

# Le Mouridisme au sein de l'immigration sénégalaise : agent de développement

## Le cas de l'Andalousie

Susana Moreno Maestro

Volume 6, numéro 1, printemps 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012685ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/012685ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

### Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société  
CEETUM

### ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

### Citer cet article

Maestro, S. M. (2006). Le Mouridisme au sein de l'immigration sénégalaise : agent de développement : le cas de l'Andalousie. *Les Cahiers du Gres*, 6(1), 93-110. <https://doi.org/10.7202/012685ar>

### Résumé de l'article

Nous proposons ici un modèle ethnographique mettant en relation la culture et le développement avec les processus migratoires actuels. Nous nous éloignons ainsi de ce qui est supposé être « l'aide officielle au développement » pour nous pencher sur un cas d'implication directe des émigrés depuis leurs pays d'accueil. Nous analyserons l'apport de la diaspora mouride sénégalaise de la ville de Séville à l'élaboration d'un modèle d'organisation sociale au Sénégal centré sur la Ville sainte de Touba. Nous examinerons, par conséquent, le rôle que joue la confrérie mouride en tant qu'agent de développement au Sénégal. Nous observerons l'impossibilité de parler de société d'origine et de société de destination comme de deux espaces totalement différenciés dans la réalité quotidienne des émigrés sénégalais. C'est pourquoi nous parlerons d'une migration transnationale définie par le transit constant entre *l'ici* (Séville) et *le là-bas* (le Sénégal), concernant aussi bien les personnes que les biens matériels et symboliques.

# LE MOURIDISME AU SEIN DE L'IMMIGRATION SÉNÉGALAISE : AGENT DE DÉVELOPPEMENT. LE CAS DE L'ANDALOUSIE

Susana Moreno Maestro

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Nous proposons ici un modèle ethnographique mettant en relation la culture et le développement avec les processus migratoires actuels. Nous nous éloignons ainsi de ce qui est supposé être « l'aide officielle au développement » pour nous pencher sur un cas d'implication directe des émigrés depuis leurs pays d'accueil. Nous analyserons l'apport de la diaspora mouride sénégalaise de la ville de Séville à l'élaboration d'un modèle d'organisation sociale au Sénégal centré sur la Ville sainte de Touba. Nous examinerons, par conséquent, le rôle que joue la confrérie mouride en tant qu'agent de développement au Sénégal. Nous observerons l'impossibilité de parler de société d'origine et de société de destination comme de deux espaces totalement différenciés dans la réalité quotidienne des émigrés sénégalais. C'est pourquoi nous parlerons d'une migration transnationale définie par le transit constant entre *l'ici* (Séville) et *le là-bas* (le Sénégal), concernant aussi bien les personnes que les biens matériels et symboliques.

I present an ethnographic model that relates culture and development to the migration process that has brought Senegalese to Andalusia. I criticize the official "aid for development" position, and examine the role of migrants residing in the receiving country. I show how the Senegalese Mourides in city of Seville are involved in the development of a social organizational model focused on the holy city of Touba in Senegal. Then, I look at the role that the Mouride brotherhood plays in the development of Senegal. I suggest that it is the impossible to speak of the notions of society of origin and society of destination as two differentiated spaces in the daily reality of the Senegalese immigrants. This is rather a transnational migration defined by the constant transit of people as well as material and symbolic goods between *the here* (Seville) and *the there* (Senegal).

Mots-clés : Transnationalisme, développement, mouridisme, Sénégalais, immigration, Andalousie.

Keywords : transnationalism, development, Senegalese, mouridism, immigration, Andalusia.

PAR CET ARTICLE NOUS SOUHAITONS CONTRIBUER à l'ensemble des recherches qui soulignent le rôle des immigrés en tant qu'agents actifs du développement de leurs lieux d'origine. Suite à l'analyse d'un cas concret de la confrérie musulmane mouride, nous désirons montrer pourquoi les politiques de coopération au développement en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle ne peuvent être prioritairement orientées vers la diminution des flux migratoires.

Nous réalisons actuellement un travail de terrain, dans le cadre d'une thèse de doctorat, portant sur les politiques migratoires du gouvernement régional d'Andalousie -Junta de Andalucía- (discours et pratiques) et, plus précisément, sur la manière dont celles-ci influencent la communauté immigrée sénégalaise<sup>1</sup>. L'objectif de cet article est de présenter les résultats de notre travail de terrain, au cours duquel nous avons constaté parmi la population immigrée sénégalaise d'Andalousie une constante référence au lieu d'origine. Nous analyserons ici le rôle que joue la confrérie mouride en tant qu'agent de développement au Sénégal. Loin de ce qu'est supposée être « l'aide officielle au développement », nous nous pencherons donc sur un cas d'implication directe des immigrés sénégalais depuis leur pays d'accueil, soit l'Andalousie. Nous nous concentrerons sur l'apport de la diaspora à l'élaboration d'un modèle d'organisation sociale façonnant un idéal de société. La Ville sainte de Touba, au Sénégal, telle que désirée par Cheikh Ahmadou Bamba, représente en effet pour les mourides la ville idéale

pour laquelle ils doivent contribuer à la construction. Nous observerons l'impossibilité de parler de société d'origine et de société de destination comme de deux espaces totalement distincts dans la réalité quotidienne des migrants sénégalais. Nous parlerons donc, pour cette raison, d'une migration transnationale définie par le transit constant entre ces deux mondes, entre *l'ici* (l'Andalousie) et *le là-bas* (le Sénégal), concernant tant les personnes que les biens matériels et symboliques.

Dans le cadre de l'analyse de la relation entre culture et développement, nous désirons présenter un modèle ethnographique qui met en relation ces deux concepts avec les processus migratoires actuels, plus spécifiquement avec la communauté sénégalaise de la ville de Séville, et principalement avec la confrérie mouride.

### Les immigrés comme agents de développement au Sénégal

Nous pouvons distinguer deux modèles de développement. Le premier, que nous nommons *formes autochtones de développement*, est pratiqué par les immigrés eux-mêmes, selon leur propre logique culturelle comme, par exemple, la collecte d'argent destiné à des oeuvres sociales réalisées au Sénégal par les confréries musulmanes. Ce premier modèle de développement est d'ailleurs l'objet de notre article. On se questionne notamment sur les façons dont sont utilisés les envois faits aux membres de la famille? Quelles sont les répercussions sur la société d'origine des séjours

périodiques de la diaspora sénégalaise? D'autre part, le second modèle, que nous désignons de façon générale par *projets de développement*, englobe différents types d'initiatives telles que des « Projets de retour volontaire » du programme européen *Equal-Arena*, des projets de coopération instigués par des associations ou des organismes avec les institutions publiques de l'État espagnol, en passant par des associations de coopération créées par les immigrés pour des projets dans leurs pays respectifs.

En distinguant stratégies *autochtones* et stratégies *hégémoniques* de développement, nous désirons aborder la confrontation de différents codes culturels mais aussi l'existence d'une possible relation et interpénétration de ces codes dans un contexte pluriethnique et multiculturel.

Tout au long de cet article, nous tenterons de souligner de quelle façon la confrérie mouride concilie la logique de la dispersion avec celle de la concentration. Logique de la *dispersion* qui se traduit par l'émigration des disciples vers les villes à partir des années quarante, puis vers l'étranger depuis environ vingt ans, et qui a contribué à la formation d'une véritable diaspora liée à la ville. Cette logique est reliée à la logique de la *concentration* qui se traduit par l'urbanisation d'une ville, Touba, dont le développement est financé par l'émigration. Il s'agit d'un projet commun qui construit et réaffirme l'identification à la confrérie et à un Islam éminemment sénégalais à partir

de n'importe quelle partie du monde, incluant l'Andalousie et, en particulier, Séville :

« *La seconde mosquée la plus grande du monde s'est édifiée sans l'argent de l'Arabie Saoudite ni d'un autre Islam. Nous-mêmes, Sénégalais, l'avons fait.* » (Abdoulaye).

## Le Mouridisme

Au Sénégal, la pratique islamique prend la forme de confréries religieuses. Les trois principales sont : la confrérie de Xaadir (Qadriyya) fondée en Mauritanie, qui est la plus petite et la plus ancienne du Sénégal; la confrérie tidjane (Tijaniyya), fondée en Algérie; et la confrérie mouride, fondée au Sénégal par Ahmadou Bamba.

Les membres de ces confréries font vœu d'obéissance à leurs marabouts (fondateurs et chefs spirituels actuels), considérés comme administrateurs et héritiers de la baraka ou tolérance divine, bénédiction. Grâce à la baraka, les marabouts possèdent l'énergie pour soigner les maladies et accorder le salut spirituel à leurs adeptes. On attend d'eux qu'ils enseignent et conseillent.

L'Islam, dans la lecture de la confrérie, constitue la culture d'appartenance de la majeure partie de la population sénégalaise. Actuellement, la confrérie mouride est la plus active au Sénégal et celle dont la croissance est la plus importante. Née dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, elle est, tout comme les autres confréries musulmanes du Sénégal, d'inspiration

soufie, et représente une réponse à la déstructuration de la société wolof<sup>2</sup>.

En effet, comme l'affirme Cheikh Guèye (2002), elle constitue une réponse à la fois religieuse et politique qui se préoccupe de la restauration des équilibres affectifs et symboliques. L'Islam apparaît dans le contexte sénégalais comme une idéologie de la liberté pour l'ensemble des paysans. De fait, les communautés religieuses en choisissant la doctrine de l'égalité furent durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle des lieux de contestation face, d'une part, aux particularismes de lignages de la hiérarchie wolof et, d'autre part, à l'impérialisme français.

La première catégorie d'acteurs locaux à tirer parti de la commotion coloniale fut celle des marabouts. Sous leur influence, l'essentiel de la société rurale sénégalaise s'attacha à une vision du monde caractérisée par le culte du travail, la nécessité d'obéir au marabout et le sens de l'humilité. Ces vertus, exaltées par l'éthique maraboutique, assurèrent aux marabouts le contrôle de la reproduction de la main-d'œuvre agricole (Sarr et Diop 2004). Ils devinrent ainsi, au sein de la structure coloniale<sup>3</sup>, les médiateurs entre l'État et l'organisation sociale de l'économie. « *Travaille pour ce Monde comme si tu devais vivre éternellement, et travaille pour l'Autre comme si tu devais mourir demain* » : en lançant ce mot d'ordre, Ahmadou Bamba remit au travail une population désœuvrée et une société déstructurée par la colonisation (Bava 2002).

Aujourd'hui, les mourides considèrent Ahmadou Bamba quasi à l'égal de Mahomet et voient en Touba une Ville sainte, au même rang que la Mecque, voire plus importante. Les descendants de Cheikh Ahmadou Bamba sont aujourd'hui les marabouts, les grandes autorités religieuses du Sénégal. Le père actuel des mourides est d'ailleurs l'un de leurs descendants<sup>4</sup>.

*« Pour nous, notre prophète est Mahomet, donc, le dernier prophète venu sur terre est le prophète des musulmans. Il est celui qui a fondé le mouridisme pour Mahomet, il est très ami du prophète, pour lui, l'aimer revient à aimer le prophète, et travailler pour lui c'est travailler pour le prophète. Les Français ne voulaient pas de l'Islam au Sénégal, et comme il luttait pour l'Islam, alors ils l'avaient exilé... »* (Abdoulaye).

Le lien d'engagement maraboutique entre deux individus, entre le talibé (ou *taalibe* en wolof) (disciple) et le marabout, est personnel : l'un est de soumission et l'autre d'assistance spirituelle et matérielle. L'acte de soumission (*jebëlu*) est l'originalité du mouridisme. Cet acte volontaire d'engagement au service de l'homme-institution, d'une cause et d'un projet d'unité constitue la condition pour être mouride. Il s'agit donc d'une véritable adhésion à un projet de développement du groupe, de sorte que l'émigration constitue aujourd'hui une stratégie déterminante.

L'objectif de la fondation de la ville de Touba était, pour Ahmadou Bamba, de trouver « la prospérité » dans « l'excellence d'un lieu de retour ». Les

travaux de construction de cette ville devraient donc être menés, de façon collective, par les talibés (disciples). De cette façon, Touba, en tant que projet, a constitué un élément de mobilisation pour les cheikhs successifs, assurant la continuité de la doctrine et de l'engagement après la mort du fondateur. Ainsi, la confrérie est aujourd'hui un des principaux promoteurs de la dynamique urbaine au Sénégal et également l'épicentre de l'action de la communauté sénégalaise émigrante; elle contribue à la réaffirmation identitaire de ceux qui se trouvent à l'extérieur, et ce de manière décisive.

*« Je suis musulman. Je suis mouride. Il y a aussi un tidjane, une autre qui est layenne... nous sommes tous des musulmans. »* (Lamine).

*« Dans la mosquée de Touba il y a une lampe que nous avons offerte, nous, les Sénégalais de Séville. »* (Marième).

Cinq califes se sont succédés après la mort de Cheikh Ahmadou Bamba, et chacun d'entre eux a marqué Touba et son processus d'urbanisation. L'État, conçu comme coercitif et manquant de légitimité dans les diverses sociétés africaines, ne peut exister qu'à travers l'interaction avec la société. Au Sénégal, les mourides sont des éléments d'une société civile dont l'autonomie se mesure par la dynamique urbaine de Touba, qui est aujourd'hui, d'un point de vue démographique, la seconde ville sénégalaise après l'agglomération Dakar-Pikine-Guédiawaye. La région de Louga fait partie des territoires d'où est

issu un important flux migratoire, elle est ainsi le lieu d'origine d'une grande partie des Sénégalais qui résident aujourd'hui à Séville (Moreno 2003).

*« La majorité de ceux qui sont ici viennent d'un même endroit du Sénégal, de la même ville, de Louga, de même que la majorité sont parents. Tous ceux qui sont ici sont de la même famille, tous ceux qui sont ici - s'ils ne sont pas mes cousins ce sont mes oncles; tu es entre cousins, oncles, neveux...tous. »* (Cheikh).

Les habitants de Touba sont d'une mobilité exceptionnelle, ce qui explique que beaucoup de maisons soient vides. 94,3% de la population a effectué au moins une migration dans sa vie (Guèye 2002).

### **Matlaboul Fawzaïni : la Dahira de l'émigration**

Les mourides, qui ont cultivé l'arachide au Sénégal durant les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, constituent une bonne part des émigrants internationaux. Nous allons brièvement expliquer leur parcours.

À partir de 1970, les aléas de la vie et le démantèlement des structures agricoles prévus par les Plans d'ajustement structurel (PAS) font de nombreuses victimes dans les campagnes. Par la suite, la dévaluation du franc CFA en 1994 ne cessera d'accroître la pauvreté, notamment dans les zones rurales les plus défavorisées. Face à ce processus, l'exode des jeunes devient une stratégie familiale. En

parallèle, on assiste à une restructuration du marché du travail sous la forme d'une économie populaire de plus en plus dynamique : de nouvelles activités, souvent liées au commerce, sont organisées. Ce phénomène s'observe tout d'abord à Dakar, autour du marché *Sandaga*, puis dans d'autres villes africaines et finit par atteindre les villes occidentales.

Aujourd'hui, les émigrés mourides sont présents dans le monde entier. Certains d'entre eux appartiennent à des organisations commerciales transnationales (Suárez 1996; Sarr et Diop 2004; Bava 2002, 2003). Ces réseaux commerciaux intègrent bien entendu les échoppes du marché central de Dakar, mais interviennent également au sein de circuits d'achat et de vente d'une grande complexité. Ces circuits permettent aux vendeurs mourides des rues de Paris de vendre des produits asiatiques achetés dans le quartier chinois de New York, à ceux de Bruxelles de fournir aux musulmans de la ville des articles de maroquinerie en provenance du Maroc ou à ceux de Séville de proposer aux jeunes des vêtements directement importés des États-Unis ou de l'artisanat kenyan.

Cette dissémination a donné naissance à une véritable diaspora. Les membres de la confrérie mouride se trouvent dispersés dans le monde entier et servent le projet commun de la confrérie en maintenant avec leur ville des relations à distance par l'intermédiaire des marabouts, des investissements immobiliers résidentiels, des familles installées à Touba, du

pèlerinage annuel, etc. Ainsi, à l'association des Sénégalais à Séville, « Immigrés pour l'Égalité », parvient par courrier postal de la publicité de la « Société d'aménagement et de gestion d'équipements fonciers », qui propose des maisons au Sénégal. La lettre est adressée *aux Sénégalais de Séville*.

Ce projet de développement de la société d'origine se convertit donc en engagement entre la communauté émigrée et la société d'origine. D'ailleurs, il est intéressant de noter que ce projet ne touche pas uniquement la communauté mouride. En existant, il étend en effet au reste des Sénégalais émigrés la nostalgie ainsi que le désir de continuer à être présents au sein de la société d'origine et de contribuer à son développement. Dans le cas de Séville, les non-mourides s'unissent donc au projet mouride, qui couvre ainsi une grande partie des plus de 200 Sénégalais de la ville.

« *La majorité de ceux qui sont ici à Séville sont mourides. Je ne suis pas mouride, je suis tidjane, c'est autre chose, mais c'est presque pareil.* » (Cheikh).

La *dahira* est un regroupement qui fonctionne à l'intérieur et à l'extérieur du Sénégal. Il s'agit d'un cadre de solidarité et de cohésion du groupe qui permet de se rencontrer régulièrement pour prier, chanter ou réciter des poèmes du fondateur, parler, discuter, poser des problèmes ou chercher des conseils.

Au sein de l'émigration, nous pouvons parler d'une grande *dahira* formée par l'ensemble des *dahiras*

réparties dans différents pays d'Afrique, d'Europe Occidentale et aux États-Unis. Touba et ses besoins sont l'instrument de mobilisation de cette grande *dahira* qui recueille la *manne* provenant de tous ces pays pour l'envoyer à la Ville sainte du Sénégal.

*Matlaboul Fawzaïni*, qui en arabe signifie « la recherche des deux bonheurs », est le nom que reçoit cette *dahira* de l'émigration. Elle a été créée en 1990 autour du projet de construction d'un grand hôpital à Touba sur l'initiative de Dame Ndiaye, Sénégalais installé en Espagne après le processus de régularisation de 1985<sup>5</sup>.

Comme le note Guèye, au sein de l'émigration, les *dahiras* fonctionnent plus ou moins sur le même mode depuis la création en 1994, au cours d'une grande réunion à Touba, d'une structure comprenant des représentants locaux et des mandataires de France, d'Italie, d'Espagne et des États-Unis. On recrute des membres pour la vente de cartes dans les bureaux implantés dans chacun de ces pays. Chaque bureau doit ouvrir un compte bancaire où seront versées toutes les cotisations. L'argent est viré sur un compte unique ouvert à Touba pour l'ensemble des *dahiras*. La *dahira* dans les pays qui accueillent des Sénégalais se compose donc de sous-sections administratives, qui se regroupent en sections, qui elles-mêmes forment des cellules régionales. Chaque fin de trimestre, les sections des capitales régionales se réunissent en assemblées dans le local de la cellule et font le bilan. L'argent collecté est versé sur le compte

de *Matlaboul Fawzaïni* du pays en question. C'est seulement à la fin de l'année que les virements se font sur le compte de Touba, lieu de la cellule mère.

Les membres sont disséminés au Sénégal, en Italie, en France, en Espagne, au Portugal, aux États-Unis, en Allemagne, en Guinée Bissau, au Gabon, en Afrique du Sud, etc. Les conditions d'adhésion et les cotisations sont établies et modulées selon le continent. Les Sénégalais résidant dans leur pays achètent leur carte 1 000 francs CFA et cotisent annuellement la somme de 2 500 francs CFA. L'adhésion pour les Sénégalais émigrés en Europe, en Amérique et en Asie est dix fois plus élevée et ils cotisent annuellement 40 000 francs CFA. Les droits d'adhésion pour les Sénégalais émigrés dans d'autres pays d'Afrique s'élèvent à 2 500 francs CFA et leurs cotisations sont quatre fois en deçà de celles des autres continents. En outre, les cotisations des femmes représentent la moitié de celles des hommes. Des cartes de soutien sont également disponibles et permettent à quelqu'un qui le désire de cotiser davantage (Guèye 2002).

Les structures de fonctionnement sont constituées par une assemblée générale qui se réunit tous les ans (le premier dimanche du mois de mars), un comité exécutif, un comité directeur et des cellules décentralisées des régions du Sénégal et de l'étranger. L'assemblée générale est chargée de faire le bilan financier et de fixer les nouveaux objectifs concernant l'avancée du



chantier de l'hôpital.

La confrérie est essentiellement alimentée par l'argent de l'émigration. Or, les émigrés ne peuvent contribuer à la réalisation de l'œuvre de Serigne Touba que grâce à l'argent qu'ils tirent de leur travail. Aujourd'hui, le travail est donc érigé en valeur centrale du mouridisme. Souvent assimilé à l'argent, il devient ainsi la clef de voûte de la mystique mouride, surtout chez les émigrés qui revendiquent un esprit capitaliste (Bava 2002).

*Matlaboul Fawzâini* considère son action comme une sorte de gratitude au calife pour sa volonté de partager sa ville avec eux. Il permet aux émigrés d'agir à distance toute l'année en participant à la construction de Touba. Les investissements doivent être faits en fonction des besoins des habitants de Touba, d'où le projet de l'hôpital. Ce projet donne à celui qui émigre la possibilité de prendre à sa charge la question de la santé. Le paludisme et le choléra font en effet souvent des ravages dans cette ville. Le manque de structure sanitaire persiste, malgré des améliorations obtenues grâce à la construction par la communauté d'une dizaine de dispensaires. Ces dispensaires, répartis dans les quartiers, ainsi que le centre médical financé par l'Union européenne, constituent l'ensemble du dispositif sanitaire.

Il y a une règle générale : les projets sont toujours amorcés avec l'argent disponible (on n'attend pas que la totalité du financement soit réunie) et, surtout, on débute la réalisation de

parties du projet pouvant être utiles à la population, sans que l'ensemble ne soit achevé.

L'œuvre de Ahmadou Bamba qui a donné son nom à *Matlaboul Fawzâini* est considérée par la confrérie comme une sélection de projets urbains que la *dahira* se charge de réaliser. Les interventions de cette *dahira* doivent se consacrer à l'éducation, la santé, l'eau, l'environnement, la sécurité des biens et des personnes, etc. Chaque programme est soumis à l'approbation du calife. La *dahira Matlaboul Fawzâini*, créée initialement pour la construction d'un hôpital à Touba, va progressivement plus loin, se chargeant aussi de sa gestion et de son fonctionnement. L'hôpital aura un statut privé non lucratif. Son fonctionnement reposera sur un système de coopération avec l'État et ses organismes, afin de l'intégrer dans le dispositif sanitaire officiel. On demande ainsi à l'État de prendre à sa charge une partie du personnel, de l'équipement et du fonctionnement. Ce qui distingue *Matlaboul Fawzâini* est la reconnaissance de son statut d'ONG par l'État sénégalais. Elle entre ainsi dans la logique de l'encadrement de l'État, contrairement aux *dahiras* en général. Cette exception à la volonté d'autonomie des *dahiras* est liée au besoin de coopération avec l'État. Cependant, ce sera un conseil d'administration composé des membres de *Matlaboul Fawzâini* qui sera chargé de la gestion, alors que le comité de suivi nommé par l'État n'aura qu'une voix consultative : la *dahira* se soustrait donc à la gestion nationale habituelle

d'une structure sanitaire de cette importance. En outre, la *dahira* n'exclut pas non plus les possibilités de coopération avec des organismes privés.

D'autre part, on remarque que cette *dahira* ouvre progressivement son champ d'action. Ainsi, ses prochains objectifs sont l'assainissement de la ville et un projet de distribution d'eau.

En Espagne, différentes *dahiras* font partie du réseau de *Matlaboul Fawzaïni*. À Séville, la *dahira* se trouve dans le quartier populaire de San Jerónimo et son objectif est celui de toute *dahira* dans l'émigration : aide mutuelle, rapatriement des corps, soins dans la maladie ou les accidents, accueil et financement du séjour des marabouts pendant leurs visites, collecte de fonds pour le calife général de la confrérie, etc.

« *La dahira est une association de musulmans, pas de problèmes de politique ni rien de tel. Pour réunir les gens, s'il y a des problèmes, s'il faut obtenir quelque chose, c'est là que tout le monde vient. La dahira est pour tous. Celui qui a des problèmes ici ou au Sénégal le dit ici : "j'ai ce problème, mon père est mort", les gens viennent pour voir ce qui se passe, tout. Il y a des hommes et des femmes. Avec tous, avec tous.* »  
(Lamine)

Tout cela est assuré par une cotisation payée hebdomadairement à la *dahira*, les mardis ou les dimanches, selon le jour fixé de la réunion. Même « *si ce n'est pas obligatoire, chacun donne s'il peut.* » (Cheikh). Outre cette cotisation, si un événement imprévu

nécessite de réunir de l'argent, on donnera un plus.

Le mot *dahira* signifie réunion hebdomadaire, d'où la fréquence des rencontres à Séville dans l'appartement loué faisant office de local religieux. Les dimanches, ou les mardis - durant les périodes où la vente est importante les fins de semaine<sup>6</sup> - une grande partie des Sénégalais de Séville se réunissent ici, approximativement de 20h30 à 23h00, pour prier, parler de leurs affaires, de leurs problèmes, pour tenter de trouver tous ensemble des solutions. Ils se conseillent mutuellement, s'apportent de l'argent, et confrontent le pour et le contre de chacune de leurs questions...

De cette façon, les réseaux de soutien se fondent sur la réaffirmation des valeurs religieuses et culturelles sénégalaises. On y affirme des choses telles que « *la première intégration à Séville s'est faite au sein de l'association religieuse* » (Ousmane). La réaffirmation de l'identité religieuse devient une stratégie d'insertion de la communauté sénégalaise dans la société sévillane. Les réseaux informels tout comme les associations religieuses formellement constituées fonctionnent sur la base de règles qui obligent leurs membres à s'entraider et à s'impliquer matériellement dans des projets communs. Ils se dotent ainsi de la compétence collective nécessaire à l'intervention dans toutes les sphères de la vie sévillane. Les liens familiaux, mais aussi d'autres formes de réseaux communautaires, telles que *Inmigrantes por la Igualdad*, l'association sénégalaise officielle, ou la *dahira Agasis*<sup>7</sup> sont

des associations bénévoles formées autour de valeurs et de règles religieuses et culturelles qui renforcent et soutiennent la communauté sénégalaise de la ville<sup>8</sup>. Celle-ci se pose alors comme un sujet social à part entière aspirant à une pleine participation à la vie publique de la capitale andalouse (Moreno 2005).

« *Nous y célébrons les prières, et les événements typiques du Sénégal, par exemple, s'il y a des décès, si quelqu'un est malade, nous nous y réunissons; si quelqu'un a besoin d'aide, nous l'aidons tous.* » (Cheikh).

Ainsi, la confrérie est le vecteur central de canalisation d'une des principales valeurs du collectif sénégalais : la solidarité de groupe. Les confréries musulmanes ont la double fonction de thérapie et de création de liens sociaux (Lacomba 2001). Selon nous, les relations de réciprocité au sein de la collectivité sont reproduites et renforcées par le fait de participer à un projet commun bénéfique à l'ensemble de la communauté. De même, sentir que l'on fait tous partie d'un même projet génère une implication plus importante au sein de la confrérie.

La cotisation hebdomadaire pour la *dahira* de Séville n'est pas la seule à être versée. Comme nous l'avons vu, il faut également contribuer au *Matlaboul Fawzaini*. En octobre 2002, une réunion de Sénégalais de toute l'Andalousie a eu lieu au Centre civique de San Jerónimo. La consule du Sénégal à Madrid y a fait un discours et un expert en questions religieuses est venu pour parler de l'Islam, de la confrérie et du

projet de l'hôpital en particulier. Cette réunion est convoquée une fois par an, afin de réunir la cotisation de chacun pour le projet de Touba. À présent, on collecte principalement pour gérer l'hôpital que la confrérie a installé dans la ville. « *Celui qui veut et celui qui peut* », affirme-t-on, donne une somme d'argent annuellement. Même si c'est un projet géré par la confrérie mouride, tous les Sénégalais qui le désirent peuvent y participer. C'est le cas de Cheikh, Sénégalais résidant à Séville qui est tidjane et qui contribue à faire avancer le projet de l'hôpital de Touba :

« *L'hôpital est pour tous. L'hôpital ne va pas dire : "tu n'es pas mouride, tu n'es pas Togo, tu es musulman, tu es chrétien..."*. Tout le monde peut entrer, mais ce sont eux qui le font. »

Cet argent est envoyé à Madrid, où sont réunies les sommes collectées dans toute l'Espagne avant d'être acheminées à Touba, lieu de confluence de toutes les cotisations diasporiques.

### **Les confréries et l'État. "Donnant donnant" dans le contexte de la mondialisation**

Nous croyons nécessaire de replacer cette réalité dans le cadre de la mondialisation. En effet, le contexte politique et économique mondial détermine sans nul doute les conditions de sortie du Sénégal (passé colonial, division internationale du travail, programmes d'ajustement structurel, etc.) ainsi que les conditions d'entrée et d'intégration dans les pays d'accueil (la citoyenneté étant un critère d'exclusion et de segmentation du marché du

travail). C'est dans ce cadre qu'il faut situer la confrérie mouride et le « choix » de l'émigration comme stratégie de continuité du groupe et du développement social de ses membres.

De nombreuses variables contextuelles ont déterminé la réalité du Sénégal : son système politique, ses activités économiques, ses manières de participer à la vie politique et sociale, le rôle des réseaux formels et informels...

Dans ce cadre, il semble admis que les confréries religieuses musulmanes ont constitué une véritable société civile dont les interactions avec l'État ont assuré à ce dernier, pendant longtemps, sa stabilité et son pouvoir de reproduction<sup>9</sup>. Iniesta (1998) soulignait à cet effet : « *toutes les données invitent, donc, à se reposer le problème du phénomène religieux en Afrique, trop profond pour être purement désavoué comme opium des masses ou même refuge d'individus abandonnés, même s'il y a une part de ces deux éléments. Dans les religions traditionnelles, plus connues ou animistes, mais aussi dans les chrétiennes et les musulmanes, la veine animiste ancestrale bat toujours avec force, n'ayant jamais coupé avec la terre.* » (p. 249).

Les confréries islamiques, en particulier les mourides, se distinguent par leur ancrage social et, comme nous le voyons dans le cas de l'émigration des Sénégalais et Sénégalaises vivant à Séville, par une plus grande force mobilisatrice que celle de l'appartenance à l'ethnie ou même à l'État sénégalais.

Leur capacité de mobilisation est bien supérieure à celle des partis politiques ou des syndicats. La confrérie, à travers l'urbanisation de Touba, semble apporter une utopie crédible et mobilisatrice pour une bonne fraction de la population sénégalaise que l'État ne peut intégrer dans sa logique.

Comme l'affirme Guèye (2002), Touba possède le « titre territorial », mais non celui d'« extraterritorialité ». Le premier terme suppose détenir la propriété, le second posséder le contrôle et la souveraineté. La propriété est le droit d'usage, de jouissance et de disposition d'une chose de façon exclusive sous le contrôle de la loi. Cependant, le statut d'extraterritorialité, même s'il n'a jamais été l'objet d'une déclaration officielle et publique, semble être reconnu par l'État. En effet, bien que le droit de souveraineté soit théoriquement exercé par un État, il semble qu'à Touba ce soit le calife général qui le détienne. C'est lui qui contrôle, par exemple, l'interdiction du tabac, de l'alcool et d'autres produits.

Malgré l'affirmation des représentants du collectif sénégalais de Séville « *nous demandons aux marabouts qu'ils ne se mêlent pas de politique* », une concession majeure a été faite par l'État avec la création de la Communauté de Touba (1976) : la nouvelle institution est mise sous l'autorité du calife général et les élections du président du Conseil et de ses conseillers par suffrage universel ne sont rien d'autre qu'un fard qui dissimule mal l'absence relative de l'État.

Les voyages des successeurs de Cheikh Ahmadou Bamba dans les pays où sont implantées les communautés mourides sont fréquents. L'accueil qu'ils reçoivent et le dispositif déployé pour leur sécurité donnent un caractère officiel à leurs visites et renforcent chez les mourides le sentiment d'appartenance à la confrérie, considérée comme extérieure à l'État. D'ailleurs, actuellement, les Sénégalais d'Espagne collectent également de l'argent pour construire une résidence à Madrid où logera le marabout pendant ses visites.

*« Maintenant, nous, les Sénégalais d'Espagne, collectons de l'argent pour faire une maison au Marabout à Madrid pour quand il viendra »*  
(Cheikh).

D'un côté, Touba constitue un instrument de régulation sociale et économique qui sert les intérêts de l'État. L'exode rural qui alimente la pauvreté dans les grands centres urbains, surtout dans l'agglomération de Dakar, commence en effet à connaître une inflexion qui s'expliquerait par un certain repli des migrations vers Touba. De plus, l'État achète l'appui politique de la confrérie avec des investissements à Touba. Au cours du dernier grand *magal*, le calife s'est adressé à ses fidèles en faisant un discours considéré comme une manifestation publique du programme sociopolitique de la confrérie<sup>10</sup>. Le cheikh profite en effet de cette occasion pour orienter ses disciples relativement aux élections et pour appuyer ou critiquer publiquement la politique du gouvernement. La participation des dirigeants politiques et des hautes autorités de l'État aux fêtes

de Touba est une tradition datant de l'époque coloniale française (Piga 2002).

D'un autre côté, il faut considérer les effets de facteurs plus idéologiques, mondialisés, qui influent la réalité de Touba. Même si nous ne nous attarderons pas sur ce point, nous souhaitons faire remarquer l'influence, dans le contexte de Touba, de l'idéologie individualiste qui marque l'évolution de la ville.

Dans un autre ordre d'idée, il convient de noter que la dévaluation du franc CFA a augmenté l'importance du rôle des émigrants dans les sociétés d'origine. Ayant une capacité de mobilisation financière plus importante, les migrants internationaux ont ainsi pu accéder à des espaces inaccessibles pour d'autres. Ils possèdent davantage de ressources financières et proposent donc les prix les plus intéressants. La généralisation de la spéculation territoriale et immobilière a pour effet de renforcer la distribution clientéliste des habitants de Touba dans l'espace. La concentration autour des marabouts et des lignages auxquels s'identifie chaque personne était le principe directeur dans le choix d'un quartier jusqu'aux années 70. Actuellement, c'est plutôt la spéculation qui marque le dessin urbain. Les stratégies migratoires sont très souvent des stratégies résidentielles, l'accès au sol étant le premier moyen d'insertion : résidences secondaires, logement familial, investissements immobiliers. Construire une maison à Touba est un moyen de s'affirmer au sein de la confrérie. L'ostentation prédomine sur la nécessité.

De cette manière, comme le reconnaît Guèye (2002), la hiérarchisation socioreligieuse s'accompagne d'une hiérarchisation économique qui place une bourgeoisie de marabouts, de commerçants et de migrants internationaux qui ne cessent de croître et d'afficher ses richesses, face à un autre groupe d'habitants de Touba frappés par la pauvreté. Tout cela se traduit dans l'espace urbain par l'existence d'habitats et de façons de vivre très diverses<sup>11</sup>.

### **L'organisation Mouride constitue-t-elle une voie valable de développement?**

Les migrations vers le reste de l'Afrique, l'Europe et l'Amérique du Nord ainsi que les modes d'insertion qu'elles développent, donnent une dimension universelle à la confrérie dont les structures d'organisation ne peuvent plus se passer des migrants internationaux. Les *dahiras* se convertissent en « mouvements mondiaux » et se chargent de questions qui dépassent le cadre de la confrérie. Les marabouts ont des passeports diplomatiques accordés par l'État et sillonnent le monde toute l'année. Ils constituent en quelque sorte des ambassadeurs itinérants de la confrérie et sont même accueillis comme des représentants officiels dans certains pays. Touba et sa mosquée deviennent, à l'image de Cheikh Ahmadou Bamba, un emblème porté à travers le monde.

Dans les cercles de la lointaine émigration, les visites des cheikhs sont les moments où les talibés s'imprègnent

de la *baraka* et tentent de la conserver<sup>12</sup>. Ces formes de religiosité peuvent s'étendre à tous les Sénégalais musulmans. Lorsqu'un marabout se rend dans une ville d'immigration sénégalaise, certains de ceux qui y habitent, même s'ils ne sont pas membres de la même confrérie, vont le voir car ils croient à la *baraka*. De même, une personne ayant fait le voyage à Touba rapporte la *baraka* avec lui et en fait profiter ceux qui sont restés dans le pays d'accueil. Ainsi, la *baraka* voyage par l'intermédiaire des hommes et se répand pour assurer la présence de la confrérie au-delà des frontières du territoire de Touba. Tout ce que Bava (2002) affirme pour la ville de Marseille, nous l'observons également à Séville, où le président – tidjane- de l'association sénégalaise *Inmigrantes por la Igualdad* (Immigrants pour l'égalité), reçoit chez lui le marabout mouride lorsqu'il séjourne dans la capitale de l'Andalousie et l'accompagne dans ses déplacements auprès des Sénégalais de la cité afin de leur faire profiter de la *baraka*.

Différents marabouts passent régulièrement par Séville, dont des petits-fils de Ahmadou Bamba. Pendant le mois de septembre 2004, l'un d'eux a été hébergé dans la maison du président de l'association des Sénégalais de la ville, qui est tel que mentionné, tidjane. Ce sont des occasions pour les membres de la communauté de Séville de donner de l'argent au marabout afin de restaurer la mosquée au Sénégal ou pour y réaliser une oeuvre sociale, comme la construction ou le financement de collèges.

Les Sénégalais de Séville, de tous âges, possèdent chez eux des photos du fondateur du mouridisme. Le portrait du cheikh ou de quelques-uns de ses descendants apparaît également parmi leurs objets personnels (colliers, album photos...). Les photographies de la mosquée et des marabouts figurent en bonne place dans les voitures, les foyers ou sur les vêtements. Ces manifestations collectives permettent de renforcer le sentiment de solidarité, de soumission et de réciprocité qui lie les marabouts aux talibés de la diaspora et ainsi, Touba à la périphérie de l'espace social transnational (Suárez 1996). Ils affirment que travailler pour ce « combattant de l'Islam » revient à travailler pour le prophète (Mahomet).

En outre, on assiste chez les émigrés à une « mouridisation » des espaces commerciaux où s'étalent les symboles du mouridisme. Par exemple, au *Little Senegal* de Harlem à New York, les sites centraux deviennent des lieux où arborer les symboles mourides (Sarr et Diop 2004); New York est d'ailleurs devenue un centre particulièrement important pour les mourides (Ebin 1992). Aussi, à Séville, les commerces portent des noms liés à la confrérie, en particulier celui de « Touba », et, sur les murs des boutiques de services téléphoniques, les affiches indiquant le prix des appels à l'étranger côtoient les effigies des marabouts et les photographies de la mosquée de la Ville sainte du Sénégal.

Tout ce que nous observons nous amène à constater des liens d'identification très importants des Sénégalais à la confrérie à laquelle ils

appartiennent ainsi que, plus largement, entre l'ensemble des émigrés sénégalais et les projets développés dans leur pays par la confrérie mouride. La réaffirmation des solidarités et des appartenances de base (familiales, religieuses ou ethniques) apparaît comme une réponse à la crise multiforme de l'État sénégalais. À ce propos, la croissance de l'urbanisation de Touba, qui fait de la ville un refuge politique et économique, reflète le dynamisme du contre-pouvoir religieux de la confrérie mouride.

En se convertissant en un mouvement socioreligieux migrant, la confrérie mouride a pris une envergure transnationale : elle s'intègre dans les interstices de l'économie mondiale. Les mourides s'inscrivent dorénavant dans une logique de participation active au sein de la mondialisation. La confrérie s'adapte à un contexte transnational en négociant sa place avec des règles et des pratiques commerciales et de nouvelles opérations et formules d'accumulation.

« Pour les commerçants restés à Dakar, qui comptent sur les marchés de New York et d'Europe pour approvisionner leurs boutiques, de telles communautés émigrées établies à l'étranger représentent une tête de pont avantageuse. Les relations établies par les émigrés aident les commerçants sénégalais à accroître leur activité commerciale à l'étranger et à pénétrer plus profondément dans le commerce local. » (Ebin 1992). Par ailleurs, la ville de Touba est intégrée dans les circuits touristiques des agences de voyage. Ses

espaces sont marqués par des empreintes d'architectures italiennes, espagnoles, grecques, etc., et les effets de mimétisme sont nombreux à l'intérieur des maisons. Progresser à Touba représente, de plus en plus, s'installer à l'extérieur; avoir une relation distante avec la ville signifie lui fournir des ressources.

Touba ne se limite pas uniquement aux musulmans mourides et à l'ethnie wolof. Aujourd'hui, tant la ville que le projet de société sont partagés par des membres d'autres confréries voire même d'autres religions, comme le christianisme. Les projets réalisés ne se cantonnent pas à rendre service à sa communauté de croyants, mais aussi à accueillir le reste des Sénégalais, couvrant ainsi les carences dont est victime une grande partie de la société.

L'aide au retour, qui conçoit que l'immigré qui veut participer au développement de son pays d'origine doit y retourner avec un projet économique et social ainsi qu'avec une activité qui lui permette de gagner sa vie, n'a pas de place dans le modèle que nous venons de décrire. Dans le cas de la confrérie mouride, le retour n'est pas compatible avec le maintien de la fonction d'agent de développement<sup>13</sup>. Aujourd'hui le co-développement est coupé des objectifs de retour.

Nous pouvons également mettre en lumière la manière dont ce projet unifie les différentes communautés de croyants dans les sociétés d'accueil des émigrés. Comme nous l'avons vu, les mourides ne sont pas les seuls à apporter de

l'argent pour les projets à Touba : une grande partie des Sénégalais émigrés le font. Ainsi, l'importance de ce modèle de développement n'est pas uniquement liée à ces projets; la dynamisation des sociétés elles-mêmes est importante, puisqu'il s'agit d'initiatives qui poussent les gens à s'associer et à s'impliquer dans la vie publique en qualité d'acteurs du développement.

### **L'émigration comme stratégie de développement, projets de retour?**

Si nous concevons le concept de *développement* comme la possibilité pour chaque pays de choisir, définir et construire son propre développement, la confrérie mouride et, plus largement son projet de société, constituerait une voie valable de développement.

De même, si nous comprenons le *co-développement* comme une gestion conjointe des migrations entre pays récepteurs et pays sources ainsi que comme une reconnaissance de l'immigration en tant que protagoniste dans le développement des pays d'origine et de destination (Diao 2004), alors le travail mené par les émigrants mourides et par tous ceux qui participent à leur projet (avec la sanctification du travail et sa répercussion tant au Sénégal que dans les sociétés qui font partie de la diaspora mouride), devrait être pris en compte dans la définition des politiques d'immigration, tant à l'entrée qu'au niveau de l'intégration. Ceci évidemment, si le but véritable est le développement, tant médiatisé, des sociétés d'origine. Étant donné que la



confrérie et le marabout sont reconnus comme légitimes par une grande partie de la société, qui traite harmonieusement avec ce haut pouvoir de représentation, leurs « projets de développement » doivent être analysés en tenant compte de cette « officialité », réelle et non symbolique.

Ces modes de fonctionnement autour de différentes légitimités et fidélités, ainsi que la question de la transnationalité de la confrérie mouride (qui lui permet de mobiliser les ressources provenant de sa diaspora), ne font que remettre en question la souveraineté de l'État sénégalais. Ceci nous amène à une question intéressante : si, comme on le dit, on veut faire participer la population au choix et à la conception des programmes et des actions, la confrérie mouride ne serait-elle pas un interlocuteur valable pour les investissements officiels et/ou civils des pays récepteurs d'immigration sénégalaise? Ses projets ne servent-ils pas au développement social de la population?

Malgré le fait que nous nous soyons centrés sur l'analyse interne de la structure de la confrérie et que nous ayons donc laissé pour une autre occasion une analyse détaillée des relations quotidiennes avec la population andalouse, nous aimerions néanmoins souligner l'importance de ces relations dans l'organisation interne de la confrérie.

D'autre part, nous pensons que l'analyse présentée ici nous permet d'affirmer qu'à l'heure actuelle, du moins pour une grande partie de la société sénégalaise, la totalité des projets de développement ne doit pas aller dans le sens d'un retour et d'une fixation des populations émigrées dans leurs pays d'origine.

Ainsi, certaines politiques du gouvernement régional d'Andalousie devraient être repensées. Entre autres, certaines affirmations devraient être reformulées, comme celle qui apparaît dans l'introduction à la mission de coopération au développement du Premier plan intégral pour l'immigration en Andalousie 2001-2004, qui énonce que : « *Les difficultés dont souffre la population des pays en voie de développement génèrent d'importants mouvements migratoires. La coopération internationale pour le développement constitue la voie que le gouvernement régional d'Andalousie privilégie pour contribuer à la stabilité économique, sociale, culturelle et politique de ces pays et à la consolidation de la population sur son lieu d'origine.* » (Consejería de Gobernación 2002).

---

## Notes

<sup>1</sup> Je réalise ma thèse doctorale grâce à une bourse pour la Formation du personnel enseignant et de recherche du Secrétariat de l'Éducation et des Sciences du gouvernement régional d'Andalousie, à l'Université de Séville. L'objectif de la recherche est d'analyser de quelle façon les politiques en matière d'immigration en Andalousie influencent de manière distincte les différents groupes d'immigrés selon les caractéristiques de chaque communauté. Puis, à travers l'analyse des discours et des pratiques du Gouvernement andalou, nous voulons mettre en lumière quels sont les

indicateurs d'intégration qui sont avancés depuis l'Assemblée d'Andalousie et, de ce fait, quel est le modèle de société andalouse qui sert de référence. À quelle Andalousie prétend-on intégrer les différents collectifs immigrés?

<sup>2</sup> La confrérie mouride accueille les membres des vieilles familles aristocratiques qui viennent se réfugier et former des alliances matrimoniales avec les familles des marabouts. Ceci a permis à Ahmadou Bamba ainsi qu'à sa famille de consolider sa nouvelle emprise sur la société wolof permettant, en retour, que les anciennes aristocraties puissent maintenir leur pouvoir. Le territoire mouride est ainsi le territoire wolof, où la religion constitue une force politique. Avec la colonisation, les gens du village trouvaient refuge dans la nouvelle structure fondée sur la coutume de la soumission et la volonté de travailler pour un chef et de lui donner les fruits de son travail (Guèye 2002).

<sup>3</sup> La culture de l'arachide s'est insérée dans les projets de l'administration coloniale française, avec le défrichement des terres.

<sup>4</sup> Ahmadou Bamba apparaît au Sénégal dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, à une époque caractérisée par la fin de la traite des noirs par les puissances européennes et par la culmination de la répartition de l'ensemble du territoire africain. Il s'était produit une négation totale des cultures autochtones, y compris de l'Islam. La France avait établi sa suprématie militaire, après avoir vaincu la résistance qu'elle avait combattue jusqu'en 1889. La volonté était d'assimiler la colonie aux valeurs culturelles occidentales. Les adeptes du mouridisme affirment que c'est dans ce contexte que Ahmadou Bamba mena à bien une « lutte non violente pour réveiller les consciences en léthargie, pour sauver l'Islam, pour sauver la culture de son peuple » ([www.Touba-Internet.com](http://www.Touba-Internet.com) ; [www.Touba.org](http://www.Touba.org)).

<sup>5</sup> En 1990, profitant de la venue en Espagne d'une des plus grandes personnalités de la confrérie et de la visite de *dahiras* d'autres villes espagnoles pour l'occasion, Dame Ndiaye lance l'idée de la réalisation d'un projet commun à Touba. Devant l'enthousiasme des mourides d'Espagne, il prend l'initiative d'associer les *dahiras* organisées en France. Mais ce n'est qu'une idée, qui ne deviendra projet qu'au moment de l'approbation du calife général, donnée lorsque Dame Ndiaye ira à Touba. De retour en Espagne en 1991, il informe toutes les *dahiras* impliquées et demande à chacune de créer une association d'émigrés sénégalais au service de Cheikh Ahmadou Bamba, qui se met immédiatement à travailler et recueille au nom du projet de l'hôpital la somme de 5 300 000 francs CFA. Le calife leur attribue un terrain et Dame Ndiaye charge un architecte des plans et procède aux estimations, en association avec la Direction des équipements en infrastructures et

entretien (DIEM) du ministère sénégalais de la Santé. Le coût total estimé est de 6 millions de francs CFA. Néanmoins, l'enthousiasme diminue l'année suivante, avec la collecte de moins d'argent. L'association décide alors de convoquer une grande réunion à Touba dans un lieu hautement symbolique, le palais dédié au fondateur. Cette réunion avait pour objectif d'expliquer le projet. Près d'un millier de mourides participèrent, parmi eux beaucoup de migrants internationaux. Ceci est le cadre de la véritable naissance de *dahira Matlaboul Fawzaini* (Guèye 2002).

<sup>6</sup> Un nombre important de Sénégalais et Sénégalaises de la ville de Séville se consacre à la vente ambulante. Pour en savoir plus sur les Sénégalais et la vente ambulante de la ville de Granada, cf. Dietz et Peña (1999).

<sup>7</sup> *Agasis : Agrupación para la Acción Social de los Inmigrantes Senegaleses*. Regroupement pour l'action sociale des immigrés sénégalais. Le principal objectif de cette association est de constituer un fonds mis à la disposition de tout Sénégalais devant voyager au Sénégal suite au décès de son père, de sa mère ou de ses enfants majeurs.

<sup>8</sup> Pour en savoir plus sur les relations entre des associations d'immigrants et des ONG en Andalousie, cf. Dietz *et al.* (2002).

<sup>9</sup> Les marabouts ont joué un rôle de légitimation de l'autorité coloniale pour sa reconnaissance et son acceptation. À son tour, le marabout voit son autorité reconnue par l'administration et consolidée par de nombreux avantages perçus par ses disciples comme un signe de son charisme (terrains de culte, passeports diplomatiques). Ces échanges de services se traduisent en politique par un système qui positionne le clientélisme maraboutique au service des ambitions des hommes et des mouvements politiques.

<sup>10</sup> *Magal* terme wolof qui signifie rendre hommage, célébrer. Dans la communauté mouride, il existe différents *magals*, mais le plus important est *le grand magal de Touba*, qui dure trois jours et constitue chaque année un pèlerinage des adeptes du mouridisme à la Ville sainte du Sénégal. On calcule que, chaque année, autour de trois millions de fidèles se réunissent à Touba. C'est un jour de gratitude à Allah qui marque le départ en exil de Cheikh Ahmadou Bamba.

<sup>11</sup> La diaspora commerçante mouride contrôle plus de la moitié des transactions commerciales qui se développent à Dakar. Depuis 1966 et jusqu'à aujourd'hui, le commerce mouride s'appuie sur un réseau international tissé entre Dakar, Paris, Rome et New York (Piga 2002).

<sup>12</sup> Exemple d'objets imprégnés de la *baraka* : du sable, de l'encens, des étoffes, des amulettes, des bouteilles d'eau, etc.

<sup>13</sup> Nous incluons dans cette affirmation le sujet des envois d'argent. C'est de l'argent efficace

qui voyage de personne à personne à travers de simples virements, presque sans intermédiaire, et sur lequel les États ou les organismes multilatéraux ont peu à dire. « Les gens connaissent mieux leurs besoins que n'importe quelle institution ». Par exemple, concrètement, selon les données de la Banque d'Espagne, les immigrés qui résident en Espagne ont envoyé à leur pays d'origine un total de 2 771 millions d'euros entre janvier et octobre 2004, ce qui suppose une augmentation de 17,5% par rapport à la même période en 2003. (El País, dimanche 13 février 2005).

## Bibliographie

- Bava, S., 2002. « De la 'Baraka' aux affaires. La captation de ressources religieuses comme initiatrices de nouvelles routes migratoires », *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, n° 131, décembre, p. 48-63.
- Bava, S., 2003. « Les cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyâra à Marseille », *Anthropologie et Société*, vol. 27, n° 1, p. 149-166.
- Consejería de Gobernación, Dirección general de Coordinación de Políticas Migratorias, 2002. *Primer Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2001-2004*. Sevilla, Junta de Andalucía, 228 pages.
- Diao, A., 2004. « Migraciones y desarrollo local. El papel de las migraciones en el desarrollo de las comunidades », *MUGAK, Migrantes. Agentes de desarrollo en sus países de origen. Centro de Estudios y Documentación sobre racismo y xenofobia*, n° 27-28, p. 26-28.
- Dietz G. et M. P. Peña, 1999. « Intercultural relations in the Shadow Economy: NGOs and local authorities between Senegalese tradesmen and their local customers in southern Spain », *High Plains Applied Anthropologist*, vol. 19, n° 1, p. 1-9.
- Dietz, G., P. García Espinosa, M. Pérez Armenteros et F. J. Rosón Lorente, 2002. « ¿Las organizaciones no-gubernamentales como intermediarios interculturales? Encuentros entre autóctonos e inmigrantes en organizaciones no-gubernamentales andaluzas », *Anuario Etnológico de Andalucía*. Sevilla Junta de Andalucía, p.115-131.
- Ebin, V., 1992. « À la recherche de nouveaux 'poissons'. Stratégies commerciales mourides par temps de crise », *Politique Africaine*, n° 45, p. 86-99.
- El País*, Economía. 13 de febrero de 2005.
- Guèye, C. H., 2002. *Touba. La capitale des mourides*. Paris, Kharthala, 532 pages.
- Iniesta, F., 1998. *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona, Edición bellaterra, 304 pages.
- Lacomba, J., 2001. « Inmigrantes senegaleses, Islam y cofradías », *Revista Internacional de Sociología*, n° 29, p. 163-187.
- Moreno, S., 2003. *Senegaleses en Sevilla: reafirmación identitaria e inserción social*. Sevilla, Investigación para la Suficiencia Investigadora del Programa de Tercer Ciclo del Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla, 211 pages (non publié).
- Moreno, S., 2005. « Redes de apoyo intracomunitario en el colectivo senegalés de Sevilla », in *Actas del IV Seminario sobre la Investigación de la Inmigración Extranjera en Andalucía*. Córdoba, Junta de Andalucía (sous presse).
- Piga, A., 2002. *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. Paris, L'Harmattan, 528 pages.
- Sarr, C. et A. Diop, 2004. *Émergence de nouveaux acteurs locaux et recomposition des territoires urbains : appropriation de la centralité des villes par les Moodu-moodu. Synthèse des résultats*. Dakar, Programme de Recherche Urbaine pour le Développement, 8 pages.
- Suarez, L., 1996. « Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional », in A. Kaplan (ed.), *Procesos migratorios y relaciones interétnicas. Congreso de Antropología Española*. Zaragoza, FAAEE/Instituto Aragonés de Antropología, p. 25-35.

ADRESSES INTERNET: [www.Touba-Internet.com](http://www.Touba-Internet.com);  
[www.Touba.org](http://www.Touba.org)