



HAL
open science

Le grand magal de Touba : exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme

Sophie Bava, Cheikh Gueye

► **To cite this version:**

Sophie Bava, Cheikh Gueye. Le grand magal de Touba : exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme. Social Compass, 2001. ird-02067886

HAL Id: ird-02067886

<https://ird.hal.science/ird-02067886>

Submitted on 14 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sophie BAVA et Cheikh GUEYE

Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme

Les mutations contemporaines dans le domaine du religieux, l'éclatement d'un même mouvement à travers ses acteurs en une multitude de petits foyers dispersés géographiquement, amènent dorénavant à travailler parallèlement sur des terrains multiples. Le grand magal de Touba est aujourd'hui considéré comme le grand pèlerinage de la confrérie mouride. Les Sénégalais mourides dispersés un peu partout dans le monde cherchent à se rendre à Touba, la ville sainte du mouridisme, pour ce grand jour qui commémore le départ en exil, décidé par les colons, du fondateur de la confrérie et le début des épreuves imposées par le Tout puissant. Cette manifestation dans la ville sainte de Touba qui est devenue, avec ses 300.000 habitants environ, la deuxième ville du Sénégal, nous servira d'analyseur des changements opérés dans le mouridisme contemporain.

Changes that are current in the area of religious studies—the break-up of a single movement into a multitude of geographically dispersed locations, of small size—lead us to study the Murid movement in many places at the same time. But the great place of pilgrimage of the Murid brotherhood is today considered to be the Grand Magal of Touba. Murid of Senegal scattered around the world long to visit Touba, Muridism's holy city, on the holy day which commemorates the self-exile chosen by the colonists under the founder of the brotherhood, and the beginning of trials visited upon them all by the Almighty. This great event in the holy city of Touba—which with its 300,000 inhabitants has become the second largest city in Senegal—will be our analytical touchstone for the changes which have occurred in modern Muridism.

Né d'un mouvement religieux local apparu dans le contexte colonial perturbé de la fin du siècle dernier au Sénégal, le mouridisme a été initié par un homme, un saint soufi, Cheikh Ahmadou Bamba. Le parcours de ce personnage, issu d'une famille de confession musulmane *qâdir* proche du royaume Wolof du Cayor, a manifestement une dimension prophétique. Celui que l'on appelle *Khadim Rassoul* (le serviteur du prophète), *Sérigne Touba* (le marabout de Touba) ou tout simplement Cheikh Ahmadou Bamba M'Backé, a fondé sa propre voie, la *mouridiyya*, sur ordre du prophète en

1895. Le scénario à partir duquel s'est cristallisée l'autorité charismatique de ce chef religieux offrant, dès la fin du 19^{ème} siècle, une alternative à une situation sociale et coloniale difficile, de même que le parcours d'un saint soufi imitant le prophète pour en être son plus fidèle serviteur, allient de fait tous les ingrédients d'une entreprise prophétique à caractère charismatique au sens wébérien du terme. Révélation, vision, inspiration, pouvoirs surnaturels (*baraka*), épreuves et miracles légitiment sa mission dans le monde au travers d'un islam mystique.

Le mouridisme aujourd'hui est devenu emblématique d'un mouvement religieux contemporain en pleine expansion qui s'est internationalisé au gré des fluidités migratoires de ses acteurs. Ce sont essentiellement pour des raisons économiques, en partie à la suite des grandes sécheresses des années 70, que les premiers *taalibé* (disciples), issus pourtant majoritairement du monde rural, ont migré vers les villes, passant du statut économique de paysan à celui de commerçant, et du statut religieux de *taalibé* membre d'un *daara*¹ agricole à celui de *taalibé* membre d'un *dahira* urbain. Des villes d'Afrique, ils rejoindront ensuite les villes d'Europe, puis celles des Etats-Unis et d'Asie. Marseille, étape portuaire,² fut une des premières villes de migration des commerçants mourides. Ils y trouvèrent là les bases d'une installation dans les quartiers centraux de la ville où une population d'anciens marins et/ou tirailleurs d'Afrique de l'ouest s'y était progressivement établie depuis les années 20. Ces migrations économiques et ces fixations dans des villes étrangères entraînent alors une accélération de la circulation du message religieux. Le mouridisme s'exporte dans toutes les parties du monde où les migrants exercent leurs activités économiques, s'approprient l'espace, passent les frontières et innovent dans la constitution d'un "savoir faire religieux" délocalisé. La mondialisation de la confrérie mouride nous montre comment une culture religieuse se diffuse et, par là même, se transforme sans cesse, tout en restant reliée au centre de l'autorité religieuse: la ville sainte de Touba au Sénégal.

L'événement devenu majeur dans la vie religieuse de la confrérie, le *grand magal de Touba*, principal pèlerinage mouride, est un bon analyseur des transformations de ce mouvement religieux contemporain. Il permet de comprendre ce que les *taalibés* mourides investissent et recomposent, matériellement et symboliquement, dans leurs pratiques religieuses et dans les rituels qu'ils mettent en œuvre, et d'observer comment ces constructions subjectives du croire alimentent l'organisation collective de la confrérie et l'intégrité du message d'origine. Comment assurer la continuité de l'institution religieuse mouride et perpétuer la tradition légitimatrice du projet religieux (Hervieu-Léger, 1997) alors que les enjeux de la mondialisation traversent la confrérie au gré des productions individuelles et collectives de ses acteurs et produisent du changement, "chacun" redonnant un sens à son expérience du religieux?

Les différentes études réalisées au cours du siècle dernier sur le mouridisme (Copans, 2000) ont privilégié la dimension identitaire (Marty, 1913; Delafosse, 1911; Tidiane Sy, 1969, 1970; Dumont, 1995) et territoriale de la confrérie et de son espace (Pélissier, 1966; Gueye, 1999), ou plus exactement la dimension économique, politique et sociale: système de pro-

duction agricole mouride et transformation des structures sociales et politiques en premier lieu dans les années 70/80 (Copans, 1980; Couty, 1972; O'Brien, 1971; Coulon, 1981), puis dans un second temps, autour des années 80/90, mondialisation des réseaux économiques mourides [Salem, 1981; Ebin, 1990, 1992, 1993; Ebin et Lake, 1992; Smidt di Friedberg, 1994; Bava, 2000]). Le dispositif religieux en lui-même n'a été abordé que de manière fragmentaire dans ces travaux, exception faite de l'ouvrage de Fernand Dumont qui traite des textes fondateurs du mouridisme. Notre objectif est de mettre en commun nos connaissances d'anthropologue française et de géographe sénégalais, pour nous attacher tous deux à l'étude de la dimension religieuse de la confrérie dans l'organisation mouvante de ses espaces et de ses pratiques, afin de construire une analyse du pèlerinage comme "lieu-moment". Le Magal est ce lieu, cet espace, ce moment où l'émotion religieuse atteint son paroxysme et révèle, à travers des pratiques culturelles, sociales et spatiales spécifiques, les recompositions en jeu au sein de ce mouvement religieux. Dans ces recompositions religieuses, "ce n'est pas forcément ce en quoi ils croient qui a changé, mais c'est dans la manière de croire que les choses ont changé, dans le symbolisme apporté à l'histoire religieuse" (Geertz, 1968). Mais on peut aussi y voir parallèlement certaines formes de bricolages opérés dans le système religieux mouride lui-même. Nos regards se croiseront sur le *grand magal* de Touba, saisi au travers de deux groupes d'acteurs: les migrants mourides installés à Marseille et les intellectuels mourides, organisés localement au Sénégal, proches de la hiérarchie confrérique depuis une quinzaine d'années. Ces deux groupes d'individus, protagonistes de la modernité religieuse mouride, s'inscrivent chacun à leur manière dans une "logique éthique" (Hervieu-Léger, 1997).

De la célébration d'un événement à l'occasion d'un pèlerinage

Avec la confrérie mouride, avant et après la mort du fondateur, l'affirmation identitaire et la formation d'un champ idéologico-politique sont rendus possibles par un ensemble de pratiques économiques et religieuses et un système d'organisation différentiel qui s'exprime en référence à des espaces nationaux et internationaux. Des activités économiques, des manifestations culturelles, des compromis politiques participent encore et toujours d'une création continue du groupe, et ont peu à peu structuré celui-ci et son espace en leur donnant avec le temps leur liturgie, leurs sanctuaires, leurs lieux sacrés et profanes, leurs "marques stables" (Bonnemaison, 1995). Progressivement, un mythe de l'identité mouride et de l'identification à un espace a pris forme et se développe, introduisant une dimension symbolique souvent survalorisée, autour des sépultures des saints et d'un ensemble d'événements consacrant l'entreprise religieuse de Cheikh Ahmadou Bamba et de ses compagnons. La recomposition de l'univers religieux mouride et sa construction historique commencent ainsi avec le fondateur de la confrérie. Mais ses fils et successeurs ont également, chacun en ce qui le concerne, suscité des innovations dans les pratiques

religieuses et les logiques qui les sous-tendent.

L'exemple du pèlerinage de Touba est révélateur sous ce rapport, mais ce que nous traduisons hâtivement par "pèlerinage" ne reflète pas entièrement la réalité. Le *grand magal* de Touba est un événement qui s'est constitué au fil du temps en pèlerinage. Nous nous intéresserons à la *carrière* de cet événement et à l'analyse des étapes qui l'ont constitué en pèlerinage. Le *grand magal* constitue un *lieu-moment* qui se construit encore aujourd'hui de manière continue, participant de cette invention du groupe. Il est également, comme d'autres symboles du dispositif religieux mouride, réapproprié et recomposé par les différents segments de la confrérie à travers le prisme de leurs croyances et de leur vision du monde.

Le *grand magal* de Touba est célébré le 18 du mois de *Safar* dans le calendrier musulman. Mais il n'en a pas toujours été ainsi; le sens, la date et le lieu du magal ayant connu une évolution progressive au cours du siècle. La *carrière* de cet événement et les significations qui lui sont accordées, sont caractéristiques de l'évolution des biens religieux pour l'autorité confrérique et ses membres. Le mot *magal* est en lui-même une construction puisqu'il signifie en wolof, "célébrer". A l'origine, Cheikh Ahmadou Bamba demande à ses *taalibés* que l'on célèbre la date anniversaire de son premier départ en exil vers le Gabon, décidé par les autorités coloniales afin de briser son élan et celui de sa confrérie. Cette date marque surtout, conformément à la signification qu'en donne Cheikh Ahmadou Bamba, le début des épreuves qu'il nomme "les bienfaits", épreuves qui lui permirent, selon la logique soufie, d'accéder aux grâces divines les plus élevées. Selon les *taalibés*, Ahmadou Bamba aurait remercié le Seigneur de cet isolement qui l'éloignait des hommes et le rapprochait d'avantage de lui, de ses compagnons et des anges. Il aurait conclu un pacte d'allégeance avec le prophète: afin d'atteindre le stade spirituel qu'il désirait, il devait s'éloigner de Touba où il était protégé par la toute puissance divine, pour se confronter à son destin et subir de nombreuses épreuves qui feront aboutir sa quête.

Cette célébration s'est transformée au fil du temps en une fête religieuse où se retrouvent chants religieux, prières, récitations du saint Coran, visites aux marabouts, à la mosquée, aux mausolées, au "puits de la miséricorde" ainsi qu'à d'autres lieux sacrés. C'est un moment d'exaltation collective, de festins communiels et d'échanges commerciaux. Il imbrique le sacré historique, la mémoire, l'intérêt individuel et le merveilleux. Plus qu'une commémoration, il s'agit d'un acte global de captation de la puissance sacrale de la confrérie mouride (la *baraka*) à travers les visites à ses saints, à ses morts et à ses lieux sacrés. Ce jour-là, près de deux millions de disciples se rendent à Touba, venant des quatre coins du monde. Pour le pèlerin mouride d'où qu'il vienne—puisque tout pèlerin, même temporairement, est déjà un migrant (Rivière, 1989)—il s'agit d'abord de se rappeler son identité et de vivre son attachement à la confrérie globale, ou à une de ses composantes lignagères. Le pèlerin se doit d'être présent dans la ville sainte et accomplir certains rites et pratiques dont les plus manifestes sont la circumambulation partielle autour de la mosquée, l'attouchement des mausolées et reliques, la consommation du sable et de l'eau bénite en vue



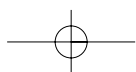
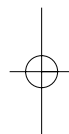
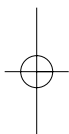
d'une imprégnation par le sacré et les *Ziyâra* aux cheikh. Le voyage, sa longueur et ses difficultés, la foule et la chaleur, l'attente devant la mosquée pouvant durer parfois plus de six heures afin de prier deux à trois minutes seulement, concourent à l'événement. Ces épreuves sont légitimes au regard des promesses de rédemption et de purification liées à la captation du sacré (*baraka*).

Le bricolage du sens de l'événement

En adoptant la date du 18 de Safar—date qui marquait aussi paradoxalement le début de ses souffrances—Cheikh Ahmadou Bamba signifiait par là même qu'il prenait à revers l'idée coloniale d'exil et s'engageait dans une idéologie nationaliste qui faisait de lui une victime de répressions injustes, un martyr des "blancs". Cet anniversaire, célébré tout d'abord par les membres de sa familles et ses disciples, a vu son sens symbolique et historique s'accroître par le rite désormais institué au sein de la confrérie qui faisait de cette commémoration un moment de fête et de rendez-vous de la communauté. Le décès du Cheikh en 1927 marque un tournant décisif et inaugure une période de crise au sein de la confrérie qui sera le terreau d'innovations et d'adaptations en matière religieuse et, en définitive, d'une nouvelle étape de l'institutionnalisation du mouvement.

Le magal connaît alors son premier changement. En effet, la date du 18 *safar*, choisie par Sérigne Touba, est modifiée en 1928 par son fils aîné, le premier khalife de la confrérie. Entre 1928 et 1945, le *magal* sera célébré à la date du 19 *Moharram*, jour du décès de son père. Pour le premier khalife, dans le contexte de la disparition du fondateur et alors que l'émotion suscitée par sa mort n'était pas retombée, le deuil devait agir comme un instrument de mobilisation. L'anniversaire d'une telle mort devenait l'occasion de toutes les manifestations du souvenir et d'une communion autour du symbole unificateur du saint fondateur. Pour ritualiser l'événement et permettre une identification au 'parcours prophétique' du fondateur, on va se rendre sur les lieux de la révélation, de la source sacrée, de sa mort, lieux où des miracles furent accomplis. Il fallait à la confrérie un symbole du Cheikh et c'est seulement à Touba, lieu qui lui a été révélé et où il fut enterré, que son message pouvait prendre tout son sens. De son vivant, l'événement était fêté à Diourbel, ville arachidière où il s'était installé à 30 km environ de Touba, et non à Touba même. Mais l'idée d'un pèlerinage à Touba avait déjà été évoquée par le même Sérigne Touba qui disait "*Fais de ma demeure, la cité bénie de Touba, un lieu qui accorde le bénéfice charismatique du pèlerinage à celui qui a le cœur de l'accomplir mais est indigent ou incapable d'aller à La Mecque.*"

C'est par ce procédé de légitimation que la manifestation fut transférée à Touba qui était, dans les années 30, une cité en voie de réalisation après n'avoir été pendant longtemps qu'un mythe et un rêve pour son fondateur. La concentration de la manifestation à Touba devenait à la fois une nécessité et un moyen. En effet, plusieurs des grandes familles de saints de la confrérie avaient "suivi" le défunt marabout et s'étaient installés à Touba



à l'occasion de son enterrement ou peu après pour se rapprocher de son mausolée et participer de sa sainteté. Depuis plusieurs années déjà, les différentes composantes de la confrérie éparpillées dans les *daara* et les villes environnantes avaient également besoin de se retrouver régulièrement pour faire vivre l'appartenance commune à un mouvement religieux. Cela a sans doute joué un rôle primordial dans la projection de la manifestation sur le territoire sacralisé de Touba. Prendre part à la manifestation signifiait aussi pour chaque marabout, et chaque lignage maraboutique, mesurer et conforter son aura, nouer les alliances nécessaires pour perpétuer ou modifier leur rapport à la confrérie et à l'espace Toubien. La commémoration collective ne pouvait ainsi prendre son sens qu'à Touba.

Le *magal* connaît enfin un sens sacrificiel qui a contribué—peut-être aussi par analogie à La Mecque—à transformer le pèlerinage en “action de grâce”. “*De la poule au chameau, je recommande à chacun d'intervenir pour moi, selon ses moyens, dans l'action de grâce*”, disait Cheikh Ahmadou Bamba. Si le premier khalife a “bricolé” un événement religieux en y intégrant le deuil du fondateur et l’“action de grâce”, inventant ainsi un véritable pèlerinage à Touba, le deuxième khalife a tenté de restaurer de manière définitive le sens premier du *grand magal* en revenant sur la date du 18 safar. Mais ces “bricolages” de sens sont en réalité une stratégie du deuxième khalife qui, en recherche de légitimité, désirait s'approprier pleinement le symbole de son père en réalisant ou en poursuivant l'ensemble des projets originels. Ce geste était parallèlement un moyen de désavouer le premier khalife avec lequel il était en conflit depuis la période mouvementée de la succession au khalifat. Toutefois le fait de célébrer l'événement à Touba était devenu irréversible.

Progressivement, le sacrifice réalisé pour fêter l'action de grâce se double de la nécessité de nourrir les pèlerins et d'organiser ainsi la ville sainte et sa société urbaine autour de ce pèlerinage. Pour chaque habitant de la ville, c'est un devoir religieux d'assurer le confort de ses pèlerins et surtout de leur servir repas, rafraîchissements et accueil digne de l'événement (*berndèel*). D'année en année, les pèlerins, se rendant à Touba à l'occasion du *grand magal*, viennent de plus en plus nombreux et de plus en plus loin. Le décalage permanent entre la capacité d'accueil de la ville et le nombre de pèlerins a des incidences sur la pratique religieuse et sur les rites à accomplir pour être en phase avec l'événement.

Touba, la cité bénie, est devenue un projet partagé par toute la confrérie. L'imposante mosquée établie autour du mausolée de Sérigne Touba et de ses fils et successeurs, en fait une hiérophanie centrale dont la construction fait appel à la mobilisation générale. Le *grand magal* constitue un moment d'exaltation suprême et de réinterprétation des symboles qui sont donnés à voir. C'est au cours de cet événement que l'on découvre à Touba l'originalité du projet, ses innovations et sa monumentalité. Au-delà de la mosquée, les autres réalisations de la confrérie sont mises en scène et le pèlerinage est le moment de leur théâtralisation.

Touba prise par la “magal-omania”

Le *magal* n'est pas seulement un grand pèlerinage à Touba, il est également une manifestation particulière au quartier, au lignage auquel chaque *taalibé* a fait allégeance. Les petits *magal* rythment, au fil de l'année, la vie toubienne. Chaque lignage a choisi, dans le calendrier lunaire, un jour du souvenir célébrant l'anniversaire de la naissance ou du décès de son *cheikh*, fondateur du lignage, ou encore un événement important de la vie confrérique dans lequel il a été partie prenante. La réussite de la manifestation constitue l'instrument de mesure du charisme de la lignée au sein de la confrérie. Si le *pentch*³ permet au lignage de s'afficher, le *magal* lui donne l'occasion de parler. On fait appel à tous les griots, véritables maîtres de cérémonie connaissant les généalogies du lignage organisateur de la plupart des invités, pour faire la louange du charisme spirituel ou temporel des plus généreux.

Mais les *magal* sont également aujourd'hui des manifestations qui ont un sens politique national. C'est l'occasion pour le lignage d'afficher son soutien au parti politique de son choix, de justifier cette préférence, et de donner les *ndigël* (consignes) électoraux. Nous assistons aujourd'hui, même de la part de la dernière génération de marabouts, à une véritable “*magal-omania*” où l'instrumentalisation politique est évidente. Ces manifestations sont souvent couvertes par la télévision nationale qui leur donne ainsi une portée plus large. Les *dahira* y jouent un rôle primordial, ils en sont les principaux animateurs à travers caravanes, chants religieux et visites pieuses à leurs marabouts lignagiers. Les *magal* sont également pour les disciples l'occasion d'admirer les réalisations qu'ils ont contribué à financer.

Entre Marseille et Touba: le retour symbolique vers la terre sainte

Pour que le charisme du centre fonctionne et se “routinise”, le charisme des lignages doit lui aussi être entretenu, mais le moment sublimé de la reterritorialisation de cette religion migrante reste malgré tout le *grand magal* de Touba. Celui-ci a pris de plus en plus d'ampleur sur les autres *magal*, fêtés aussi bien à Touba que dans les villes d'immigration. Le *grand magal* est devenu un pèlerinage où convergent aujourd'hui, sur 2 à 3 jours, quelques deux millions de *taalibés* du monde entier. Cet événement constitue un *lieu-moment*, un lieu saint où d'autres “lieux” participent du religieux, un moment de réappropriation individuelle mais aussi un moment où la confrérie globale met en œuvre l'ensemble des prescriptions liturgiques qui renforceront l'ethos du groupe. Les mythes fondateurs de la confrérie y sont articulés et donnent l'impression au pèlerin d'un univers enchanteur.⁴ Mais, au-delà des initiatives du pouvoir religieux qui ont fait évoluer le sens de l'événement à travers sa symbolique, d'autres acteurs ont aussi produit et produisent encore du sens religieux, réactivent ou recomposent la liturgie originelle. On peut observer ces transformations à travers deux types de population à l'origine de certaines recompositions du sens religieux, les migrants mourides à Marseille et les intellectuels

mourides de la *Hisbut Tarquiyya* au Sénégal.

Le pèlerinage mouride offre l'occasion de tisser en direct les liens qui relie Marseille et Touba et de comprendre ce qui se joue et se reconstruit dans cet entre-deux symbolique pour les migrants, dans ce moment où l'on commémore *l'exil* du fondateur, exil qui rappelle étrangement un autre exil, un autre départ: le leur. En migrant et en parcourant les routes, de marchés en marchés, de grandes en petites villes, et enfin de pays en pays, les commerçants sénégalais mourides ont organisé leur culte partout où ils sont passés. Ce ne sont pas originellement des missionnaires, même s'il arrive à certains d'en prendre parfois le rôle. Ce ne sont pas non plus, sauf exception, de très grands entrepreneurs à la tête de vastes holding financiers, ce sont une multitude d'individus, hommes et femmes de tout âge, sachant circuler, passer les frontières, miser sur des lieux, des marchandises, des filières, et puis, sur d'autres lieux, d'autres marchandises, etc. Ces réseaux commerciaux transnationaux, on le sait,⁵ tirent une partie de leur force de leur organisation religieuse. Si on a souvent mis l'accent sur leur solidarité économique dans l'immigration, on a peu travaillé sur ce qu'ils transportaient avec eux d'un point de vue religieux. Pourtant c'est bien le culte, les pratiques religieuses, les types de religiosité qui sont réorganisés, recomposés par les Mourides dans chaque lieu de migration. Ce n'est pas un mouvement religieux qui, stratégiquement, décentralise son culte, ce sont ici 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, 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.

Une culture nomade du religieux

Dans chaque ville de migration, comme c'est le cas à Marseille, les dispositifs rituels du mouridisme se sont exportés, délocalisés et ont dû être réinventés pour s'adapter au mieux au contexte local. Le dispositif cultuel qui s'organise à Marseille et 'entre ici et Touba', permet de comprendre que, ce qui fait la force des Mourides, c'est autant leur capacité à s'adapter à l'étranger que leur faculté à se recentrer sur le lieu saint de Touba, à jouer de ces situations d'entre-deux pour valoriser et légitimer une certaine culture nomade du religieux. Tout ce dispositif religieux a engendré des recompositions à l'intérieur même de la confrérie. Les *Cheikh* mourides par exemple, se déplacent dans les villes de migration pour permettre aux *taalibés* de faire les *ziyâra*, récolter l'aumône, transmettre la *baraka*, donner des conseils aux migrants et communiquer les *ndigël* de la hiérarchie confrérique. Autre exemple, les *dahira*, lieux de prière, d'accueil des cheikh, de regroupements pour des événements collectifs mourides, tendent à devenir de plus en plus des lieux culturels, des lieux où l'on va pouvoir transmettre aux nouvelles générations nées en France, aux convertis ou aux non mourides, l'histoire du mouridisme et les textes traduits de Cheikh Ahmadou Bamba. Dans ce cadre-là, les jeunes, étudiant en France, prennent souvent en charge des débats sur le mouridisme et le politique, le



mouridisme et la laïcité, les commentaires des *Khassâides* de Cheikh Ahmadou Bamba, et encore bien d'autres débats de société permettant de vulgariser la pensée religieuse mouride.

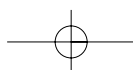
Mais c'est sans doute dans les moyens qu'ils se donnent pour revenir symboliquement ou matériellement à Touba⁶ ou pour organiser 'ici ou là bas' le *grand magal*, que la tension de tout un chacun est à son comble. Il existe en fait deux formes de pratiques du *grand magal* de Touba: celle où l'on célèbre l'événement sans pèlerinage effectif, mais qui reste tout de même une forme de voyage, un pèlerinage affectif, et celle du pèlerinage au vrai sens du terme où les migrants vont se rendre matériellement à Touba.

Le magal à Marseille

Le 3 Juin 1999: 32, rue du tapis vert, quartier Belsunce à Marseille. Il est 19 heures, je me dirige vers le dahira mouride et déjà, à quelques rues de là, la parade des grands boubous a commencé, couleurs éclatantes de ces vêtements habituellement cousus de basin riche, confectionnés pour l'occasion d'un événement de première importance dans le mouridisme contemporain: le grand magal de Touba. Aujourd'hui, comme dans toutes les villes où se trouvent des migrants mourides, on célèbre le grand magal, sans pèlerinage physique sur les lieux saints bien sûr, mais en se retrouvant au dahira pour fêter collectivement l'événement. Dès le matin, les femmes et les enfants y sont pour commencer à cuisiner, les hommes eux, s'occupent de la logistique. On pèle des kilos et des kilos d'oignons, on coupe de l'ail, on pile le tout avec les éternels cubes de bouillon et le piment, et on débat des problèmes que chacun rencontre à Marseille, on prend des nouvelles des amis commerçants partis en Italie ou à New York, et on se doit de relater les miracles, les faits et dires de Cheikh Ahmadou Bamba ou encore les conseils donnés par Sérigne Mortada M'Backé lors de sa venue en septembre. Ce jour-là, plus que n'importe quel autre jour, Touba leur paraît proche et on pense à tous les gens que l'on connaît et qui sont là -bas à Touba pour le grand magal, ce jour-là une part de chacun d'eux, de ces migrants en exil, est à Touba.

Le dispositif religieux mouride à Marseille n'a pas été élaboré dès l'arrivée des premiers migrants sénégalais venus travailler en France dans les années 60. Il a fallu attendre le début des années 80 pour que le premier *dahira* de Marseille voie le jour suite à l'arrivée plus massive des commerçants mourides. Le *dahira* de Marseille, établi pour être un relais entre Marseille et Touba, est né d'un groupe de commerçants soucieux d'avoir plus qu'un lieu pour prier, un lieu pour se retrouver, organiser des débats et des rencontres, des séances de *dhikr*,⁷ recevoir les marabouts de passage, et échanger de la même façon biens de salut et biens matériels. Le dispositif religieux s'est délocalisé mais sans être jamais coupé symboliquement de l'unique centre religieux mouride, la ville sainte de Touba. C'est dans cet espace urbain entre Marseille et Touba que le message religieux se compose, se recompose et circule pour les migrants sénégalais.

Le souci actuel des migrants est de donner un sens à leur migration,



d'articuler le projet religieux mouride global et leur culture de migrant, leur manière dynamique et mobile de vivre le religieux. L'attention première se porte ainsi sur la signification de l'exil, sur ce moment précis dans le parcours religieux du fondateur. Un grand nombre de mourides à Marseille se "trompent" sur la signification du *magal*, ils pensent que l'on célèbre le retour d'exil du Cheikh et non son départ. Investir l'événement de ce sens revient à célébrer la victoire de Sérigne Touba sur les colons et son retour alors que, traditionnellement, c'est le début des épreuves que l'on fête. Par ce malentendu, les migrants affirment d'une certaine manière que, pour eux aussi, le retour d'exil sera possible.

La question de l'argent est aussi largement évoquée dans le discours des migrants. Le fait qu'ils transfèrent ou non de grosses sommes d'argent à la confrérie par le biais des *Cheikh* et des dotations doit aussi être légitimé. Lors des "collectes" effectuées par les *dahira* pour les travaux de la mosquée, de l'hôpital ou encore pour l'organisation du pèlerinage, les *taalibés* migrants payent souvent au minimum cinq fois plus que les *taalibés* non migrants. Pour certains migrants, l'argent est devenu une valeur centrale du mouridisme, car ce sont principalement eux qui l'injectent dans la confrérie, alors qu'initialement, c'est le travail qui était considéré comme une valeur centrale dans l'idéologie mouride: "*travaille comme si tu ne devais jamais mourir et prie comme si tu devais mourir demain*", aurait dit Cheikh Ahmadou Bamba. Donner à l'argent plus de sens qu'il n'en avait dans le message du fondateur est justifié par les migrants en termes de modernisation: "*sans l'argent, on ne pourrait rien construire, ni faire venir les Cheikh à Marseille . . . travailler dans les champs d'arachide ça ne suffit plus*".⁸ D'autres enjeux sont présents derrière cette question de l'argent, liés notamment au fait que les migrants ont besoin de prouver leur utilité à la confrérie même si, compte tenu de leurs conditions difficiles, ils ne peuvent se rendre, régulièrement à Touba.

Pour les migrants mourides, il importe de vivre les événements religieux comme s'ils étaient à Touba. Ils s'organisent ainsi pour transférer la manifestation dans les lieux d'immigration afin d'en tirer les mêmes vertus que s'ils l'avaient fêtée dans la ville sainte. Le jour du *grand magal*, l'espace du *dahira* est donc surpeuplé, pareil à un petit Touba décentralisé, il y a la salle de prière, des lieux où l'on peut se restaurer et discuter et, ceux qui vivent là, dans cette 'concession' à Marseille, ont le devoir de recevoir et d'accueillir, comme ils le feraient à Touba, tous les autres *taalibés* du sud de la France. Les gens prient, mangent, discutent et la conscience de la force du réseau fait alors son effet: à ce moment précis, on sait que partout dans le monde, chaque Mouride est à sa manière à Touba.

Le pèlerin migrant dans le village global

Avril/mai 2000: Marseille/Touba. Depuis quelque temps déjà, on voit fleurir dans Marseille, plus particulièrement dans les quartiers de Noailles et de Belsunce, des affiches où se dessine un avion survolant la grande mosquée de Touba et sur lesquelles on lit: Grand Magal de Touba, 2560 fcs A/R et le nom de l'agence. L'organisation dans l'immigration de voyages

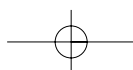
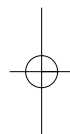
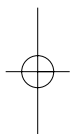


groupés à prix négociés est une preuve de l'importance centrale du *grand magal* pour chaque mouride. L'initiative à Marseille est redevable à deux commerçants mourides. Pour l'un d'entre eux, l'organisation de ces voyages qui permettent à une majorité de mourides de se rendre à Touba ce jour-là à des prix intéressants, est vécu comme une mission. Il s'est investi dans cette entreprise comme par devoir envers Cheikh Ahmadou Bamba. Ces deux commerçants ont réussi à faire valoir, auprès de compagnies aériennes et de certaines agences, la rentabilité d'un tel événement, et ont travaillé avec eux afin de négocier les tarifs en échange de la clientèle. Cette mesure existe dans toutes les villes où les migrants sont présents en grand nombre.

Touba, 23 mai 2000: Ceux qui ont pu partir se rendront dans les lieux saints, accueilleront ou seront accueillis dans les concessions, rendront visite à leur marabout, bref se mobiliseront comme chaque Mouride pour la manifestation. Mais ces migrants, ces figures de croyants se rendant au grand magal sont autant de traits d'unions entre les migrants et Touba, entre le religieux décentralisé et l'ensemble du projet religieux porté par la hiérarchie mouride.

Une des premières significations symboliques à l'œuvre pour les migrants qui participent au pèlerinage est celle de la reconquête, de l'identification au parcours du Cheikh: s'exiler pour mieux revenir; la pénitence pour les grâces offertes par le seigneur. "Faire le voyage" prend une autre signification car le *magal* est aussi vécu comme une manière de donner de soi, de souffrir, on doit arriver à Touba coûte que coûte. L'émotion religieuse qui accompagne le pèlerinage est d'autant plus forte que ces *taalibés* mourides sont éloignés de leur pays et surtout de la ville sainte. Ils ont passé des épreuves et ont réussi, c'est le moment privilégié pour témoigner de sa réussite. Le *taalibé* migrant a dû préparer le *magal* à l'avance, mettre de l'argent de côté pour son voyage et pour sa famille restée au Sénégal. Si, comme beaucoup de migrants, il a une concession à Touba, il a dû économiser de grosses sommes pour recevoir, tous ses amis pèlerins chez lui. On célèbre alors les grâces qui ont été accordées à Cheikh Ahmadou Bamba, on le remercie pour celles dont témoignent présentement les migrants et on prie pour celles qui viendront. C'est le moment du retour à la ville sainte pour un instant d'autant plus symbolique qu'il exprime le glissement significatif entre d'un côté, le départ en exil du fondateur et la migration des *taalibés* et, de l'autre, l'action de grâce reçue ce jour-là et le retour à la terre sainte des *taalibés* migrants.

Une autre dimension symbolique importante est celle du messenger des pouvoirs surnaturels. Les migrants se retrouvent messagers entre plusieurs mondes. En effet, les migrants promettent à ceux qui ne peuvent pas se rendre à Touba pour le jour du *grand magal*, de prier pour eux. Ils arrivent avec, dans leurs bagages, des prières pour leur famille et leurs amis, qu'ils réaliseront une fois à Touba à la grande mosquée ou lors des *ziyâra* chez des marabouts. De même, à leur retour, les *taalibés* "feront *ziyâra*" auprès d'eux car, par leur présence au moment du *grand magal*, ils reviennent porteurs de *baraka*. Être messenger des migrants, participer au pèlerinage et revenir porteur de *baraka*, fait que l'on gagne en supplément d'âme, c'est



une forme de sanctification de la personne.

L'apport des migrants dans cette cérémonie se retrouve dans le sens qu'ils donnent à l'événement. Ce n'est pas seulement le devoir d'être là pour célébrer Cheikh Ahmadou Bamba, c'est aussi montrer qu'ils ont un rôle dans la confrérie, dans la construction même, symbolique et matérielle, du projet religieux du fondateur du mouridisme. Ils sont là aussi pour justifier leur existence de migrants car, même s'ils ne vivent pas à Touba, ni au Sénégal tout au long de l'année, ils seront présents ce jour-là pour accueillir les pèlerins. Ce sont ceux qui ont réussi qui se feront un devoir et une satisfaction de partager leurs biens ce jour-là. Ils imposent par leur présence une autre dimension de la confrérie, ils affirment une *nouvelle délimitation sociale du groupe* (Hervieu-Léger, 1997), un groupe qui a dépassé, prolongé et recomposé les frontières du territoire sacralisé.

Les "caravanes" des étudiants mourides

Un autre groupe d'acteurs, recomposant les frontières du dispositif religieux mouride, nous permet aussi de comprendre l'enjeu de la construction des symboles au sein du *grand magal*. Le *Hisbut Tarqiyyah* qui signifie, en arabe, parti de l'élévation, est l'ancien *Dahira* des Etudiants Mourides, un mouvement intellectuel fondé en 1975 à l'université de Dakar. Si les *dahira* jouent un rôle primordial dans le vécu du *magal* dans les pays d'accueil des migrants mourides, ils consolident également leur ancrage toubien en prenant une part prépondérante à son organisation. Le cas de *Hizbut Tarqiyyah* est dans ce sens éloquent et révélateur.

Les caravanes pour le *magal* ont été la première étape d'une implication grandissante du *Dahira* des Etudiants Mourides (DEM) dans l'organisation de cette manifestation commémorative. Il s'agissait pour eux, à cette époque, de partager les vicissitudes du voyage vers Touba, le même lieu d'hébergement, les mêmes visites aux lieux saints, les mêmes repas. Cette forme de participation n'était nullement particulière aux étudiants. La plupart des *dahira* de Dakar et d'ailleurs continuent à perpétuer cette tradition d'année en année.

A Touba même, dans les années 80, le DEM élisait domicile pendant trois jours dans une concession située à l'est, en face de l'esplanade de la grande mosquée. Cette maison prêtée par un marabout de la famille centrale a ainsi abrité pendant plusieurs années, à l'occasion du *magal*, une exposition sur la vie et l'oeuvre de Cheikh Ahmadou Bamba, et des supports pédagogiques utilisés lors de conférences à Dakar. Cette exposition était surtout interne mais constituait une démarche nouvelle qui devait témoigner de la spécificité du *dahira* par rapport au reste de la confrérie. Elle s'adressait également aux intellectuels à qui elle voulait montrer que la culture mouride pouvait s'exprimer dans un cadre moderne. L'exposition se faisait à la belle étoile avec des panneaux sur lesquels on affichait des photographies commentées et des écrits retraçant l'histoire des relations entre la confrérie et les autorités coloniales. Cette démarche innovante est allée progressivement en se renforçant. Sortant d'abord de la

concession où le *dahira* était hébergé, l'exposition s'était ensuite donnée à voir dans des espaces publics, notamment celui réservé à la prière de la fin du ramadan et la grande bibliothèque de Touba, ou encore sur les grandes radiales surplombées de banderoles sur lesquelles on pouvait lire tous les slogans de la confrérie.⁹ Cette occupation d'espaces publics était significative d'une nouvelle dimension prise par le *dahira* dans la ville de Touba, à travers son pèlerinage. Sa participation à l'animation n'a cessé depuis lors de s'amplifier. Si de l'intérieur, "c'était la croix et la bannière pour mettre en place l'exposition"¹⁰ et satisfaire tous les besoins du *dahira* pendant cette grande manifestation, cette contribution des étudiants, considérés par les autres comme des intellectuels issus de l'école de l'ancien colonisateur, était hautement appréciée. Elle constituait un motif de fierté du fait de sa touche intellectuelle et modernisante, et était brandie pour proclamer la puissance de l'oeuvre du fondateur. Celui-ci avait, dit-on, fini par "conquérir tous les coeurs", même les plus résistants, ceux des intellectuels.

Les travaux du "puits de la miséricorde" en 1985 ont également contribué à faire évoluer le *dahira* et sa relation avec le *magal*. Pour préparer le pèlerinage de l'année suivante, ils avaient reçu du khalife, un peu en guise de récompense, une somme d'argent assez importante et certaines denrées alimentaires. L'abondance vécue pendant la manifestation de cette année-là a chargé ce don d'une haute valeur symbolique. Un autre élément a fait de 1986 un tournant et le point de départ d'un *diayanté* (engagement) à toujours faire plus et mieux pour la réussite de la plus grande manifestation de la confrérie mouride et de la ville de Touba: il s'agit des prédictions optimistes du khalife sur le *dahira* ("cela ira chaque année en se développant", aurait-il dit à leur propos). Désormais, tous les sacrifices étaient possibles pour ne pas faire moins que cette année charnière. Ce pacte autour du *magal* a été progressivement théorisé et est devenu la principale raison d'être de *Hizbut Tarkhiyya*, ainsi que son instrument de positionnement dans l'espace confrérique et toubien. Il est l'occasion d'une démonstration de la force perpétuelle du *dahira* qui est à la mesure de la détermination de son engagement et de sa fidélité. Le *magal* est aussi, selon Atou Diagne, "le moment de se remémorer et de vivre intensément la victoire culturelle éclatante remportée par le Grand Cheikh dans son combat contre toutes les entreprises d'assimilation et d'aliénation de nos propres valeurs".¹¹ L'événement acquiert ainsi un sens symbolique aux couleurs nationalistes.

Hizbut Tarkhiyyah: une organisation au service du pèlerinage

Les structures du Dahira des Etudiants Mourides, devenu un véritable mouvement d'envergure internationale, sont assez mal connues. L'Assemblée Générale du 11 mai 1996 a révélé le niveau d'organisation et les techniques de mobilisation et d'exhortation utilisées par le *dahira* en vue du *magal*. Il faut préciser que l'objectif d'une telle rencontre n'est pas d'effectuer le renouvellement du bureau, toute l'organisation étant désormais à la charge du *diawrigne* qui choisit ses hommes de confiance, et met

en place ses structures de pilotage. L'informatisation du fichier des membres et une administration pointilleuse sont les principaux éléments du contrôle serré sur les hommes. La mobilisation et la motivation des membres passent également par une politique de communication interne qui met en exergue les réalisations, les donne à voir à l'aide principalement d'une commission audiovisuelle dynamique et des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Toute l'organisation est désormais tournée vers le *magal*. La décision de préparer le prochain au lendemain du précédent est l'instrument théorique de ce choix. L'analyse du bilan financier et patrimonial d'une année entière permet d'appréhender la singularité des systèmes de mobilisation et le volume des fonds consacrés aux investissements.

Le *dahira* s'assigne trois objectifs majeurs dès le mois de juillet 1995 pour la préparation du *magal* 1996. Le premier est de préparer les lieux d'accueil et d'hébergement ainsi que les loges et les abris pour qu'ils soient prêts à accueillir les centaines de milliers de membres et autres pèlerins. Tous les travaux réalisés dans le cadre de la construction de l'immense centre culturel du *dahira* et d'un quartier en construction autour de lui sont intégrés dans ce registre, de même que les constructions réalisées dans la concession du khalife général. Entre septembre et novembre 1995, les préparatifs des lieux d'accueil ont mobilisé la somme de 60.373.880 F CFA. Entre novembre 1995 et janvier 1996: 72.750.125 F CFA. Entre janvier et mars 1996: 77.460.245 F CFA. Entre mars et mai 1996: 112.155.545 F CFA. Au total, jusqu'à l'Assemblée Générale, 322.740.000 F CFA ont été dépensés.

Le second objectif est de constituer une importante quantité de nourriture pour les pèlerins le jour du *grand magal*. Une opération "patrimoine" est alors solennellement lancée. Des boeufs, des moutons, du riz, du mil, de l'huile et du sucre pour une valeur de 35.305.860 F CFA ont été rassemblés entre septembre et novembre 1995. Le bimestre suivant a permis de collecter pour une valeur de 28.530.840 F CFA, d'autres condiments. Le troisième et le quatrième bimestre consacrés à l'hygiène, à l'approvisionnement en eau, aux médicaments entre autres choses, ont mobilisé la somme de 35.683.570 F CFA. Une opération "un membre—un mouton" est lancée et a permis de collecter la somme de 41.750.405 F CFA. Enfin, un besoin de 11.000 poulets est identifié et la somme de 8 millions de F CFA mobilisée en quatre mois.

Toutes ces ressources proviennent de contributions des membres qui rivalisent de générosité. La précision des informations que le *dahira* détient sur chacun d'eux lui permet d'identifier les plus volontaires et leurs possibilités pécuniaires respectives. D'après certains, le *dahira* est une véritable pompe financière. Mises à part les cotisations régulières et obligatoires de chaque membre, des "*sas*" (contributions fixées par le *dahira*) modulés selon les moyens de chaque membre sont déterminés en relation avec les plans d'action et les projets qui sont présentés comme des formes de préparation du *magal*. Le membre de *Hizbut Tarkhiyyah* est de manière constante sous une pression qu'il vit positivement. Certains s'endettent, d'autres compromettent leurs entreprises ou renoncent aux bénéfices

qu'ils tirent de leurs activités. Plusieurs opérations ont été également décrites par le reste de la communauté mouride et islamique du fait de l'extrémisme dont elles sont porteuses. C'est le cas notamment de la décision du *dahira* prise une année d'interdire à ces membres de perpétuer le sacrifice d'Abraham, qui est pourtant l'un des rites sacrés les plus importants de l'islam, et de garder tous les moutons pour le *magal*.

Outre ces ressources provenant directement des membres, le *dahira* détient d'innombrables autres sources de financement au travers de "télé-centres", boutiques, centre commercial, station d'essence et, surtout, de périmètres irrigués dans la vallée du fleuve Sénégal. En 1996, à deux mois du *magal*, 652.907.620 F CFA avaient déjà été investis pour sa préparation. Mais ces ressources ne traduisent en dernière analyse que la qualité des ressources humaines et leur niveau d'engagement pour un projet culturel qui a fait de l'organisation du *magal* son véhicule. Celles-ci sont incalculables. Le *dahira* développe un esprit d'indépendance et d'autonomie qui est nécessaire dans son montage idéologique pour mettre en avant "les valeurs culturelles que charrie le mouridisme. C'est cette ligne directrice autour de laquelle s'ordonne tout le système d'éducation de Hisbut Tarqiya".¹²

Conclusion: entre la reterritorialisation et le projet religieux global

Outre le fait que le *grand magal* de Touba soit un moment privilégié pour observer les recompositions des symboles du religieux, comme nous l'avons fait à travers ces deux mouvements, il est aussi le moment où la hiérarchie confrérique exprime sa pensée religieuse et sa vision du projet religieux. Car même si le temps du religieux se situe et se construit aujourd'hui dans ces "entre-deux", dans ces allers-retours entre le centre de l'autorité spirituelle et l'ensemble "éclaté" de la communauté des croyants, le projet religieux de la confrérie tend à rester homogène. Ces différents modes de gestion du croire que nous avons examinés se combinent et se conjuguent avec l'autorité confrérique qui perpétue, légitime la tradition et tente de garder le contrôle sur tout ce qui se fait dans la confrérie.

Au delà de ces recompositions du croire, ce moment témoigne de l'internationalisation même du mouvement et de sa reterritorialisation puisque c'est principalement là que les mourides du monde entier vont se retrouver et participer collectivement, sous le contrôle de l'autorité confrérique, à la célébration de ce jour béni. Les processus que nous avons décrits à travers l'organisation des migrants mourides et des *taalibés* du *Hisbut tarqiyyah* participent de la modernisation du mouridisme, l'enrichissent de nouvelles interprétations et de nouvelles prétentions, mais l'autorité veille, le corps maraboutique contrôle et sanctionne, s'il le faut,¹³ les tentatives d'idéologisation qui dépasseraient l'ordre établi ou admis.

Le *grand magal* de Touba demeure ainsi le moment dans l'année où, par delà des différences, peut se retrouver dans un même lieu l'ensemble de la hiérarchie mouride et de ses *taalibés*, moment où l'émotion est à son comble, moment où l'on peut tout demander, où toutes les grâces s'avèrent possibles et tous les rêves réalisables.

NOTES

^{1.} Institution mouride qui allie l'éducation religieuse et les travaux agricoles, communautés agricoles mourides.

^{2.} Marseille était une étape portuaire notamment pour les pèlerins africains se rendant par bateau à La Mecque. Se reporter à la revue *Hommes et Migrations*, mars-avril 2000.

^{3.} *Pentch*: en wolof, centre de l'espace villageois.

^{4.} Ce lieu d'enchantement est également pour certains un moment de liberté (vols, alcool, drogues). La ville de Mbacké à 5 km, constitue aujourd'hui un exutoire après que les autorités maraboutiques aient pris des mesures pour endiguer cette dérive à Touba.

^{5.} Se référer aux travaux de Salem (1981a, 1981b), Ebin (1990, 1991, 1992, 1993, 1995), Ebin et Lake (1992), Schmidt di Friedberg (1993, 1994a, 1994b, 1995, 1998) et Bava (1996, 2000).

^{6.} Par exemple les associations de migrants qui préparent concrètement leur retour dans la ville sainte en finançant la construction d'un hôpital, les banques informelles qui permettent de transférer des fonds entre les pays de migration et le Sénégal et inversement.

^{7.} *Dhikr*: Litt. "remémoration".

^{8.} Entretien fait à Marseille avec un tailleur sénégalais, février 2000.

^{9.} Tous ces privilèges étaient donnés par le khalife général qui était tombé sous le charme de ces étudiants.

^{10.} Je cite mon informateur.

^{11.} Entretien de Atou Diagne publié dans *SUD Quotidien*, n°928 du Samedi 11 mai 1996.

^{12.} Entretien de Atou Diagne, op. cit.

^{13.} L'autorité du *Hisbut Tarqiyyah* a justement été remise en question, il y a deux ans, par un des fils du khalife. Ceci a déstabilisé la confrérie et déchaîné la presse sénégalaise pendant de longs mois.

REFERENCES

- Bava, S. (1996) *De l'entreprise prophétique de Cheikh Ahmadou Bamba au grand magal d Touba. Perspectives de recherche sur un mouvement religieux contemporain au Sénégal*. mémoire de DEA sous la direction d'André Mary. Marseille: EHESS.
- Bava, S. (2000) "Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des Sénégalais mourides à Marseille", *Hommes et Migrations* 1224(Mars-Avril): 46-55.
- Bonnemaison, J. (1995) "Les mots de la terre sacrée. L'exemple océanien", in *La construction religieuse du territoire*, sous la direction de Vincent, Dory et Verdier. Paris: L'Harmattan, p.66.
- Copans, J. (1980), *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, ed. le Sycomore. Paris: L'Harmattan.
- Copans, J. (2000), "Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie", *Afrique contemporaine* 194(2ème semestre): 24-31.
- Coulon, C. (1981) *Le marabout et le prince: Islam et pouvoir au Sénégal*. n.p.: Editions Pédone.
- Coulon, C. (1996), "Touba, lieu saint de la confrérie mouride", in *Revue Autrement, Lieux d'Islam* (Cultes et cultures de l'Afrique à Java), Coll. Monde, H.S. 91-92.

- Couty, P. (1972) "La doctrine du travail chez les mourides", in *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal*. Paris: ORSTOM.
- Delafosse, M. (1911) "Les confréries musulmanes et la maraboutisme dans les pays du Sénégal et du Niger", *Bulletin du Comité de l'Afrique française: Renseignements Coloniaux* (avril): 81-90.
- Diop, M.C. (1982) "Fonctions et activités des dahiras mourides urbains (Sénégal)", *Cahiers d'Etudes Africaines* 21(1-3), no. 81-83: 79-91.
- Dozon, J.P. (1995) *La cause des prophètes*. Paris: Seuil.
- Dumont, F. (1995) *La pensée religieuse de Cheikh Amadou Bamba, fondateur du mouridisme sénégalais*, Dakar et Abidjan : Les Nouvelles Editions Africaines.
- Ebin, V. (1990) "Commerçants et missionnaires. Une confrérie musulmane sénégalaise à New-York", *Hommes et Migrations*, 1132(mai): 25-31.
- Ebin, V. (1991) "Migrants mourides sénégalais", *Chroniques du Sud*, ORSTOM, 4: 128-131.
- Ebin, V. (1992) "A la recherche de nouveaux 'poissons'. Stratégies commerciales mourides par temps de crise", *Politique Africaine* 45: 86-99.
- Ebin, V. (1993) "Les commerçants mourides à Marseille et à New-York. Regards sur les stratégies d'implantation", in E. Grégoire et P. Labazée (éds), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest*. Paris: Kharthala.
- Ebin, V. (1995) "International Networks of Trading Diaspora: The Mourides of Sénégal Abroad", in P. Antoine et A.B. Diop (éds) *La ville a guichet fermés? Itinéraires, réseaux et insertion urbaine*, pp. 323-336. Dakar et Paris, IFAN-ORSTOM.
- Ebin, V. et R. Lake (1992) "Camelots à New-York. Les pionniers de l'immigration sénégalaise", *Hommes et Migrations*, 1160(décembre): 32-37.
- Geertz, C. (1968), *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven and London, Yale University Press.
- Gueye, C. (1999) "L'organisation de l'espace dans une ville religieuse. Touba", thèse de doctorat, Université Louis Pasteur, Strasbourg.
- Hervieu-Léger, D. (1997) "La transmission en modernité. Eléments pour la construction d'un objet de recherche", *Social Compass* 44(1): 131-143.
- Marty, P. (1913) *Les Mourides d'Amadou Bamba*. n.p.: Leroux.
- O'Brien, D.B.C. (1971) *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press.
- Pélissier, P. (1966) *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Saint-Yriex: Imprimerie Fabrègue.
- Rivière, C. (1989) "Les pèlerinages dans l'Afrique traditionnelle", *Social Compass* 36(2): 245-261.
- Salem, G. (1981a) "De la brousse sénégalaise au Boul'mich. Le système commercial mouride en France", *Cahiers d'Etudes Africaines* 81-83, XXI-I-3: 267-288.
- Salem, G. (1981b) "De Dakar à Paris, des diasporas d'artisans et de commerçants. Etude socio-géographique du commerce sénégalais en France". Thèse de doctorat de troisième cycle, EHESS.
- Samb, A. (1969) "Touba et son 'Magal'", *Bulletin de l'IFAN* (Dakar) 31(2, Avril): 733-753.
- Schmidt di Friedberg, O. (1993) "Débuts d'une réalité: l'Islam en Italie", in M. Arkoun, R. Leveau et B. El Jisr (éds) *L'Islam et les musulmans dans le monde*, vol. I, pp. 179-223. Beyrouth, Centre culturel Hariri.
- Schmidt di Friedberg, O. (1994a) *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- Schmidt di Friedberg, O. (1994b) "Le réseau sénégalais mouride en Italie", in G. Kepel (éd.) *Exils et royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*. Paris: Presse de la Fondation nationale des Sciences politiques.



430 *Social Compass* 48(3)

- Schmidt di Friedberg, O. (1995) "Les Burkinabé et les Sénégalais dans le contexte de l'immigration ouest-africaine en Italie", *Mondes en développement* 23(91): 67-80.
- Schmidt di Friedberg, O. (1998) "La cohabitation dans le Nord de l'Italie. Marocains et Sénégalais à Turin et à Brescia", *Migrations Société* 10(55): 87-107.
- Tidiane Sy, C. (1969) *La confrérie sénégalaise des Mourides. Un essai sur l'Islam au Sénégal*. Dakar: Editions Présence Africaine.
- Tidiane Sy, C. (1970) "Amadou Bamba et l'islamisation des Wolofs", in *Bulletin de l'I.F.A.N.*, série B, T. XXXII, Sciences humaines, no. 2, Dakar.

Sophie BAVA est doctorante à l'EHESS Marseille, sa thèse porte sur: Migration et identité religieuse. Des pratiques religieuses des Mourides à Marseille au grand magal de Touba au Sénégal. ADRESSE: SHADYC, EHESS, Marseille, 110, Bd de Paris, F-13003 Marseille, France. [email: sophiebava@yahoo.fr]

Cheikh GUEYE a soutenu son doctorat en novembre 1999, L'organisation de l'espace dans une ville religieuse: Touba. ADRESSE: Hann, IRD, Dakar, Sénégal. [email: cheikhgueye@ird.sn]

