques, idéologiques ou générationnelles. Il peut être au carrefour des négociations sur le religieux avec les autorités de la société locale, mais il est aussi socialement utile pour des questions pratiques dans l'espace du migrant.

Dans l'espace lointain du migrant, rien n'était concrètement prévu pour les *taalibés* mourides. Le mouridisme n'est pas un mouvement religieux qui stratégiquement décentralise son culte vers d'autres pays. Ce sont les commerçants mourides dans la

migration qui ont impulsé la constitution de lieux de cultes à l'étranger et l'élaboration de rituels décentralisés. Même si l'autorité confrérique est toujours présente et constamment interpellée, l'initiative première est venue des migrants et de la nécessité de maintenir et d'inventer un lien (spirituel et matériel) avec la ville sainte de Touba.

À l'origine, les associations mourides qui furent impulsées par les commerçants les plus anciens dans le courant des années 1970 (ceux de la gare de Lyon à Paris par exemple ou du quartier Belsunce à Marseille), étaient des associations d'entraide communautaire qui permettaient principalement l'accueil des derniers venus et répondaient à leurs problèmes de santé, de documents administratifs, de logements, etc., mais elles permettaient aussi à leurs membres de se retrouver pour prier. Puis progressivement les besoins ont évolué et ces *taalibés* migrants se sont organisés et ont créé des *dahiras* afin d'envoyer plus régulièrement de l'argent à Touba et rester en contact avec leurs marabouts. Cette participation malgré leur éloignement est une forme d'investissement dans la vie confrérique.

Progressivement, des *leaders* se dégagent pour prendre la tête des *dahiras*. Ce sont généralement ceux qui ont réussi dans le commerce, quelques grossistes ou commerçants audacieux. Dans les réunions hebdomadaires, qui ont lieu d'ordinaire le dimanche en fin d'après midi, on prie, on chante les *khassâides* en wolof, on initie des séances de *dikhr*²³ et l'on débat des problèmes et des projets au sein de la communauté mouride. Après la découverte et l'exploitation

19. « Les exclus de la mémoire » est une expression reprise de Cheikh Gueye dans son ouvrage : « Le cadre théorique le plus pertinent pour analyser les logiques et les comportements des acteurs est sans doute celui qui oppose d'un côté, les tenants de la mémoire, c'est-à-dire ceux qui se réclament de l'héritage de Cheikh Ahmadou Bamba par sa filiation biologique directe ou indirecte, et de l'autre les forces réfractaires qui bousculent cette mémoire et tentent d'acquérir des parcelles de pouvoir. Ces nouveaux acteurs de la société urbaine que j'appelle les "exclus de la mémoire" ont, avec la concentration toubienne et la proximité, voire le voisinage, découvert la réalité de l'autorité maraboutique. Leur intégration dans l'institution khalifale dont ils connaissent désormais la plupart des secrets leur donne l'opportunité de s'affirmer avec d'autres formes de légitimité. Leurs principaux instruments sont la construction et la gestion urbaine », Gueye C., (2002).

20. Les cinq khalifes qui se sont succédé sont : Mouhamadou Moustafa Mbacké (1927-1945), Sérigne Falilou Mbacké (1945-1968), Sérigne Abdoul Ahad (1968-1989), Sérigne Abdoul Khadre (1989-1990) et Sérigne Saliou Mbacké depuis 1990.

21. Cette ouverture de postes, – comme « secrétaire général », « secrétaire chargé des affaires religieuses », « secrétaire financier au sein de la confrérie » –, à des intellectuels ou à des personnalités instruites a débuté sous le règne de Sérigne Falilou, (Gueye C., *op. cit.*, p. 232).

22. « Il n'y a pas de religion sans que soit invoquée à l'appui de l'acte de croire (et de façon explicite, semi-explicite ou entièrement implicite) l'autorité d'une tradition », Hervieu-Léger, D., (1993), p. 110.

23. Forme de prière soufie qui consiste en la répétition des noms du prophète et la récitation de versets coraniques.

de certains débouchés économiques, les migrants entreprennent de s'occuper de leur ancrage dans la société d'accueil, même s'ils ne doivent rester que momentanément dans cette nouvelle société. En revanche, le fait même de se retrouver dans des lieux plus spécifiques, de mobiliser d'autres ressources, cette fois religieuses, permet également d'accélérer la production d'un réseau commercial développé.

À la fin des années 1970, début des années 1980, de jeunes commerçants arrivent dans les villes françaises, plus citadins, peu pratiquants et souvent venus faire les «400 coups» aux dires des anciens. Ces derniers essayent de les canaliser et se trouvent alors confrontés à la police pour régler les délits de ces jeunes arrivants. Cette première et vigoureuse confrontation avec la société locale, permet à ces associations religieuses mourides de prendre un rôle nouveau dans la migration, celui d'encadrement des jeunes et de direction vers une pratique religieuse plus soutenue face aux migrations plus récentes.

D'associations religieuses plus ou moins calquées sur le modèle des *daaras* au Sénégal (Diop M. C., 1990), les *dahiras* dans la migration intègrent rapidement un rôle social. La distance est alors source d'invention religieuse, car de l'interaction naissent des négociations culturelles et des ajustements nécessaires avec la société d'accueil. Parallèlement, d'autres *leaders* s'affirment à cette même période, introduisant eux aussi des transformations dans le dispositif religieux mouride migrant.

Les étudiants mourides arrivent en France

Dès les années 1974-75, une importante migration étudiantine, originaire de la région de Dakar, vers les universités françaises et principalement parisiennes est observée. Ces étudiants mourides immigrés, souvent d'origine urbaine, fils de professeurs, de fonctionnaires et qui avaient auparavant inauguré les premiers *dahiras* de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar organisent la confrérie dans la migration autour d'associations comme «L'Association des Étudiants et des Stagiaires Mourides d'Europe» (AESME) créée en 1977 et remplacée par le Mouvement Islamique des Mourides Européens (MIME) de Cheikh Abdoulaye Dieye²⁴ en 1983. Comme les migrants qui les ont précédés, ils décident d'aménager des structures religieuses et notamment des associations afin de se réunir entre étudiants mourides. Ces jeunes mourides, se retrouvent et se donnent une identité par la reconstitution à l'étranger des structures installées dans les villes sénégalaises depuis quelques années : «On voulait le renouvellement à l'étranger des structures culturelles qui leur permettent de se rencontrer mais en tant que communauté religieuse mouride, avec son dynamisme social et économique et non pas comme une association de Sénégalais comme il y en avait déjà plusieurs²⁵».

La volonté de ces jeunes était d'organiser les Sénégalais mourides en tant que mourides en France, dans le respect des obligations, des valeurs et de la pratique religieuse mouride. Le contact avec d'autres musulmans, notamment dans le commerce, leur a dans un premier temps facilité la tâche avec les commerçants sénégalais. Bien qu'étant mourides, ces jeunes étudiants citadins n'avaient pas forcément les mêmes priorités que les commerçants, souvent issus des zones rurales, et formés dans les *daaras* mourides. Pour ces étudiants, Cheikh Ahmadou Bamba voulait «affirmer la spécificité mouride à l'intérieur de l'islam par une revalorisation culturelle».

Donal Cruise O'Brien soulignait déjà dans les années 1980 le travail et le prosélytisme de ce groupe de jeunes intellectuels qui voulait faire connaître l'œuvre du fondateur mais aussi en faire un héros national, un symbole de la nation sénégalaise et des



Mosquée de Touba.

Sénégalais contre l'ex-colonie (dans la même veine que les membres du *Hisbut Tarqiyyah* au Sénégal). Ils proclamaient ainsi dans leur journal : «tout le monde finira mouride²⁶». Leurs outils de lutte passent par la connaissance du mouridisme, des archives coloniales et non pas par les simples récits de miracles qu'ils jugent trop populaires. Ils veulent transmettre le mou-

24. Cheikh Abdoulaye Dieye a été formé en architecture et en urbanisme à Paris où il est arrivé à la «Maison des étudiants africains» dès 1977. Il est un *Cheikh* rattaché à la *silsila* (chaîne de filiation spirituelle) de Deymani Cheikh Sidy Ahmed Ibn Ismouhou qui fut un des premiers disciples de Cheikh Ahmadou Bamba. Il a par la suite écrit quelques ouvrages didactiques sur le mouridisme et a fondé des *dahira*. Parallèlement il a créé plusieurs sites web sur tous ses *dahiras* au Sénégal et dans le monde. On peut d'ailleurs lire sur son site : «Ayant compris, pour avoir étudié les œuvres de Cheikh Ahmadou Bamba, que le rayonnement de ce dernier devait avoir une portée universelle, Cheikh Abdoulaye Dieye franchit les océans pour porter la Mouridiyya à travers le monde». Aujourd'hui décédé, Cheikh Abdoulaye Dieye était candidat aux dernières présidentielles.

25. Entretien avec Ahmadou Tall, ancien secrétaire de la Fédération des mourides de France, octobre 2000, Paris.

26. *Ndigiël* n° 2.

ridisme tel qu'ils le conçoivent, en s'attribuant aussi un rôle dans le projet confrérique qui dépasse encore une fois la tradition représentée dans la confrérie par la famille Mbacké Mbacké²⁷.

En voulant faire de Cheikh Ahmadou Bamba un héros national en plus d'un homme saint, les étudiants ou les jeunes intellectuels, aspirent à devenir eux aussi légitimes dans la confrérie. Ils veulent intégrer un projet de civilisation mouride grâce à leur savoir, leur connaissance du mouridisme et du monde. Pouvoir devenir un guide spirituel, même si l'on n'appartient pas à un lignage direct ou indirect avec la famille Mbacké Mbacké, paraît impossible et contraire à la tradition. Comment un *taalibé* mouride pourrait se reconnaître auprès d'un *cheikh* qui n'est pas issu de la famille sainte, qui n'est porteur ni de



S. Pagano

Dahira de Marseille lors de la visite de Serigne Mortada.

sainteté, ni de *baraka*²⁸? La seule manière d'avoir un rôle légitime dans la confrérie est alors d'être porteur d'un débat, d'un projet de civilisation, un projet politique en quelque sorte, et c'est à cette tâche que les étudiants s'attèlent autant au Sénégal que dans la migration. Ces étudiants, pour la grande majorité arabophones, issus de milieux urbains ou de familles aisées, ayant étudié pour certains dans de prestigieuses universités musulmanes, utilisent des moyens d'expression modernes comme l'édition, la radio, la mise en place d'associations et aujourd'hui internet pour diffuser leurs messages.

De 1978 jusqu'au début des années 1990, l'AESME, puis le MIME éditent un journal, *Ndiguël* (consignes en général émises par les marabouts mourides), qui regroupe l'ensemble de ce que les mourides devaient accomplir en France. Par l'intermédiaire de ce journal, ces étudiants mourides participent au développement et à la propagation d'une culture qu'ils souhaitent authentiquement mouride et se positionnent comme défenseur de la culture africaine après la colonisation. Ils se situent dans un double mouvement entre l'ouverture vers une nouvelle société et l'apologie d'un retour aux sources et à la culture mouride. Pour affirmer leur position, ils recherchent des documents

ayant trait à la vie de Cheikh Ahmadou Bamba dans toutes les bibliothèques de France. Comme pour les étudiants au Sénégal, ils affirment jouer un rôle de restauration de la vérité sur l'époque coloniale et sur la pensée mouride. Ils veulent prouver, en «mettant leur savoir au service de la confrérie» qu'en tant qu'intellectuels ils participent au développement du mouridisme, tout en se créant une place à Touba et en se positionnant par rapport aux autres musulmans en France²⁹.

Ils poursuivent l'idée de faire connaître les textes de Cheikh Ahmadou Bamba et surtout ceux qui permettent une interprétation concrète dans le monde à laquelle les migrants peuvent facilement s'identifier. On y voit re-convoquer l'aspect anti-colonisateur de Cheikh Ahmadou Bamba, voire anti-blanc, héros de la nation sénégalaise. Ces mouvements ont généralement tenté, à travers une relecture de l'histoire mouride, de transformer le mythe en idéologie nationaliste, mais aussi d'orchestrer une revendication musulmane, en présentant Cheikh Ahmadou Bamba comme le sauveur de l'islam au Sénégal, tout en se rapprochant prudemment des autres groupes musulmans qui se formaient en association dans les villes et surtout les capitales européennes. On a pu lire dans *Ndiguël* des propos plutôt peu recevables pour d'autres musulmans : «L'islam avant de nous parvenir a été défiguré et travesti par les peuples de l'amont, par la grâce d'Allah, Cheikh Ahmadou Bamba l'a purifié». Le but est de faire reconnaître le mouridisme comme un islam orthodoxe en montrant l'homme pieux et fidèle aux prescriptions du Coran et à la *Sunna* qu'était Cheikh Ahmadou Bamba et que sont ses *taalibés*.

Outre la volonté de restaurer la vérité, ils veulent repenser le mouridisme à travers un islam plus moderne, c'est-à-dire réformer certaines valeurs traditionnelles qui laissent l'apanage de la gestion des bénéfices du sacré aux mains d'un groupe restreint. Ces revendications, proches et en symbiose avec celles des jeunes intellectuels du Sénégal, intègrent la migration comme nouvelle donnée : nous sommes étudiants, ouvriers, marins, mais nous sommes avant tout mourides sur les terres de l'ancien colonisateur et musulmans sur une terre impie.

27. D. Cruise O'Brien (1988) fait référence à un entretien réalisé en 1985 avec le président du MIME qui déclarait : « Nous ne sommes pas les chanteurs de louanges de la famille Mbacké. Nous sommes les fils spirituels d'Ahmadou Bamba. Nous n'avons pas besoin d'être un Mbacké pour être un guide spirituel ».

28. Puissance spirituelle qui se transmet des hommes saints aux disciples par le contact principalement.

29. Participation de certains aux premières commissions sur l'islam en France, mises en place en 1989 par Pierre Joxe et aux suivantes. Participation également à des émissions télévisées ou radiophoniques sur l'islam.

Chez les mourides, comme pour d'autres migrants musulmans, le symbole de l'exil du Prophète est couramment invité à répondre à la question du sens de la migration, mais l'on trouve une réponse plus politique à ce questionnement, celle de reconquérir la terre de l'ancien colonisateur, de celui qui a conquis la leur. Les jeunes intellectuels mourides se conforment à cette réalité pour développer leur lutte. Le territoire n'est pas la seule réalité encombrante ni la première qu'ils dénoncent et utilisent. La première concerne les mœurs sur ce territoire impie, les tentations dont il faut se préserver comme la consommation d'alcool, de drogue, la violence dans la rue. En 1979, forts de leur écoute et toujours volontaires pour faire connaître et vulgariser le mouridisme, ces jeunes intellectuels organisent une conférence sur le mouridisme à l'UNESCO³⁰. Ils sont soutenus dans leur projet par le khalife général Sérigne Abdoul Ahad Mbacké. Alors qu'à cette époque déjà les membres de l'AESME rencontrent des difficultés à rassembler l'ensemble des *taalibés* mourides migrants et tout particulièrement les commerçants, Sérigne Abdoul Ahad n'hésite pas à financer ces journées culturelles non communautaires car l'ouverture sur le monde extérieur l'intéresse également. Leur objectif, outre de faire connaître la pensée religieuse mouride, «de vulgariser et d'organiser notre jeunesse et la jeunesse mouride» comme le disent les fondateurs et de rétablir la vérité sur l'histoire coloniale, était également de vanter le rapport des mourides au travail et de les encourager dans cette voie. Pour les intellectuels, souvent marxistes, l'idée était de montrer que la confrérie et ses *leaders* étaient seuls capables de répondre à «la demande de cette masse laborieuse face à un État trop assisté [...]. Car seul le marabout ose dire la vérité à l'État³¹». Ils n'avaient pas la prétention de remplacer l'État et cherchaient à répondre à certaines analyses sociologiques qui les présentaient comme des exploités.

En 1983, d'autres étudiants aidés par Cheikh Abdoulaye Dieye, fondent le MIME. Les objectifs de ces «intellectuels», dans la logique des premiers, est de diffuser la parole de Cheikh Amadou Bamba au sein et en dehors de la communauté, en partant d'une prophétie du Cheikh qui aurait annoncé «cinquante ans après ma mort mes œuvres traverseront les océans et les mers pour appeler d'autres, pour rejoindre d'autres gens». C'est parallèlement à ce mouvement plus prosélyte, qui conseille aux mourides de former des *cheikhs* en France, des guides spirituels français qui puissent développer le mouridisme après leur départ, que des convertis organisent des *dahiras* à Paris comme le «*daara* Voltaire» d'Ahmadou Guy Pépin, un disciple de Cheikh Abdoulaye Dieye, et «la société des musulmans»³² ainsi que l'Association Islamique Internationale d'Aide et de Diffusion du mouridisme (AIADM). Cette association, née en 1983, ayant pour objectif d'instaurer un dialogue des cultures, d'aider et d'assis-

ter les personnes en détresse se rapproche autant de Cheikh Ahmadou Bamba que d'autres grands humanistes comme Gandhi. Les disciples d'Ahmadou Guy Pépin, antillais d'origine chrétienne, sont en quête de spiritualité. Cette association qui prêche l'institution du mariage regroupe une quarantaine d'adeptes d'origines et de nationalités différentes. C'est un cas très particulier et original d'utilisation par un entrepreneur religieux du mouridisme à d'autres fins, cette fois moins politiques mais sûrement très lucratives.

Ces mouvements ont généralement tenté à travers une relecture de l'histoire mouride d'en faire une idéologie nationaliste, d'élaborer des rituels religieux à partir de nouveaux apports historiques. Ces étudiants fouillent les archives, cherchent les confrontations historiques entre le fondateur et les administrateurs coloniaux. Dans cet objectif, ils relisent les textes de Cheikh Ahmadou Bamba, recomposent à partir de cet ensemble une pensée civilisatrice mouride et assoient un vaste mouvement d'intellectualisation du mouridisme. Ils s'appuient sur la dimension de martyr du fondateur de la confrérie pour légitimer un de leurs rôles dans la migration, qui consiste à venir sur les terres de l'ancien colon pour récupérer les preuves montrant le mauvais traitement infligé aux mourides et aux Sénégalais par les Français. Ces preuves encouragent par ailleurs une politique à dimension nationaliste.

Soutenus par Sérigne Aboul Ahad Mbacké, ces mouvements ont cependant perdu progressivement de leur crédibilité et de leur puissance dans la migration. Il y eut des conflits entre les *leaders* de l'AESME qui devint le MIME. Ces conflits s'expliquent par le désir de certains de positionner l'association dans le débat politique sénégalais mais également en fonction des appartenances réelles ou non à des lignées maraboutiques reconnues. Il faut aussi tenir compte du fait que les principaux *leaders* retournèrent au Sénégal après leurs études, soit pour se rapprocher du gouvernement, soit tout simplement pour travailler³³.

Pourtant assez visibles et organisés, ces étudiants ne représentaient pas les volontés de la majorité des migrants, peut-être n'étaient-ils pas assez proches d'eux, leurs interprétations du mouridisme étaient peut être trop intellectuelles, leur vision trop moderne. Cette interaction intellectuels-*baol-baol*³⁴ est

30. L'UNESCO dont un des objectifs est l'aide à la diffusion des cultures entre les différents continents a prêté une salle et donné une subvention aux organisateurs mourides qui d'ailleurs ont pensé ces journées comme des «journées culturelles» et non pas comme des *ziyâra-s*.

31. Entretien avec A. Tall, octobre 2000.

32. Diop A. M., (1985), pp. 201-203 et Diop M. C., (1990), pp. 23-24.

33. On peut citer le cas de Cheikh Abdoulaye Dieye mais il ne fut pas le seul.

34. Ce terme désigne les commerçants ambulants originaires de la région du Baol et en général mourides.

Dahira de Marseille.
Renouvellement
de la mémoire.



S. Pagano

déterminante dans la compréhension du mouridisme en migration, mais il n'en reste pas moins que les uns comme les autres ont désiré installer le mouridisme dans les villes de migration, s'affirmer aussi comme musulmans face aux autres associations islamiques. Cependant régulièrement, même si la majorité d'entre eux est repartie au Sénégal, le débat reprend encore sur ces mêmes questions. La gestion du sentiment religieux sur une terre étrangère est une porte ouverte pour renouer de temps à autre avec un discours pro-nationaliste ou encore pro-exil qui conforte la situation des migrants loin de chez eux. Il demeure que pour les fondateurs de ces mouvements mourides se pose régulièrement la même question : comment maintenir la même dynamique après leur départ ? Le problème dans la migration des Sénégalais mourides est bien celui de la mobilité, dès lors qu'il s'agit surtout de commerçants ou d'étudiants, des personnes habituées à être mobiles. Régulièrement de nouveaux arrivants ont de nouvelles idées mais repartent et la dynamique de leur association s'affaiblit. Pour ceux qui restent, les plus stables, les anciens, ceux qui se sont organisés entre ici et là-bas, leur rôle est de maintenir une continuité dans ces organisations. Pour eux, cette continuité doit être issue ou la plus proche de la tradition.

Légitimité religieuse sous surveillance

Dans les années 1970, certains chercheurs remettaient en question l'héritage du lien traditionnel unissant l'instance confrérique aux *taalibés* dans la migra-

tion urbaine ; Donal Cruise O'Brien tout comme Jean Copans plus tard, pensaient qu'au cours du temps, le lien s'effriterait. C'était sans compter avec le rôle d'encadrement et de gestion des *taalibés* qu'offrent les *dahiras*. Aujourd'hui, sous l'effet des migrations, le *dahira* s'affirme de plus en plus au Sénégal comme un « instrument de mobilisation financière et politique³⁵ » mais aussi comme le lieu de l'invention religieuse en termes de pratiques rituelles et d'organisation.

Le fait que des « exclus de la mémoire » ou des « non légitimes » s'emparent de fragments de pouvoir dans la gestion confrérique et remettent en question la stabilité de l'ensemble de la tradition confrérique, impose à la hiérarchie confrérique d'être vigilante. D. Cruise O'Brien (1988) identifiait déjà une triple concurrence qui s'annonçait face au pouvoir traditionnel, avec d'un côté ces « nouveaux *leadership* urbains », comme il les nommait, de l'autre l'élite intellectuelle qui pouvait interpréter les textes du fondateur et faire de la propagande, et enfin les riches commerçants mourides qui revenaient à Touba et dont la fortune était supérieure à celle de certains *Cheikhs*. Toutefois ces nouveaux spécialistes du sacré, car ils le sont à leur manière, certains ayant même étudié dans les universités islamiques (*al-Azhar* en Égypte et *al-Zaytûna* en Tunisie), ne peuvent échapper au pouvoir de la tradition légitime, ni même en ignorer les conditions. Ils ne peuvent pas entièrement rationaliser la conscience mouride en renonçant aux miracles pour faire des projets concrets même si, face à la fortune et aux alliances matrimoniales, la traduction et l'interprétation des textes, l'éducation à travers des moyens technologiques de plus en plus sophistiqués et le prosélytisme représentent une source de reconnaissance et de pouvoir.

Cette oscillation entre l'héritage traditionnel et la performance de certains disciples, tant intellectuelle qu'économique, qui se revendiquent comme légitime, caractérise aujourd'hui les logiques de l'expansion de ce mouvement religieux. Le pouvoir lié à la geste de certains *dahiras* comme le *dahira* des étudiants mourides, le *Hisbut Tarqiyyah* ou encore celui lié à la réussite de certains *taalibés* entrepreneurs, pourrait remettre en cause la légitimité de l'héritage traditionnel établi. D'autant que seulement deux des fils de Cheikh Ahmadou Bamba, Sérigne Saliou, le khalife actuel, et Sérigne Mourtada Mbacké, le marabout circulant, très proche des migrants, sont aujourd'hui vivants.

Sophie Bava

35. Gueye C., *op. cit.*, p. 238.

RÉFÉRENCES

- Bava S., (2002), *Routes migratoires et itinéraires religieux. Des pratiques religieuses des migrants sénégalais mourides entre Marseille et Touba*, thèse de troisième cycle, EHESS Marseille.
- Bava S., Gueye C., (2001), « Le grand magal de Touba. Exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme », *Social Compass*, vol. 48, n° 3, pp. 421-438.
- Copans J., (1988), *Les marabouts de l'arachide*, l'Harmattan.
- Coulon C., (1981), *Le marabout et le prince : Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pédone.
- Cruise O'Brien D., (1971), *The Mourides of Senegal : the political and economic organization of an islamic brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.
- Cruise O'Brien D., (1988), « Charisma comes to town. Mouride Urbanization 1945-1986 » in Coulon C., Cruise O'Brien D. (eds), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, pp. 135-155.
- Diop A. M., (1985), « Les associations murid en France », *Esprit*, n° 102, pp. 197-206.
- Diop A. M., (1990), « Le mouvement associatif négro-africain en France », *Hommes & Migrations*, n° 1132, pp. 15-20.
- Diop M. C., (1990), « L'émigration murid en Europe », *Hommes & Migrations*, n° 1132, pp. 21-31.
- Diop M. C., (1980), *La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Université de Lyon, thèse de troisième cycle.
- Dumont F., (1975), *La pensée religieuse de Cheikh Ahmadou Bamba*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines.
- Gueye C., (2002), *Touba. La capitale des mourides*, ENDA-Karthala-IRD.
- Hervieu-Léger D., (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.
- Kane O., Triaud J.-L. (eds.), (1998), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, IREMAM- Karthala-MSH.
- Piga A., (2002), *Dakar et les ordres soufis. Processus socio-culturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, Paris, L'Harmattan.
- Salem G., (1981), *De Dakar à Paris, des diasporas d'artisans et de commerçants. Étude socio-géographique du commerce sénégalais en France*, thèse de doctorat de troisième cycle, Paris, EHESS.
- Schmidt di Friedberg O., (1994), *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Turin, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Tall S. M., (1995), « Les investissements immobiliers des émigrants sénégalais », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 10, n° 3, pp. 137-151.
- Touré E. H. Seydou Nourou, (2002), « Tendances et perspectives de l'agriculture », in Diop M. C. (eds), *La société sénégalaise entre le local et le global*, Karthala, pp. 189-225.
- Villalòn L. A., (1995), *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Villalòn L. A., (1993), « A case study in the establishment of a senegalese religious clientele », *Africa*, vol. 63, n° 1, pp. 80-101.

Sophie Bava, socio-anthropologue, est chercheuse associée au LAMES à la MMSH d'Aix-en-Provence. Elle a soutenu sa thèse en juin 2002 à l'EHESS Marseille sous la direction d'André Mary : *Routes migratoires et itinéraires religieux. Des pratiques religieuses des sénégalais mourides entre Marseille et Touba*. Elle mène actuellement des recherches sur le rôle des espaces religieux musulmans sur les routes migratoires transsahariennes qui relient l'Afrique subsaharienne au Pays du Maghreb.

< sophiebava@yahoo.fr >