

# AFRIQUE(S) EN MOUVEMENT

n° 5 • Novembre 2022

## Confluences africaines

A photograph of a concrete milestone on a dirt road. The milestone is inscribed with 'داكار' (Dakar) in Arabic script, 'DAKAR' in Latin capital letters, and '1430' in Arabic numerals. The background shows a dirt road leading into a hilly, arid landscape under a clear sky.

داكار  
DAKAR  
1430

**La co-production des savoirs entre le Maroc et le Sénégal :  
acteurs, supports et usages**



Université Internationale de Rabat  
THE INNOVATIVE UNIVERSITY

Presses de l'UIR

**Éditeur : Presses de l'Université internationale de Rabat**

Technopolis Rabat-Shore, Rocade Rabat-Salé  
+212 5 30 10 67 52 (CGS) / +212 5 30 10 30 00 (standard UIR)  
uir.presses@uir.ac.ma • info.revue.afrimouv@uir.ac.ma • www.uir.ac.ma

**Comité éditorial*****Direction de la publication***

Farid EL ASRI, anthropologue, professeur d'université et directeur du Center for Global Studies, UIR (Maroc)

***Rédaction en chef***

Mehdi ALIOUA, sociologue, doyen de Science-Po Rabat et chercheur au Center for Global Studies, UIR (Maroc)

Sophie BAVA, socio-anthropologue à l'IRD, LPED-AMU-MOVIDA et chercheure associée au Center for Global Studies, UIR

Myriem KHROUZ, journaliste, secrétariat de rédaction *Afrique(s) en mouvement*

Beatriz MESA GARCIA, politologue, secrétariat éditorial, Maître de conférence à l'UGB et chercheur au LASPAD (Sénégal) et au Center for Global Studies, UIR (Maroc)

***Comité de rédaction***

Yousra ABOURABI, politiste, UIR (Maroc)

Chadia ARAB, géographe, CNRS (France)

Zoubir CHATTOU, anthropologue, ENA (Maroc)

Bernard COYALT, anthropologue, IMAF (France)

Julien DURAND DE SANCTIS, philosophe, UIR (Maroc)

Jean-Noël FERRIÉ, politiste, UIR (Maroc)

Hicham JAMID, sociologue, post-doc, IRD (France)

Sara MEJDOUBI, linguiste, UIR (Maroc)

Harouna MOUNKAILA, géographe, Université Abdou Moumouny (Niger)

Delphine PERRIN, juriste, IRD (France)

Meriem REGRAGUI, juriste, UIR (Maroc)

***Comité de pilotage***

Abdelaziz BENJOUAD, vice-président à la recherche et développement, UIR (Maroc)

Renaud FICHEZ, représentant de l'IRD au Maroc

***Comité scientifique***

Hisham AIDI, politologue, USA

Parfait D. ARKANA, anthropologue, Cameroun

Hassan BOUBAKRI, géographe, Tunisie

Florence BOYER, géographe, France

Mohamed CHAREF, géographe, Maroc

Chouki EL HAMEL, historien, USA

Achille MBEMBE, historien, Afrique du Sud

Felwine SARR, économiste, écrivain, Sénégal / USA

Aly TANDIAN, sociologue, Sénégal

Alain TARRIUS, sociologue, France

Catherine WITHOL DE WENDEN, politologue, France

**Pré-presses :** *Babel com*, Rabat

**Impression :** *Imprimerie Bidaoui*, Rabat

Dépôt Légal : 2022 PE 0040 • ISBN : 978-9920-9638-1-7



## Abdelaziz Benjouad

*Vice-président à la Recherche, Innovation et Partenariats,  
Université Internationale de Rabat (UIR)*

La revue *Afrique(s) en mouvement* est honorée de consacrer son cinquième numéro aux relations séculaires et fraternelles entre le Maroc et le Sénégal. Des relations qui ont su traverser le temps et s'enrichir mutuellement, tout en apportant une touche de sagesse et de stabilité pour l'(es) Afrique(s). On ne peut éditer un tel numéro sans évoquer les éclairages de Feu Léopold Sédar Senghor, ancien Président du Sénégal, grand Ami du Maroc et ancien membre de l'Académie du Royaume du Maroc, sur les liens forts entre ces deux pays frères par le sang et par la religion.

Senghor disait : « Quant au rôle qu'a joué le Maroc en Afrique de l'Ouest, je commencerai par rappeler l'épopée des Almoravides. Au départ, c'était un peuple mêlé, métis, comme le sont tous les peuples qui ont joué un grand rôle dans l'Histoire. Les Almoravides étaient composés de Berbères Zénagas, qui ont donné leur nom à mon pays, le Sénégal, mais aussi de Peuls, qui sont un des grands peuples de l'Afrique de l'Ouest. Or donc, après avoir conquis l'empire du Ghâna, à l'est du Sénégal, en 1076, les Almoravides montèrent au nord, où ils conquièrent successivement l'ouest du Maghreb et l'Espagne. C'est ainsi qu'ils donnèrent une nouvelle dynastie au royaume du Maroc, tout en étendant celui-ci au sud, jusqu'au Sénégal. On ne s'étonnera donc pas des liens, si forts, qui unissent, encore aujourd'hui, le Maroc et l'Afrique de l'Ouest, singulièrement le Sénégal. Liens biologiques, bien sûr, mais encore liens religieux et culturels, que la Francophonie, depuis les indépendances de 1950-1860, a fortifiés. » (Discours de Léopold Sédar Senghor, 11 juin 1987, Académie du Royaume du Maroc).

L'Université Internationale de Rabat, de par son engagement spontané à promouvoir la question africaine, a eu le privilège et l'honneur de s'associer en 2017 à l'Académie du Royaume du Maroc, en plus du conseil national des droits de l'Homme, la fondation nationale des musées du Maroc et l'Agence marocaine de coopération internationale, autour du thème « Sur les traces de Léopold Sédar Senghor » dans le cadre de l'animation culturelle « Afrique en Capitale » organisée à Rabat. La participation de ces quatre institutions, couvrant des champs d'activités aussi variés, pour rendre hommage à cet icône hors norme du Sénégal traduit à la fois l'envergure du rôle et de l'œuvre de Senghor et les relations multidimensionnelles et spatiotemporelles entre le Maroc et le Sénégal.

Cinq ans après ce bel hommage, la revue *Afrique(s) en mouvement* puise encore une fois de cette source intarissable de l'histoire maroco-sénégalaise, nourrie continuellement par les intellectuels et académiciens du continent, pour maintenir gravée la mémoire Afrique pour les générations futures.

Que ce cinquième numéro d'*Afrique(s) en mouvement*, qui documente généreusement et sous différents prismes les connexions Maroc-Sénégal, soit, primo, une reconnaissance aux auteurs qui ont contribué à cette édition exceptionnelle, réalisée sous la conduite éclairée d'éminents chercheurs du Sénégal, et, secundo, un regard renouvelé sur le couple Sénégal-Maroc, dynamo d'une Afrique intellectuelle et prospère. ■



### Sophie Bava

*Socio-anthropologue à l'IRD-AMU-LPED, Membre du comité de direction du LMI-MOVIDA, en accueil à l'Université Internationale de Rabat  
Co-rédactrice en chef de la revue Afrique(s) en mouvement*



### Farid El Asri

*Anthropologue, Professeur d'université (UIR), Directeur du Center for Global Studies et de la revue Afrique(s) en mouvement.*

C'est toujours un immense plaisir de voir s'achever un nouveau numéro de notre revue *Afrique(s) en mouvement*. Ce numéro 5, coordonné par Cheikh El Hadji Abdoulaye Niang et Seydi Diamil Niane, tous deux chercheurs à l'IFAN au sein de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, nous amène à nouveau sur des pistes et des chemins originaux pour comprendre la circulation des hommes, des savoirs et des normes culturelles au sein du continent africain. Nous avons privilégié, cette fois, l'éclairage d'un segment de relations, de contacts et de coopérations historiques et contemporaines entre le Maroc et le Sénégal. Deux pays, comme les auteurs le rappelleront, dont les relations s'inscrivent dans une épopée au long cours sans cesse renouvelée. La densité relationnelle se mesure notamment au travers de liens commerciaux, d'entrelacement religieux, de circulation des imaginaires et de productions culturelles, éditoriales et architecturales ou de réseaux politiques et diplomatiques. Les auteurs du dossier de ce numéro explorent les différents axes de ces interactions denses à partir de périodes et de disciplines différentes qui, associées à des entretiens avec des personnalités publiques des scènes économiques, culturelles et religieuses contemporaines, font la richesse du présent numéro et de l'esprit éditorial de la revue.

Chaque auteur nous engage dans une expérience intra-africaine spécifique nous menant de la compréhension de ces mouvements à une vision plus hybride des relations et des constructions entre le Maroc et le Sénégal. Cela se traduit en tant que kaléidoscope relationnel, notamment au travers d'une mise en exergue d'anciens imprimés et manuscrits qui ont circulé entre l'Afrique méditerranéenne et l'Afrique subsaharienne, de poèmes soufis sénégalais objectivant une représentation particulière de la ville de Fès, de co-constructions culturelles et architecturales, de la circulation des imaginaires sur la mort, de l'exportation de la version marocaine du Coran au Sénégal et de la circulation des *chorfa*\* au gré de leurs tournées au Sénégal. Les rubriques qui entourent les contributions au dossier permettront au lecteur de s'initier aux notions et concepts employés dans le dossier mais aussi de s'ouvrir à l'expérience de l'altérité à travers des entretiens, des paroles d'acteurs politiques et culturels et la présentation d'un ouvrage dédié au sujet et de retours d'éclairages de terrains.

Nous vous souhaitons une bonne lecture de ce numéro qui continue de creuser son sillon, fidèle à son adage : « L'Afrique dans le monde et le monde en Afrique ». ■

\* Pl. de cherif.

## Usages, hybridation, co-construction, transnationalisme religieux



**Amina Mesguid**

*Center for Global Studies,  
Université internationale de  
Rabat*



**Cheikh El Hadji  
Abdoulaye Niang**

*Institut fondamental d'Afrique  
noire, UCAD (Dakar)*

**Usages, hybridation, co-construction, transnationalisme religieux**, voilà quatre concepts clairement énoncés ou sous-entendus, qui sont mobilisés peu ou prou par les différents contributeurs de ce présent numéro.

### Usages

Les différents articles de ce dossier ont en commun le souci de mettre l'accent sur les motifs de l'usage, autrement dit sur la cohabitation au sein d'un même champ d'action, d'une multitude d'usages liés à un même objet, un même modèle culturel, une idée, une pratique, entre autres. Le portail du Centre national de ressources textuelles et lexicales propose plusieurs définitions à propos du terme « usage ». Au singulier, l'usage est considéré comme « une pratique, une manière d'agir ancienne et fréquente, ne comportant pas d'impératif moral, qui est habituellement et normalement observée par les membres d'une société déterminée, d'un groupe social donné ». Une autre définition envisage l'usage comme « le fait de se servir de quelque chose, d'appliquer un

procédé, une technique, ou le fait de faire agir un objet, une matière selon leur nature, leur fonction propre afin d'obtenir un effet qui permette de satisfaire un besoin ».

Dans les sciences sociales, le concept d'usage a été mobilisé différemment par plusieurs auteurs, sous des angles d'approche parfois ambigus. Cette ambiguïté n'a pas été un frein à l'émergence, au tournant des années 80, d'un nouveau champ de recherche appelé la « sociologie des usages » ou les « études d'usage », tirant profit de « l'expansion des TIC (technologies de l'information et de la communication), de celle du Minitel » (Jouët, 2000, p. 490). Cette sociologie des usages s'est nourrie, pour l'essentiel, des propositions théoriques (1) du philosophe Michel Foucault (Foucault, 1984) et du sociologue Michel de Certeau (de Certeau, 1980).

Du point de vue foucauldien, la notion d'usage définit « une position particulière que les sujets entendent faire valoir et à partir de laquelle ils articulent leur opinion et leurs revendications » (Potte-Bonneville, 2010, p. 28). D'une part, l'usage implique un certain type de subjectivité,

(1) Le concept d'usage doit également son succès à Pierre Bourdieu qui a proposé la notion « d'usages sociaux » comme sous-titre de la traduction française du livre du sociologue américain Erving Goffman, *Stigmates*.

notamment les usagers de drogues, de médicaments, de l'aide sociale, des transports ou encore des nouvelles technologies. D'autre part, l'usage caractérise un mode d'intervention dans le champ politique, particulièrement des réseaux sociaux, des médias ou du droit. Chez Foucault, la sphère « des usages » est celle des « conventions implicitement reçues et acceptées », et l'ordre « de l'usage » est compris comme « appropriation et mise en œuvre singulière d'une ressource donnée » (Potte-Bonneville, p. 23).

Quant à Michel de Certeau, il a analysé les procédures de contournement des usages prescrits telles des formes d'inventivité opérant dans les pratiques ordinaires. Il a, par exemple, traité de l'activité de lecture, du braconnage qui s'opère à travers des procédures d'appropriation du texte. Ces « manières de faire », ces gestes a priori insignifiants, sont des tactiques mises en œuvre par les usagers comme autant de formes de microrésistance à l'imposition de normes. Avec de Certeau, c'est « une problématique de la résistance culturelle et politique qui émerge » et qui place les usages « au cœur d'un espace d'imagination, d'invention et d'émancipation » (Proulx, 1994, p. 172).

Ces deux lectures ne sont tout de même pas inconciliables. D'ailleurs, même chez Foucault, l'usage prend parfois le sens d'une résistance vitale des corps à toute sorte d'embrigadement dans le cérémonial du pouvoir. Plus précisément, l'approche par les usages interroge moins ce que les objets, les systèmes d'idées, les normes et les valeurs font aux individus que ce que les individus font de ceux-ci. La notion d'usage met en évidence la capacité du sujet à s'approprier un objet, une idée, une valeur. L'usager ne fait pas que recevoir, reproduire de manière passive. Il use d'une démarche de « réception active ». Sous ce rapport, les usages « mettent au jour le rôle actif de l'usager dans le modelage » (Jouët, 2000, p. 493) des emplois quotidiens des objets (2). En dépit de son intérêt, cette problématique de l'autonomie relativement à la position de l'acteur face à l'objet ne suffit pas pour saisir tous les contours de l'usage. L'usage n'est pas uniquement une affaire de liberté et de créativité individuelles, il émerge aussi au gré des médiations sociales et

---

(2) Dans cette perspective, la réception est appréhendée comme une « activité complexe, mobilisant des ressources culturelles et conduisant à une construction subjective du sens ».

des logiques situationnelles. À la fin des années 80, les courants théoriques de l'ethnométhodologie, de la socio-pragmatique et de la sociolinguistique viennent enrichir la boîte à outils de la sociologie des usages, avec notamment la notion d'usage « en situation » (Fornel, 1989). Les enjeux de circonstances et les situations sociales influent particulièrement sur les modes de définition de notre rapport à nous-mêmes et au monde extérieur, et donc sur les usages.

La socio-anthropologie des usages dont procèdent les différentes contributions de ce dossier pose la question de savoir comment les contextes géographiques, culturels, sociaux, politiques et économiques concourent à la redéfinition des pratiques et des procédés courants. Ainsi les usages sont-ils envisagés comme des processus multiples et multidirectionnels. L'usage est au confluent de l'individuel et du collectif. Autant l'individu peut s'emparer, à sa façon, d'un objet, d'une norme, d'un savoir, en faire un usage spécifique, autant l'objet, la norme ou le savoir en question peuvent travailler à façonner un type de sujet social. Quoiqu'il en soit, l'usage possède des vertus socialisantes, car ceux qui usent « de la même façon », ou ceux qui usent d'une institution, d'une pratique, d'un objet peuvent toujours se retrouver au sein d'une communauté d'usagers en vue de défendre leur intérêt, d'agir ensemble ou de se projeter vers un ailleurs.

---

### Co-construction

---

En France, la sociologie des techniques a largement contribué au succès du concept de co-construction dans le champ des sciences sociales. L'usage de la notion de co-construction est devenu inflationniste à partir des années 2000, avec notamment de nombreuses publications sur le thème de la participation des usagers. Michel Foudriat (Foudriat, 2016) énonce que même si l'usage et la référence de la notion de co-construction apparaissent à différents moments dans des champs bien distincts relativement à des objets différenciés, il est tout à fait possible de retrouver des homologues d'ordre conceptuel, épistémologique et méthodologique entre les différents usages auxquels ce concept a donné lieu.

Co-construire signifie, en effet, construire ensemble, concevoir ensemble. Pouvant prendre soit la forme d'une action, soit d'un processus social et culturel ou d'un résultat, la co-construction repose sur la coopération entre individus ou groupes d'individus qui, par synergie, visent directement ou indirectement un certain résultat. La notion de co-construction « met en valeur l'implication d'une pluralité d'acteurs dans l'élaboration et la mise en œuvre d'un projet ou d'une action, d'une production politique, d'une catégorie, d'un dispositif technique ou de connaissance » (Akrich, 2013).

Michel Foudriat souligne la dimension intentionnelle et formelle de la co-construction en énonçant que « la co-construction se définit comme un processus volontaire et formalisé sur lequel deux ou plusieurs individus (ou acteurs) parviennent à s'accorder sur une définition de la réalité (une représentation, une décision, un projet, un diagnostic) ou une façon de faire (une solution à un problème). La visée, l'intention du processus de type co-constructiviste, est de définir, d'élaborer, de construire un diagnostic, une analyse, un projet, un changement, une politique, une méthode, etc. L'accord traduit un compromis sur lequel ces acteurs s'entendent et se reconnaissent (M. Foudriat, 2016, p. 23). » En somme, l'idée de co-construction parie sur la capacité des acteurs non pas uniquement à interagir mais à conjuguer leurs ressources, leurs disponibilités en vue d'optimiser une action collective. Toute co-construction cache une différenciation préalable. La diversité même des acteurs et des profils rend pertinent et opportun toute démarche co-constructiviste.

Le concept de co-construction comporte de nombreuses vertus compréhensives et interprétatives. Avec ce concept, on privilégie la perspective de la réciprocité qui régit les conduites sociales et culturelles. Ce concept, dans le droit fil du paradigme de l'interdépendance de Norbert Élias (Élias, 1998), reprend le principal acquis théorique du constructivisme social (Berger et Luckmann, 2018), courant postulant que les structures sociales et culturelles se composent et se réinventent à partir des interactions sociales et culturelles. Par ailleurs, le concept de co-construction nous permet de renouer le fil du dialogue avec Jürgen Habermas et son éthique de la discussion et de la construction des espaces de délibération. Enfin, avec ce concept de co-construction, on trouve plus facilement

une articulation entre l'idée de reconnaissance d'Axelle Honneth (Honneth, 2002) et celle de résonance de Hartmut Rosa (Rosa, 2018).

## Hybridation

En biologie, l'hybridation est « le produit d'un croisement entre deux unités parentales de la même espèce (hybrides intraspécifiques) ou entre espèces différentes (hybrides interspécifiques) » (Luc Gwiazdzinski, 2016, p.145). Cette dernière hybridation est une fécondation qui ne suit pas les lois naturelles mais qui croise des espèces afin d'exploiter certaines de leurs caractéristiques afin de créer de nouveaux spécimens (Annie Munos, Benoît Meyronin, 2014). En sciences sociales, l'hybridation désigne un fait incontournable résultant d'une circulation importante d'humains, d'idées et de produits de natures diverses. Ainsi, Nestor Garcia Canclini (Canclini, 2010) la définit comme un « processus socioculturel dans lequel des structures ou des pratiques discrètes, qui existaient de façon séparée, se combinent pour engendrer de nouvelles structures, de nouveaux objets et de nouvelles pratiques » et ajoute la notion de discrétion, la combinaison, voire le détournement. »

Le concept d'hybridation a été aussi promu par des penseurs comme Bruno Latour, dans une perspective de déconstruction des oppositions telles que nature/culture, naturel/artificiel, intérieur/extérieur, ici/ailleurs, statique/mobile, spécialiste/profane, entre autres. L'intérêt de ce concept est qu'il permet de saisir la réalité sociale et culturelle dans sa multiplicité et dans sa complexité. La figure qui permet de mieux l'appréhender est sans doute celle de rhizome proposée par Gilles Deleuze et Felix Guattari (Deleuze, Guattari, 1980). Ces deux auteurs nous ont ouvert à une pensée du multiple, du fragment et de la transformation avec le « devenir » comme un passage, une transition, un agencement qui change de nature en fonction des nouvelles connexions créées. Aussi, l'hybridation est un processus qui améliore, aussi bien du point de vue quantitatif que qualitatif, les pratiques socioculturelles et les dispositifs imaginaires, dans la mesure où il a pour principe la combinaison, la mixité. L'hybridité est l'espace de l'interaction de modes de vie et de pratiques issues d'horizons différents. L'hybridation s'applique aussi bien aux

faits de culture qu'aux structures de l'organisation sociale. Dans les différents domaines (social, culturel, économique, technologique, linguistique, artistique, etc.), les formes hybrides se jouent des frontières génériques pour déboucher sur des formes d'expression « rétives à toute univocité et à toute totalisation », car s'inscrivant dans l'ouvert, la « mouvance » et la complexité. L'hybridation concerne aussi bien les lieux, les temporalités, les pratiques et les représentations que les statuts et les normes. En effet, il y a une idée de réagencement, de recomposition, d'hétérogénéité et de valeur ajoutée derrière tout processus d'hybridation. C'est un phénomène de « brouillage des temps, brouillage des activités, des statuts, des espaces de vie, des échelles qui favorise des tendances aux alliances multi-acteurs et multiscalaires » (Gwiazdzinski, 2016, p. 315). C'est ainsi que l'hybridation décuple le potentiel de créativité des individus et élargit les horizons de sens. Elle est révolutionnaire et transgressive en ce sens qu'elle défie les énergies de la stabilité, les réflexes de la continuité et d'attachement à la pureté originelle. Dans la pratique, les acteurs de l'hybridation surfent moins sur un imaginaire nostalgique et sont moins animés d'un souci de l'appartenance. Ils sont dans la fluidité et la flexibilité émancipatrices.

### Transnationalisme religieux

L'approche transnationale est le fruit d'un basculement paradigmatique opéré depuis plusieurs années en sciences sociales des migrations. D'une approche en termes de migrations internationales, on est passé à une approche en termes de migrations transnationales. Alejandro Portes énonce à juste titre que le transnationalisme n'est pas un phénomène nouveau, mais bien une nouvelle perspective (Portes, 2003, p. 874). Suivant Linda Basch, Nina Glick-Schiller et Cristina Szanton-Blanc (Basch, Glick-Schiller et Szanton-Blanc, 1994), la transnationalisation est le processus par lequel les immigrés forment et maintiennent des relations sociales multiples et imbriquées, qui relient leurs sociétés d'origine et d'accueil. Le transnationalisme fait du pays d'origine un pôle d'identité, du pays de résidence une source de droits, du nouvel espace transnational un espace d'action politique associant ces deux

pays et parfois d'autres encore (Kastoryano, 2000, p. 358). Ulf Hannerz renseigne que le terme « transnational » est d'une certaine façon plus humble et constitue souvent une définition plus adaptée pour des phénomènes qui peuvent être très variables en échelle et en répartition lorsqu'ils partagent la caractéristique de ne pas être confinés à l'État-nation. Le transnational, indique Hannerz, peut-être incarné aussi bien par des acteurs individuels ou des groupes que par des mouvements ou des entreprises (Hannerz, 1996, p. 6). Dans un sens plus large, le phénomène transnational renvoie à la mobilité des personnes concernées, au fait qu'elles se déplacent entre deux ou plusieurs États au point de déboucher sur leur déterritorialisation.

De fait, le transnationalisme religieux renvoie à une circulation ou bien à une diffusion au-delà des frontières d'une seule nation, d'une doctrine, d'une foi, d'une pratique religieuse. Cette diffusion à l'échelle transnationale occasionne des échanges, des contacts nourris, une solidarité entre des individus établis dans des territoires différents. En effet, le transnationalisme n'est pas nécessairement lié aux déplacements, le mouvement n'est pas un préalable à toute action transnationale. Les individus peuvent ne pas se déplacer physiquement, mais vivre leur vie dans un contexte « transnational », en s'imaginant comme membres d'un groupe qui se constitue à travers l'espace et le temps. Le concept de transnationalisme a été appliqué à différentes sortes de phénomènes religieux. On le retrouve dans l'étude des mouvances religieuses chrétiennes pentecôtistes et évangélistes, dans l'étude des religions et cultes religieux d'origine africaine notamment afro-américains, dans l'étude des mouvements islamiques, avec notamment des travaux intéressants sur les confréries soufies.

L'application du concept de transnationalisme au domaine de la religion a permis d'enrichir le vocabulaire des sciences sociales des religions avec l'entrée en scène de notions telles que celle de **réseau religieux transnational**, de **champ religieux transnational et de communauté transnationale** (Bava, Capone, 2010). La notion de **champ religieux transnational** a permis d'envisager l'analyse de « la réorganisation, de la transformation et de l'échange inégal des pratiques, des idées et des ressources, au sein d'une mouvance religieuse » (Capone, 2010, p. 242). L'analyse en termes de champ garde une certaine pertinence, car elle permet d'approcher

l'espace religieux comme une arène, autrement dit un espace de confrontation et de coopération, de divergence et de convergence d'intérêt à la fois. Cette lecture rend plus lisible l'effet des préoccupations politiques ou économiques sur le rapport au religieux, sur ses usages et sur les types d'interprétation que les acteurs sont amenés à faire des dispositifs rituels ou théologiques. Par ailleurs, la notion de **communauté religieuse transnationale** renvoie à des individus ou de groupes établis au sein des différentes sociétés nationales et qui agissent à partir des références et des intérêts religieux communs, en tirant parti de la configuration transnationale pour renforcer leur solidarité, faire valoir leur foi et optimiser la circulation de leurs idées et de leurs pratiques religieuses. ■

## Bibliographie

- Basch L.G., Glick S.N., Blanc-Szanton C. (1994), *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-Colonial Predicaments, and De-Territorialized Nation-States*. Langhorne, PA: Gordon and Breach, 344 p.
- Bava S., Capone S. (2010), « Religions transnationales et migrations: regards croisés sur un champ en mouvement », in S. Bava (éd.), S. Capone (éd.), *Migrations et transformations des paysages religieux*, *Autrepart*, n° 56, p. 3-16.
- Berger P., Luckmann T. (2018), *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 342 p.
- Canclini N.G. (2010), *Cultures hybrides*, Laval, PUL, 405 p.
- Capone S. (2010), « Religions "en migration": de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, n° 56, 4, p. 235-259.
- De Certeau M. (1980), *L'Invention du quotidien*, tome 1, *Arts de faire*, Paris, UGE, coll. 10/18; réédité en 1990 par Luce Giard, Paris, Gallimard, 352 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1980), *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 645 p.
- Denis J. (2009), *Une autre sociologie des usages? Pistes et postures pour l'étude des chaînes sociotechniques*, Paris, Fondation Maison des sciences de l'homme, (halshs-00641283) .
- Elias N. (1998), *La Société des individus*, Paris, Pocket, 1998, 301 p.
- Fornel (de) M. (1989), « Une situation interactionnelle négligée: la messagerie télématique », *Réseaux*, n° 38, p. 31-48.
- Foucault M. (1984), *Histoire de la sexualité, II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 296 p.
- Foudriat M. (2016), *La Co-construction: une alternative managériale*, Presses de l'EHESP, p. 12.
- Gwiazdzinski L. (2016), « De l'hybridation territoriale à la créolisation des mondes », in Gwiazdzinski Luc (dir.), *L'Hybridation des mondes: les territoires et les organisations à l'épreuve de l'hybridation*, Paris, Elya Editions, p. 145-160.
- Hannerz U. (1996), *Transnational Connections: Culture, people, places*, Routledge, 216 p.
- Honneth A. (2013), *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 350 p.
- Jouët J. (2000), « Retour critique sur la sociologie des usages », *Réseaux*, n° 100, p. 487-521.
- Kastoryano R. (2000), *La France, l'Allemagne et leurs immigrés: négocier l'identité*, Paris, Armand Colin, 223 p.
- Munos A., Meyronin B. (2014/3), « Quand l'hybridation fertilise l'innovation », *L'Expansion Management Review*, , n° 154, p. 37-42. DOI: 10.3917/emr.154.0037. URL: <https://www.cairn.info/revue-l-expansion-management-review-2014-3-page-37.htm>
- Potte-Bonneville M. (2014), « Michel Foucault, de l'usage à l'utilisateur », in Hervé Ouche (dir.), *Usages de Foucault*, Paris, PUF, 418 p., p. 13-30.
- Proulx S. (1994), « Une lecture de l'œuvre de Michel de Certeau: l'invention du quotidien, paradigme de l'activité des usagers », *Communication*, vol. 15, n° 2, p. 181-209.
- Rosa H. (2018), *Résonance: une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, 536 p.

# La co-production des savoirs entre le Maroc et le Sénégal : acteurs, supports et usages

## *Introduction : Maroc-Sénégal, une connexion à l'épreuve du temps*



**Cheikh El Hadji Abdoulaye Niang**

*Institut fondamental d'Afrique noire  
Université Cheikh Anta Diop (Dakar)*

La connexion entre le Maroc et le Sénégal plante ses racines dans « les relations plus profondes et plus lointaines entre l'Afrique noire et l'extrême Maghreb » (Pierre Simon, 2011, p. 44-69), relations riches d'événements politiques, militaires, économiques, religieux d'une parfaite complexité. Le devenir même de ces deux pays est indéniablement lié à ces contacts au long cours dont l'effet est réel sur les lieux, les normes culturelles et sociales des deux pays. La dimension religieuse est apparue comme un élément essentiel dans la structuration des identités collectives et dans le renforcement du sentiment de proximité entre les uns et les autres. Plus tard, après l'indépendance des deux pays, la coopération politique, économique et commerciale permettra aux deux pays de renouveler leur lien. Aujourd'hui, même si « l'Afrique de l'Ouest reste commercialement très axée sur l'Europe et qu'elle s'ancre de plus en plus dans un marché mondial qui ne cesse de s'étendre et dans une ouverture vers les pays du Golfe persique (Schmitz et Grégoire, p. 19), un pays comme le Sénégal ne reste pas moins attaché

aux liens historiques qui l'unissent au Maroc. Depuis les années 70, les initiatives culturelles, commerciales, financières et immobilières entre les deux pays ne font que se multiplier, prouvant ainsi une intention mutuelle de redonner vie à un lien pluriséculaire.

Bien que les sources historiques disponibles semblent indiquer que les premiers Marocains arrivèrent au Sénégal dès le XI<sup>e</sup> siècle, date de l'introduction de l'islam par les Almoravides, on ne dispose d'aucun renseignement sur ces premiers émigrants, sur les lieux et conditions de leur installation. Malgré cette lacune, il semble en tout cas évident que s'il y a eu des émigrants marocains au Sénégal durant la période allant du XI<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, leur nombre devait se limiter à quelques commerçants ou hommes de religion effectuant de courts séjours. Il faudra attendre la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle pour assister à un mouvement d'émigration d'importance, qui amena sur le sol sénégalais des dizaines de Marocains, dont bon nombre décidèrent de s'y installer définitivement (Abou El Farah, Akmir,

Beni Azza, 1997 ; Boahen A., 1971 ; d'Anfreville L., 1905).

Auteur d'un Voyage par terre entre le Maroc et le Sénégal (1), le célèbre interprète sénégalais Bou El Moghdad atteste avoir rencontré à Goulimine des Marocains qui se rendaient à Ségou où le conquérant tidiane El Hadji Omar avait fait appel à eux afin qu'ils apprennent aux indigènes les techniques du labour et du ferrage des chevaux. Cette affirmation resurgit dans un rapport mentionné par Laurence Marfaing (Marfaing, 1991) où on peut lire une lettre de 1861 écrite par la Société agricole coloniale « Maison Maurel et Prom », qui cherchait à augmenter la production agricole, estimant que les techniques agricoles mises en œuvre par les Marocains pouvaient être une panacée pour l'agriculture sénégalaise.

Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'époque des comptoirs, les Marocains s'étaient déjà installés au Sénégal, notamment à Saint-Louis. C'est ce que confirme Alain Sinou (Sinou, 1993) quand il énonce ceci : « La compagnie elle-même était composée en majorité d'Africains, recrutés dans les villes du Sénégal. (...) À ces hommes, en fait d'origines très diverses car ce sont souvent d'anciens esclaves qui ont émigré, s'ajoutent des Marocains et des Chinois, terrassiers et tailleurs de pierre (Sinou, 1993, p. 251). » Plusieurs éléments laissent entendre que cette présence marocaine était tout sauf marginale. Si les Marocains étaient une minorité à cette époque des comptoirs commerciaux français, ils devaient alors être une minorité bien visible, car en 1881, lorsque sévit l'épidémie de la fièvre, « certains Saint-Louisiens ont pensé que le miasme dévastateur venait de l'extérieur et qu'il était véhiculé par des étrangers, des Marocains par exemple (2) » (Sinou, 1993, p. 253).

Abou El Farah situe l'arrivée des Marocains au Sénégal en 1860. Première capitale du pays, Saint-Louis a été un des premiers lieux d'installation de la communauté marocaine au Sénégal (Camara, 1968 ; Abou El Farah ; Akmir et Beni Azza, 1997) ; ces auteurs expliquent que les premiers sont essentiellement venus de Fès, de Casablanca, de Meknès, de Marrakech, de Goulimine, de Rabat, de Sefrou, d'El Jadida, de Demnate, de Nador et

de Khourigba. À la veille de l'indépendance du Sénégal, la population marocaine s'est diversifiée avec l'arrivée d'industriels et de libraires. Ainsi, vers la fin des années 50, « la rue Mohamed V dans le plateau et l'avenue Blaise Diagne dans la médina deviendront l'expression vivante de la présence physique et commerciale des Marocains à Dakar » (Fall, 2003, p. 280). Et puis, « les flux des années 1990-2000 sont surtout marqués par l'arrivée d'étudiants, dans le cadre des accords de coopération, à la faculté de médecine, de pharmacie et d'odontostomatologie de Dakar : une soixantaine pour l'année universitaire 2002-2003 » (T. Bruzzone, P.D. Fall, M. Tall, G. Gueye, M.Y. Sarr, A. Thiam, 2016).

Par ailleurs, les habits traditionnels marocains (la djellaba, le caftan, le haïk (3) et les babouches) qui étaient certes introduits en Afrique de l'Ouest depuis plusieurs siècles, arrivèrent massivement durant les années 1880 à la faveur du « développement du secteur de la confection d'habits à Fès, grâce également à la création de lignes maritimes permettant le transport de marchandises et surtout grâce aux commerçants marocains installés au Sénégal, qui pouvaient servir d'interlocuteurs directs et de garants de l'authenticité de ces produits » (Abou El Farah, Akmir et Benni Azza, 1997, p. 33). « Ainsi, la conquête du Sénégal par l'habit marocain fut particulièrement favorisée par la perspicacité de ces commerçants marocains qui comprirent très tôt que leurs produits auraient plus de chances d'être écoulés s'ils s'adaptaient aux goûts de la population. En conséquence, les djellabas furent taillées dans des tissus aux couleurs chatoyantes prisées par les Sénégalais, et les babouches prirent une nouvelle caractéristique rendue nécessaire par les exigences locales (Abou El Farah, Akmir et Beni Azza, 1997, p. 34). » En même temps, les commerçants marocains furent un vecteur de l'introduction des tissus européens (cotonnades, soie, draps, couvertures, broderie, brocards, etc.), autant de tissus qui transitaient par la ville de Fès avant d'arriver dans les villes subsahariennes. Ces commerçants avaient aussi tissé des liens avec les maisons commerciales françaises sur qui ils pouvaient s'appuyer pour approvisionner les marchés sénégalais en produits européens. Cette stratégie permettait aux commerçants marocains de bénéficier de l'important réseau de maisons commerciales telles que la Maison bordelaise

(1) Bou El Moghdad, 1861, « Voyage par terre entre le Maroc et le Sénégal », in *Revue maritime et coloniale*, p. 477-494.

(2) Cette thèse, on le sait, a été fortement infirmée par les médecins.

(3) Un élément d'habillement très prisé chez les dignitaires religieux sénégalais.

Maurel et Prom ou la Société française d'Afrique de l'Ouest.

Les ouvrages religieux, les épices, l'encens, le thé, les tapis ont également été et continuent d'être parmi les objets qui ont contribué au processus de rapprochement entre Marocains et Sénégalais. Le tapis a très tôt constitué un élément important de ce l'on peut appeler une « communauté de goût » maroco-sénégalaise. Bien avant l'arrivée des tapis d'Orient, les tapis marocains ont probablement été commercialisés au Sénégal. Les tapis de Rabat (4), en particulier le tapis Médiouna du XIX<sup>e</sup> siècle, et même les tapis de tribus dits tapis berbères sont entrés au Sénégal depuis fort longtemps (5).

D'autre part, il ne faudrait pas perdre de vue que ce lien doit aussi son essor à d'autres facteurs exogènes tels que les infrastructures (les réseaux ferroviaires, les lignes de navigation maritime(6), les maisons de commerce françaises, les établissements bancaires), autant d'éléments historiques et matériels qui, directement ou indirectement, ont travaillé à transformer la structure des relations entre le Maroc et le Sénégal. Le binôme portuaire Dakar-Casablanca illustre parfaitement les péripéties d'un réseau portuaire coproduit par la puissance coloniale et les sujets colonisés. Par leur coexistence et leur complémentarité, ces deux ports ont aligné le Maroc et le Sénégal dans une même communauté historique, celle de l'économie globalisée (Hidalgo et Maziane, 2014). Ici, c'est l'entrée en scène d'une économie coloniale qui favorise l'émergence de deux ports stratégiques dont la connexion participe d'une nouvelle économie navale et maritime. Ces deux ports ont joué un rôle important dans « la production et l'exportation massive de matières premières (*commodities*) telles que l'huile de palme,

les arachides, les phosphates, la gomme, le caoutchouc, etc ; des produits coloniaux bon marché qui seront alors transformés en monnaie d'échange avec des importations de produits manufacturés et industriels (...)» (Hidalgo et Maziane, 2014, p. 68). Par la suite, l'émergence de marchés et donc de flux d'objets qui impliquent les deux pays a pu favoriser de nouveaux types de savoir et de savoir-faire qui se sont densifiés avec le temps.

Au demeurant, la recherche académique s'est assez tôt intéressée aux relations sénégal-marocaines, que ce soit pour étudier les racines historiques de ces relations ou bien pour en comprendre les enjeux actuels. Cependant, c'est au tournant des années 90 que la littérature sur les productions sociales, économiques, politiques et culturelles qui unissent les deux pays s'est abondamment enrichie à travers des recherches qui ont couvert des aspects tels que les échanges religieux, la diplomatie, la migration, les liens commerciaux, l'éducation, entre autres. Ainsi, dans une perspective historique, Oumar Kane (Kane, 1995) a jeté une lumière sur les liens entre les deux pays pour la période qui va du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. À la même période, d'autres chercheurs ont étudié les expériences migratoires entre les deux pays. On a, à cet effet, montré que le Maroc s'est retrouvé au cœur « des nouvelles modalités migratoires subsahariennes », en devenant un pays où se jouent, notamment pour les migrants sénégalais, de nouvelles « sociabilités, des nouveaux enjeux pratiques et de nouveaux comportements sociaux spécifiques » (Escoffier, 2003, p. 16). Sur cette question précise des migrations sénégal-marocaines, le souci d'inscrire l'analyse dans le temps a été une préoccupation chez les chercheurs. Pape Demba Fall (Fall, 2003) et Yahia Abou El Farah (Abou El Farah, Akmir et Beni Azza, 1997 ; Abou El Farah, 2003) ont étudié l'impact de la « migration de résidence » des ressortissants marocains au Sénégal, de même que celui des ressortissants sénégalais au Maroc. L'un comme l'autre essaient de mettre en perspective l'effet de la migration de résidence sur les environnements des deux pays, mais surtout sur les évolutions pratiques, sur les transformations sociales, économiques et culturelles d'une manière générale. Pape Demba Fall (Fall, 2003) identifie trois catégories d'acteurs : « les migrants en transit, tant les pèlerins vers les lieux saints de l'islam que les commerçants avec en leur sein une forte présence féminine, les candidats à l'exode

(4) Sur les tapis marocains, lire l'intéressant numéro de la collection ABC, *Maroc, inventaire de l'art africain : meubles, zellidjs, tapis*, Paris, 1974.

(5) Les photos et images anciennes datant du XIX<sup>e</sup> siècle en attestent largement. On peut aussi les retrouver dans les maisons d'anciens dignitaires religieux du pays.

(6) L'exemple le plus édifiant est la ligne Ancerville qui a pendant plusieurs décennies transporté des voyageurs entre la Méditerranée, le Maroc et le Sénégal. C'est cette ligne qui transporta, en 1964, le Roi Hassan II du Maroc, lors de son voyage à Dakar dans le cadre de l'inauguration de la Grande Mosquée de Dakar. Sur cette ligne et surtout sur l'ouverture qu'elle offrait sur les villes qu'elle traversait, le lecteur pourra lire le livre *Maroc, Canaries, Sénégal par la Méditerranée*, Marseille, édité en 1950 par la compagnie de navigation Paquet.

vers l'Europe, enfin les étudiants et stagiaires». Quoique ces trois catégories ne s'excluent pas l'une l'autre, elles ne développent pas moins des logiques circulatoires propres, relativement aux itinéraires d'entrée, aux localités d'implantation, à la durée de séjour, aux modalités d'insertion, entre autres» (Fall, 2003, p. 280).

Depuis le début des années 2000, il s'est produit un regain d'intérêt pour les liens entre le Maroc et le Sénégal. Ce nouvel intérêt est le fait de recherches couvrant une diversité de disciplines telles que les études sur les relations internationales (Sambe, 2010 ; Sambe, 2011 ; Hamdaoui et Sambe, 2019 ; Abourabi, 2020), l'histoire et la sociologie des migrations (Alioua, 2011, 2013 ; Mourji, Ferrié, Radi, Alioua, 2016) ; la socio-anthropologie des mobilités religieuses (Bava, Al Asri, Hamdaoui, 2021), l'anthropologie des religions (Seck, 2014 ; Seck, 2015 ; Seck et Lanza, 2014 ; Lanza, 2012 ; Berriane, 2014 ; Timera, 2011), entre autres. L'apport majeur des nouvelles recherches socio-anthropologiques réside dans la place qu'elles accordent aux enjeux d'hybridation et à la multiplicité des usages des liens historiques qui relie le Sénégal et le Maroc (7). Dans l'ensemble, ces nouvelles recherches anthropologiques et historiques ont voulu repérer les renouvellements au niveau des discours et dans le répertoire des pratiques. En dépit de leur originalité, ces recherches anthropologiques et historiques laissent en suspens nombre de phénomènes qui, pourtant, témoignent largement d'une vitalité à propos des relations entre les peuples marocain et sénégalais. Les « réagencements populaires » du lien sénégal-marocain dépassent de loin l'univers des « babouches », celui des arts de la table et des « techniques d'hospitalité » telles que le « thé à la marocaine », dans lequel beaucoup veulent les confiner. Les nouvelles « topographies(8) » qui émergent de la rencontre entre les deux peuples relèvent d'un réagencement mémoriel et d'une multitude d'usages desquels la conscience d'un lien se redéploie sans cesse pour donner lieu à des formes insoupçonnées.

(7) Nous pensons notamment à Seck et Lanza, 2014 ; Seck, 2015 ; Hamdaoui et Sambe, 2019 ; Timera, 2011.

(8) Entendue dans le sens de Maurice Halbwachs, la notion de topographie suggère l'idée d'élaboration de la mémoire collective à travers les évolutions des localisations des lieux. Voir Halbwachs (2008), *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte : une étude de mémoire collective*, Paris, PUF.

## Réagencement mémoriel et multiplicité des usages

Il est vrai que par leur proximité géographique, les sociétés sénégalaise et marocaine partagent des traditions sociales et culturelles entretenues par plusieurs siècles de contacts, d'échanges et d'interactions. Le partage d'une foi islamique commune, l'adoption du rite malékite et du dogme ash'arite, l'adhésion à un islam soufi dont la tariqa Tidjaniyya est une émanation, sont des éléments qui sont venus se greffer sur un fond plus ancien. Le tableau des liens sénégal-marocains est aujourd'hui s'enrichi d'autant d'éléments significatifs d'un commun « branchement » sur ces espaces civilisationnels dont nous venons de faire mention. Les deux pays partagent aujourd'hui un répertoire commun d'idées, de discours, de valeurs, de symboles, de procédés matériels et d'astuces quotidiens, en dehors de toute injonction absolue et systématique.

Toutefois, derrière l'idée de deux pays liés par une fraternité indéfectible, il y a aussi une part de mise en mémoire d'éléments et de marqueurs aussi structurants. La sélection mémorielle, on le sait, fait abstraction d'éléments et de séquences du passé, pour n'en garder en mémoire que certains, conformément à des intentionnalités présentes. C'est que le lien historique maroco-sénégalais fait l'objet de réinterprétations et de retraductions à partir des nouveaux enjeux. L'élaboration de « topographies » positivantes misant sur les ressorts de la fraternité et de la convergence participe d'un réaménagement qui fait l'économie de la réalité douloureuse de l'esclavage, du racisme et des violences de diverses natures. En définitive, avec la notion de « pays-frère » aujourd'hui admise dans le langage courant, c'est le triomphe de l'imaginaire de la fraternité qui est assuré et assumé d'un côté comme de l'autre.

En dehors de toute velléité assimilationniste, l'axe relationnel sénégal-marocain a pu générer une multitude d'usages : usage politico-diplomatique, usage économique-financier. Dans chaque cas de figure, on retrouve un même fond de perceptions, de réappropriation. Il en résulte une multitude d'usages entretenus par une variété d'acteurs (diplomates, officiels des États, dignitaires religieux, intellectuels, commerçants,

entrepreneurs, banquiers, courtiers, activistes, artistes, sportifs, étudiants, travailleurs migrants, entre autres).

Aujourd'hui, les « conventions commerciales de type préférentiel (9) » qui existent entre les deux pays sont le fruit de ces topographies positivantes qui étaient déjà à l'œuvre à la veille même de l'indépendance et qui ont assuré aux deux pays des relations culturelles, politiques et économiques d'une réelle épaisseur. Ce sont les mêmes schémas de la fraternité qui ont travaillé à faire du Sénégal l'un des premiers partenaires commerciaux africains du Maroc. À lui seul il représente 12 % des exportations marocaines en Afrique subsaharienne (10). Ressource pour les acteurs issus des deux pays, les liens historiques maroco-sénégalais aménagent une multitude d'espaces d'interlocution et de savoirs, de codes, de normes et de projets. Repérer quelques modalités de ces savoirs et les rapporter à des logiques de coproduction, telle est l'ambition de ce numéro.

## Foyers de savoirs maroco-sénégalais et logiques de coproduction

Les expériences sociales, économiques et culturelles dont nous faisons état dans ce numéro peuvent être analysées à partir du prisme des foyers de savoirs et de coproduction. Les différents contributeurs sont unanimes sur la vigueur des flux de savoirs et de savoir-faire qui mettent aux corps à corps des Sénégalais et des Marocains. Bien avant même l'avènement des réseaux de la Tidjaniyya, il existait entre le Maroc et le Sénégal une circulation de savoirs et de savoir-faire aussi divers que variés (savoirs religieux, littérature, arts et artisanat, savoirs marchands, connaissances phytothérapeutiques, etc.). Le fil conducteur de ce numéro c'est qu'il existe des foyers localisés de savoirs bien plus discrets et bien plus hybrides qu'on ne le pense. De tels foyers sont entretenus par des acteurs

(9) R. Berahab, *Structure des échanges entre le Maroc et l'Afrique: une analyse de la spécialisation du commerce*. <https://www.policycenter.ma/sites/default/files/OCPPC-RP1607v2.pdf>

(10) Ambassade du Maroc au Sénégal, « Fiche sur les relations bilatérales », août 2017.

qui ne cherchent pas nécessairement à faire reconnaître leurs compétences mais qui se contentent de prendre en charge des besoins et des préoccupations autour d'objets, d'idées et de dispositifs sociaux ou culturels.

S'il s'agissait uniquement de limiter ces foyers de savoirs aux savoirs lettrés, autrement dit aux espaces de production, de circulation d'idées et de discours venant des élites intellectuelles, nous nous contenterions tout simplement de la notion de « communautés épistémiques (11) ». Mais les foyers de savoirs et de savoir-faire auxquels nous faisons allusion dépassent le périmètre que circonscrit la notion de communauté épistémique. Il s'agit de savoirs qui émergent dans les interstices, à mi-chemin entre les savoirs lettrés et les savoirs ordinaires, au confluent des savoirs formels et des savoirs informels. Par leur perméabilité, ces univers de savoirs peuvent se tisser aussi bien à l'intérieur des circuits formels qu'en marge de ces espaces formels. Il peut également arriver qu'ils se confondent avec des espaces plus institutionnalisés par effet de capture. En réalité, ces univers de savoirs ont une dimension « micropolitique (12) » (Deleuze et Guattari, 1980) et même « infra-politique (13) »

(11) Peter Haas définit la communauté épistémique comme « un réseau de professionnels possédant une expertise et une compétence reconnues dans un domaine particulier et revendiquant un savoir politiquement pertinent dans ce domaine ». Peter Haas, « Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination », *International Organization*, vol. 46, n° 1, hiver 1992, p. 3.

(12) La dimension « micropolitique » concerne plutôt « **les structures de pouvoir à petite échelle, disséminées, ainsi que les mécanismes de contrôle inhérents aux activités sociales et à la vie quotidienne** (...) la macropolitique apparaît donc comme un exercice du pouvoir rationalisé et comme un aménagement de systèmes, alors que la micropolitique intègre différentes formes de pouvoir épistémique et de **pouvoir culturel spontané** » (Junqing Yi, 2008, « À propos de la philosophie micropolitique », *Diogenes*, n° 221/1, p. 58-72, p. 59). Le **niveau micropolitique est là où se manifeste justement une certaine plasticité dans l'articulation du désir et de l'institution**. Voir à ce sujet Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, 2. *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980; voir également Philippe Mengue, « Micropolitique », in *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze* (sous la dir. de Robert Sasso); Arnaud Villani (dir.), *Les Cahiers de Noesis*, n° 3, printemps 2003.

(13) Pour James C. Scott, la dimension infrapolitique recouvre « l'ensemble des **pratiques qui ne sont pas partagées ouvertement sur la scène publique**, car elles seraient symboliquement ou légalement réprimées, mais qui s'y insinuent discrètement sans pouvoir être totalement identifiées ». Voir Scott, 2009, *La Domination et les arts de la résistance: fragments d'un discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.

(Scott, 2009). C'est d'ailleurs pour cela que leurs initiateurs peuvent plus facilement s'émanciper des tutelles officielles.

À l'image des mondes de l'art d'Howard Becker (Becker, 2010), ces foyers de savoirs sont situés dans le champ global d'une coopération entre divers acteurs agissant sur la base de conventions pratiques qui s'incarnent dans des connaissances localisées, des techniques, des habitudes et des catégories de perception. Lire des interactions sénégal-marocaines que l'on observe par le bas impose deux choses. D'une part, concevoir l'activité de production comme une chaîne à propos de laquelle on s'interdit d'établir une hiérarchie entre les différents maillons et les différentes étapes. D'autre part, reconnaître que la valeur des objets et des dispositifs sur lesquels portent ces savoirs est tributaire de l'action conjuguée de tous les acteurs qui se sont impliqués dans le processus, y compris ceux que la division du travail a confinés dans les tâches de négociation, de commercialisation ou de vulgarisation.

Témoins d'une logique de coproduction, les foyers de savoirs maroco-sénégalais garantissent le succès des produits d'arts ou d'artisanat tels que le selham, la djellaba, le keswa, le jabador<sup>(14)</sup>, des pièces d'habillement dont la portée sur les technologies de soi, notamment chez les élites sénégalaises (religieuses comme coutumières), n'est plus à démontrer. À travers les savoirs coproduits, c'est le patrimoine commun aux deux pays qui s'amplifie. Derrière les marchés, il y a des intelligences d'acteurs qui par leur choix, leur flair, structurent les circuits d'échange et donc influencent les logiques de production. Ce qui est coproduit c'est à la fois les idées, les objets, les canaux, les modes d'expression, le tissu des besoins. Les coproduits auxquels nous faisons référence ont aussi ceci de singulier qu'ils s'inscrivent dans la commutativité d'abord en ce qu'ils prennent racine en des points différents (lieux, temps, contextes, circonstances, etc.). Ils ont une histoire, évoluent, grandissent, se

développent, perdent parfois de leur vitalité, se raniment. Ils peuvent être remplacés, enrichis, greffés à de nouveaux éléments pour donner lieu à de nouveaux agencements ou débouchés sur des formes hybrides, voire imprécises. Ils peuvent être logés dans les marges comme dans les centres, investir provisoirement ou s'installer pendant longtemps, se fixer, muer, muter, progresser, envelopper, capturer ou se faire capturer et subir un sort que lui imposent les maîtres du moment. Une réunion d'impressions différentes du point de vue de leur origine, mais qui finissent par s'accorder, composer, s'inspirer mutuellement et susciter des initiatives nouvelles.

Les différentes contributions de ce numéro ont voulu repérer des savoirs coproduits au sein de domaines aussi diversifiés que peuvent l'être les arts décoratifs traditionnels, la poésie soufie, les usages du livre, les pratiques circulatoires, les représentations de la mort, entre autres. Ainsi, à partir d'une enquête menée dans différentes villes du Sénégal, plus particulièrement auprès des vendeurs de livres religieux, Anouk Cohen montre, en partant du mushaf mohammadi, comment toute une matérialité ré-appropriée émerge dans l'espace des deux pays que sont le Maroc et le Sénégal; et comment cette matérialité relative à une *esthétique coranique* revivifie un sentiment d'appartenance religieuse et identitaire. Toujours dans le registre du livre, Ousmane Diaw, chercheur et éditeur, au plus près de l'histoire de l'édition au sein du continent, retrace le parcours de manuscrits sénégalais en interrogeant l'enjeu de leur édition au Maghreb dans un contexte (1876-2022) où une véritable politique du livre arabo-musulman semble faire défaut au Sénégal. Justement, Diaw pointe des stratégies mises en œuvre par les lettrés musulmans pour assurer l'édition de leurs livres dans un espace perçu comme un «chez-soi prolongé», le dar al islam afro-maghrébin et quelquefois au Machreq.

S'intéressant à la poésie du grand savant et guide religieux sénégalais Elhadji Malick Sy, Seydi Diamil Niane montre à partir d'un de ses poèmes sur Fès comment les représentations sénégalaises autour d'une cité religieuse marocaine structurent la poésie, la rythmant, lui imposant des procédés stylistiques qui témoignent d'une savante articulation entre la classique poésie mystique musulmane et les catégories du soufisme. Justement, ce répertoire technico-spirituel auquel recourt Elhadji Malick

(14) Appelée *sabador* au Sénégal, cette pièce vestimentaire pose la même question qu'Alain Jacob (Jacob, 1984) a soulevée à propos de *zellige* et *azulejos* et qui nous conduirait à nous focaliser sur qui des Sénégalais ou des Marocains a procédé à une déformation technoclectale? Poser cette question de la déformation c'est nécessairement mettre l'accent sur l'origine, le point de départ. Or, notre souci principal est de contourner cet angle, pour miser sur les coproductions et la latéralité et non plus sur la verticalité.

Sy est commun aux lettrés marocains et à leurs homologues sénégalais qui, tous, l'ont enrichi par leurs respectives contributions poétiques. Cheikh E.A. Niang montre comment durant les années 2000 les arts décoratifs traditionnels marocains sont venus insuffler un nouvel élan aux habitudes décoratives et reconforter la grammaire esthétique d'une cité religieuse sénégalaise, en l'occurrence Médina Baye Niassé. L'itinéraire de ces arts décoratifs marocains au Sénégal, Niang l'approche en termes de réappropriation et de ré-usage, procédés qui traduisent une coproduction architecturale qui porte la double empreinte marocaine et sénégalaise. La notion de « savoir-circuler » proposée par Alain Tarrus (Tarrus, 2010, 2014 (15)) à propos des migrants en Europe s'applique bien à une autre forme de mobilité, celle des dignitaires religieux marocains et algériens dans l'espace sénégalais. L'article de Mouhamadou Mansour Dia se penche sur ce « savoir-circuler tijāni » dont la structuration et la continuité sont garanties par le double engagement des fiefs de la Tidjaniyya sénégalaise et celui des familles chérifiennes. Ces tournées qui ont leurs propres logiques induisent des modalités pratiques et obéissent à des formes de représentation que l'auteur essaie de mettre à nu.

Les foyers de savoirs qui tirent leur origine de la connexion maroco-sénégalaise concernent aussi bien les savoirs sur la vie et les savoirs de la vie que les savoirs sur la mort. Là réside tout l'intérêt de l'article de Saffa Oufaska. À partir du prétexte d'un objet peu étudié dans les relations entre le Maghreb et l'Afrique subsaharienne, Oufaska montre comment les différentes mythologies africaines ont nourri le roman africain. La mort est ici envisagée comme un paradigme identitaire, un moteur d'engagement social et politique dans la mesure où elle interroge la responsabilité du sujet africain.

Chacun des articles de ce numéro a tenté à sa façon de « traquer » une modalité de savoir et de savoir-faire et de l'articuler à la problématique de la coproduction par l'entremise de laquelle les affinités entre les différents lieux et celles entre les différents acteurs prennent un relief singulier. De toute évidence, une articulation de

ce type constitue une rupture épistémologique dans ce sens qu'elle conjure l'obsession de l'original et du pur, pour plutôt interroger les impulsions latérales et leurs effets sur le devenir des idées, des objets et des dispositifs sociaux et culturels. Les contributions de ce numéro ont relevé le défi de montrer jusqu'à quel point les frontières géographiques et ethniques peuvent être mises à rude épreuve et même mises à mal par des topographies inscrites dans des horizons autres. Nous sommes bien conscients qu'il y a de nombreux aspects relatifs à la connexion maroco-sénégalaise qui restent à explorer. Mais le mérite de ce dossier, c'est probablement de montrer que les ressorts symboliques et politiques existants bénéficient aux deux pays, dans un contexte de globalisation où l'un (le Maroc) comme l'autre (le Sénégal) attirent de nouveaux partenaires qui, à leur tour, s'essaient à en élaborer un récit commun avec les deux pays. ■

## Bibliographie

- Abou El Farah *et al.* (1997), *La Présence marocaine en Afrique de l'Ouest : cas du Sénégal, du Mali et de la Côte d'Ivoire*, Rabat, Institut d'études africaines, 495 p.
- Abourabi Y. (2020), *La Politique africaine du Maroc : identité de rôle et projection de puissance*, Leiden, Brill, 368 p.
- Alioua M. (2011), « Jeunes transmigrants subsahariens au Maroc », in F. Lorcerie (dir.), *Pratiquer les frontières : jeunes migrants et descendants de migrants dans l'espace franco-maghrébin*, Paris, CNRS-Éditions, p. 59-81.
- Alioua M. (2013), « Le Maroc : un carrefour migratoire pour les circulations euro-africaines ? », *Hommes et migrations*, n° 1303, p. 139-145.
- Bava S., El Asri F. et Hamdaoui Y. (2021), « Voix et voies d'islam africain : enjeux et pratiques de la formation aux métiers du culte au Maroc », in S. Mervin, S. Bava, F. El Asri (dir.), *Pérégrinations marocaines : construction, transmission et circulation des savoirs d'islam (XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, REMMM, 150, p. 209-228.
- Berriane J. (2014), « Intégration symbolique à Fès et ancrages sur l'ailleurs : les Africains subsahariens et leur rapport à la zaouïa d'Ahmad al-Tijānî », in *L'Année du Maghreb*, n° 11, *Routes migratoires africaines et dynamiques religieuses*, p. 139-153.

(15) A. Tarrus (2010), « Territoires circulatoires et étapes urbaines des transmigrant(e)s », *Regards croisés sur l'économie*, 2, n° 8, p. 63-70; A. Tarrus (2014), « Quand les territoires circulatoires des transmigrants traversent des quartiers enclavés de villes moyennes françaises », *REMI*, vol. 30, n° 2, p. 169-192.

- Boahen A. (1971), *Histoire générale de l'Afrique de 1800 à nos jours*, Paris, Éd. universitaires, p. 77.
- Bruzzone T., Fall et al. (2006), « Le milieu sénégalais et l'action transnationale des migrants », *CeSPI*, en ligne, URL: [https://www.cespi.it/sites/default/files/documenti/6-senegal\\_0.pdf](https://www.cespi.it/sites/default/files/documenti/6-senegal_0.pdf)
- Camara C. (1958), *Saint-Louis du Sénégal : évolution d'une ville en milieu africain*, Dakar, IFAN, 292 p.
- D'Anfreville L. (1905), « Correspondance adressée au Secrétaire général », in *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, vol. 15, n° 1, janvier, p. 117-118.
- El Moghdad B. (1861), « Voyage par terre entre le Maroc et le Sénégal », in *Revue maritime et coloniale*, p. 477-494.
- Escoffier C. (2003), « La traversée du Sahara : une expérience initiatique ? » in L. Marfaing et S. Wippel (dir.), *Les Relations transsahariennes à l'époque contemporaine : un espace en constante mutation*, Paris-Karthala, Berlin-ZMO, p. 141-148.
- Fall P.D. (2003), « Les Sénégalais au Maroc : histoire et anthropologie d'un espace migratoire », in L. Marfaing et S. Wippel (dir.), *Les Relations transsahariennes à l'époque contemporaine : un espace en constante mutation*, Paris-Karthala, Berlin-ZMO, p. 277-291.
- Haas P. (1992), « Epistemic Communities and International Policy Coordination », *International Organization*, vol. 46, n° 1, hiver, p. 1-35.
- Hamdaoui Y. et Bakary S. (2019), « Des usages du soft power religieux du Maroc sous le règne de Mohammed VI », *Afrique(s) en mouvement* n° 1, p. 19-29.
- Hidalgo D.C. et Maziane L. (2014), « Dakar et Casablanca : deux ports pour la globalisation : trajectoires d'innovation technique dans les ports de l'Afrique de l'Ouest (1880-1939) », *Hespéris-Tamuda*, vol. XLIX, p. 67-100.
- Jacob A. (1974), « Les zellidjs », in *Arts et objets du Maroc : meubles, zellidjs, tapis*, coll. ABC hors-série, Maroc, *Inventaire de l'art africain*, 92 p.
- Junqing Y. (2008), « À propos de la philosophie micropolitique », *Diogène*, n° 221/1, p. 58-72.
- Lanza N. (2012), « Routes et enjeux de la Tijaniyya sénégalaise au Maroc : une zaouïa rbatie sur la voie de Fès », in *Études et Essais*, n° 8, Centre Jacques-Berque, 14 p.
- Marfaing L. (1991), *L'Évolution du commerce au Sénégal, 1820-1930*, Paris, L'Harmattan, 320 p.
- Marfaing L. et Wippel S. (dir.) (2003), *Les Relations transsahariennes à l'époque contemporaine : un espace en constante mutation*, Paris-Karthala, Berlin-ZMO, 483 p.
- Mourji F., Ferrié J.N., Radi S. et Alioua M. (2016), *Les Migrants subsahariens au Maroc : enjeux d'une migration de résidence*, Rabat, Konrad Adenauer Stiftung.
- Sambe B. (2010), « Tidjaniya : usages diplomatiques d'une confrérie soufie », *Politique étrangère*, n° 4, p. 843-854.
- Sambe B. (2011), *Islam et diplomatie : la politique africaine du Maroc*, Washington, Phoenix Press International, 266 p.
- Seck A. et Lanza N. (2014), « Maroc-Sénégal : une histoire contemporaine entre dynamiques mémorielles et logiques de patrimonialisation », *Études et Essais*, n° 22, Centre Jacques-Berque, 12 p.
- Seck A. (2015), « Sénégal-Maroc : usages et mésusages de la circulation des ressources symboliques et religieuses entre deux pays « frères », *Afrique et développement*, vol. XL, n° 1, p. 159-181.
- Schmitz J. et Emmanuel G. (dir.) (2000), *Afrique noire et monde arabe*, L'Aube/IRD, *Autrepart*, n° 16, 181 p.
- Scott James C. (2009), *La Domination et les arts de la résistance : fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 270 p.
- Sinou A. (1993), *Comptoirs et villes coloniales du Sénégal : Saint-Louis, Gorée, Dakar*, Paris, Karthala, ORSTOM, 1993, p. 136.
- Tarrius A. (2010), « Territoires circulatoires et étapes urbaines des transmigrant(e)s », *Regards croisés sur l'économie*, 2, n° 8, p. 63-70.
- Tarrius A. (2014), « Quand les territoires circulatoires des transmigrants traversent des quartiers enclavés de villes moyennes françaises », *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 30, n° 2, p. 169-192.
- Timera M. (2011), « La religion en partage, la "couleur" et l'origine comme frontière », *Cahiers d'études africaines*, en ligne, URL : <http://journals.openedition.org/etudesaficaines/16612>

# Exporter « l'islam marocain »

## Le parcours du *mushaf mohammadi* du Maroc au Sénégal



**Anouk Cohen**

*Anthropologue, Directrice du Centre Jacques-Berque (CJB), Rabat*

Après les attentats de Casablanca en 2003, vus comme la montée d'un islam rigoriste, le roi du Maroc, Commandeur des croyants, a mis en place une politique religieuse d'envergure visant à définir le cadre religieux de référence. En 2010, le ministère des Habous et des Affaires islamiques édita un « Coran marocain » (*mushaf mohammadi*, comme il est appelé en référence à Mohammed VI), désormais largement distribué dans les mosquées du royaume. La singularité de ce Coran réside dans ses propriétés matérielles – soit sa méthode de récitation (*warsh*), son style calligraphique (*maghribi*) et les compositions végétales autour du texte, notamment les couleurs et les reliures – distinctes de celles de l'« édition égyptienne », comme elle est couramment appelée, caractérisée par la méthode de récitation *hafs* et la calligraphie *naskhi*. Réalisée au Caire en 1924, cette édition est aujourd'hui largement distribuée par l'Égypte, le Liban, la Syrie et l'Arabie saoudite où se trouve le plus grand nombre d'imprimeries en caractères arabes (Mermier, 2005).

Derrière les distinctions éditoriales, en lien avec des traditions religieuses, calligraphiques et artistiques spécifiques, d'autres plus importantes, d'ordre politique (et idéologique ?) se profilent

entre le Maroc et les pays du Moyen-Orient (Cohen, 2016). À l'instar de certains pays du Machreq comme l'Arabie saoudite majoritairement hanbalite, le Royaume du Maroc essaie d'étendre son influence religieuse prioritairement en Afrique subsaharienne où est également pratiqué un islam majoritairement malékite. Dans ce but, la Fondation Mohammed VI pour l'édition du Saint Coran créée en 2010 y distribue gratuitement des milliers d'exemplaires du « Coran marocain » dont la matérialité aussi bien sonore que graphique se rapproche de l'*habitus coranique* africain de l'Ouest – au sens où Pierre Bourdieu entend cette notion. Le Sénégal, anciennement lié au Maroc par les réseaux encore vifs de la Tijāniyya, est le pays qui en reçoit le plus grand nombre. Ces observations m'ont conduite à interroger les modes d'appropriation collective et individuelle du *mushaf mohammadi* au Sénégal au sens où Roger Chartier, historien du livre, définit la notion d'« appropriation » visant « une histoire sociale des usages et de leurs interprétations, rapportés à leurs déterminations fondamentales et inscrits dans les pratiques spécifiques qui les produisent » (Chartier, 1989, p. 1 511). « Ces déterminations fondamentales se rapportent aussi bien aux différences dans les pratiques et les compétences d'utilisation elles-mêmes qu'aux

modalités de la production et de la présentation du texte. Enfin, elles rendent compte du contexte social dans lequel les livres sont édités, imprimés et manipulés (*ibid.*).»

Une enquête menée pendant plusieurs semaines entre 2019 et 2021 dans quatre grandes villes du Sénégal (Dakar, Touba, Saint-Louis et Tivaouane) auprès des vendeurs de livres, des foyers religieux et de quelques *daara* (écoles coraniques) qui représentent les principaux distributeurs du Coran dans le pays, a permis de combiner l'étude du *mushaf mohammadi* en tant qu'outil de *soft power* et l'étude des pratiques réelles dont il fait l'objet aux côtés d'autres éditions du Coran importées ou produites au Sénégal. Je me suis également intéressée aux discours des élites religieuses et des *taalibe* (disciples) sur le *mushaf mohammadi* pour cerner ce qui préside à l'appropriation (ou non) d'un Coran conçu pour être une objectivation religieuse et politique de la Commanderie des croyants. L'ambition centrale de cette recherche est de saisir la force de la matérialité du livre, plus précisément de l'*esthétique coranique* comme un moyen de faire naître un sentiment d'appartenance religieuse et/ou identitaire. Cette question se pose avec une acuité particulière à un moment où les « contestations islamisées » (Sambe, 2018) s'intensifient en Afrique dans le contexte d'une montée de la peur du terrorisme utilisée par les pays du Maghreb, du Machrek et du Golfe persique comme une « opportunité politique » pour étendre leur autorité (Wainscott, 2017). Dans cette lutte d'influence, quel rôle politique les États font-ils jouer au livre du Coran ?

Ma démarche, inspirée du parcours biographique de l'objet (Appadurai, 1989) et inscrite dans une réflexion plus large sur les façons dont les dimensions matérielles des techniques et des objets produisent des effets politiques (Latour, 2011), retrace le parcours du *mushaf mohammadi* du Maroc au Sénégal. À cette fin a été étudiée, dans un premier temps, comment une objectivation de la Commanderie des croyants est produite et exportée au Sénégal par le livre du Coran. Par la suite, cette politique religieuse est replacée dans une géopolitique plus large visant à examiner la façon dont se développe un art de gouverner par le don du Livre saint dans le Sénégal actuel. Enfin, les manières dont se produit, circule et s'utilise le livre du Coran dans ce pays ont été examinées pour mieux cerner les usages ordinaires qui lui sont associés par les fidèles.

## Vers une objectivation religieuse et politique de la Commanderie des croyants

### *Mushaf Mohammadi* : à la recherche d'une identité matérielle du Coran

Depuis 2010 au Maroc, la production et la commercialisation du livre du Coran répondent à une réglementation spécifique. Désormais, les copies importées ne sont plus vérifiées par le « service de lecture des ouvrages » du ministère de la Communication et l'Information mais par « l'organisme scientifique » de la Fondation Mohammed VI pour l'édition du Saint Coran. Cette Fondation, créée il y a une dizaine d'années, a également pour mission de « reproduire sur ordre de Sa Majesté le Saint Coran sur la base de la narration de Warsh tenue de Nāfi' selon les règles adoptées dans les sciences des transcriptions et des lectures » (dahîr sur la création de la Fondation Mohammed VI pour l'édition du Saint Coran).

Outre le mode de récitation coranique, le *mushaf mohammadi* est aussi caractérisé par la calligraphie *maghribi*. Développé au X<sup>e</sup> siècle au Maghreb et en Espagne dans le but de remplacer les styles « classiques » issus des territoires centraux du califat (en particulier le *naskhi*) et élaborer une « identité graphique » propre à la région (Moezzi, 2007), le *maghribi* est une fois de plus utilisé comme une marque de distinction. Il est l'expression d'une marocanité pluriséculaire à sauvegarder. Le *mushaf mohammadi* se caractérise aussi par une tradition d'enluminures « proprement marocaine », explique le directeur de la Fondation. Une « marocanité » visible, poursuit-il, dans les formes géométriques et les couleurs (Cohen, 2015).

Ces observations m'ont conduite à analyser le *mushaf mohammadi* en tant qu'outil d'homogénéisation des manières de voir et d'entendre le Coran (Cohen, 2017). La lecture de Warsh est le nœud gordien de cette homogénéisation en cours des sens coraniques. Les méthodes de récitation ne sont pas des versions alternatives du texte mais renvoient à des variations mineures dans la vocalisation. Il arrive cependant que les différentes prononciations

d'un même mot entraînent des divergences d'interprétation. Toutefois, l'interprétation n'est pas l'enjeu essentiel du « bon » son à émettre selon le directeur de la Fondation et plusieurs membres du ministère des Habous et des Affaires islamiques. Ceux-ci attribuent des propriétés efficaces aux sons, établissant un lien étroit entre la manière de réciter et/ou d'entendre le Coran et l'influence d'une doctrine. Le directeur de la Fondation l'exprime de manière éloquente : « À travers la récitation orientale, on apprend aux enfants à sortir du malékisme. Par exemple, quand on dit à un enfant : "On ne lit pas de cette manière, on s'arrête là et pas là", petit à petit ça touche à autre chose, c'est le dogme sans être le dogme. Voilà pourquoi notre but est de répandre le *mushaf mohammadi* (entretien du 15 avril 2013). »

Ainsi, entendre ne serait pas neutre. Ce serait un acte lié à un dogme spécifique incorporé par les fidèles au même titre que les sons qui le caractérisent (Cohen, *op. cit.*). L'enjeu de la politique religieuse marocaine est donc bien l'affirmation d'une subjectivité religieuse identitaire devant jouer un rôle rassembleur. En réaction à la standardisation du croire résultant d'une déterritorialisation des produits religieux symptomatique d'une séparation entre culture et religion (Roy, 2008), la monarchie travaille aujourd'hui à la (re)connexion des marqueurs religieux et culturel non seulement dans le royaume mais aussi au-delà des frontières nationales, prioritairement en Afrique.

### Même père, mêmes fils... même Coran

Selon les statistiques établies par la Fondation Mohammed VI pour l'édition du Saint Coran, le Sénégal a reçu les plus importantes exportations du *mushaf mohammadi* enregistrées sur le continent. Pour plusieurs membres de l'élite religieuse marocaine et sénégalaise, ce constat s'explique par les liens « fraternels » entre les deux pays grâce au rôle fédérateur de la confrérie de la Tijāniyya. La représentation de cette relation singulière entre le Maroc et le Sénégal s'appuie notamment sur la Commanderie des croyants (servie par le *shérifisme*) (Seck, 2015).

Le statut du monarque marocain vu comme le protecteur de l'héritage d'Ahmed Tijānī est systématiquement évoqué par les acteurs

institutionnels pour expliquer l'intervention religieuse du Maroc au Sénégal. Selon Abdoul Aziz Kébé, secrétaire général de la Délégation au pèlerinage au Sénégal et acteur central de la Tijāniyya de Tivaouane, « le roi est respecté au sein de toutes les familles confrériques, et il est représenté à chaque cérémonie tijane ou mouride au cours de laquelle il donne toujours une contribution financière généreuse qui est appréciée » (entretien du 13 janvier 2021, Dakar).

M. Begdouri, ancien chef de cabinet du ministre marocain des Habous et des Affaires islamiques, Ahmed Toufik, précise : « Il existe un lien d'allégeance entre tous les tijānes et le Commandeur des croyants qui est le roi du Maroc ; un peu à la manière de ce qui existe entre les catholiques et le pape du Vatican. Cheikh Ahmad Tidiane a fait allégeance au sultan Moulay Slimane Al Alaoui. Donc tous les tijānes croient que cette famille alaouite représente la légitimité de commander les croyants (entretien du 26 janvier 2021, Dakar). » M. Begdouri va plus loin en soulignant l'influence politique du roi marocain au Sénégal : « Pendant la campagne électorale en 2019, le président Macky Sall déclare devant les caméras : "Sa Majesté (Mohammed VI) m'a donné ses bénédictions". L'interview se déroulait chez Cheikh Madani Tall (khalife général de la famille omarienne) où je me trouvais. En sortant, j'ai dit au président : "Avec cette déclaration, vous allez gagner 50 % des voix des Sénégalais !", et il a ri. Macky Sall a clairement utilisé cette anecdote pour son profil politique car il sait qu'aux yeux de beaucoup de Sénégalais Sa Majesté le roi Mohammed VI est le descendant du Prophète et a la *baraka* (entretien du 26 janvier 2021, Dakar). »

Dans ce contexte, le *mushaf mohammadi*, matériellement conçu pour construire un lien unique au divin : à travers et par le roi marocain (Cohen, 2017), constituerait le Livre saint référentiel « d'une *alter-communauté* liant tous les musulmans de la région à leurs frères *musulmans du Maroc* » (Seck, 2015, p. 167). Ainsi, il est un objet d'analyse pertinent pour saisir comment, à travers le don du Livre saint, se met en œuvre au Sénégal un art de gouverner par *l'esthétique religieuse*, véhicule d'un islam identitaire.

## L'art de gouverner par le don du Livre saint

### Donner « son » Coran, promouvoir « son » islam

Sur les marchés de Dakar et de sa banlieue proche où s'écoulent les livres parmi d'autres marchandises, de nombreuses copies du Coran en arabe et en version bilingue arabe-français mentionnent en deuxième de couverture : « Ce Coran a été offert par le complexe du roi Fahd. Il ne peut pas être commercialisé. » Il s'agit d'éditions saoudiennes du Coran, largement conformes à la copie égyptienne réalisée en 1924. Un libraire, qui a fondé l'une des premières maisons d'édition-distribution (en gros et en détail) du marché Sandaga à Dakar il y a une quarantaine d'années, explique les raisons de la forte présence de ces copies du Coran sur ses étalages : « J'achète beaucoup d'exemplaires du Coran à ceux qui vont à la Mecque. Là-bas ils leur font payer juste le conteneur mais pas les corans. Et à leur arrivée au Sénégal ils les vendent pour se rembourser le prix du conteneur et du transport et ensuite ils se font une petite marge (entretien du 10 février 2020). » Abdoul Aziz Kébé confirme : « Récemment, l'Arabie saoudite a inondé le marché de corans selon la lecture *hafs* (entretien du 13 janvier 2021). » Au sein des maisons religieuses, le constat est le même : des éditions variées du Coran reçues en cadeau occupent les étagères des bibliothèques.

Lors d'une visite en juillet 2021 à Ahmed Sy, descendant de El Hadji Malick Sy, fondateur du foyer Tijāniyya de Tivaouane, celui-ci m'apprend avoir récemment reçu en cadeau un grand nombre d'exemplaires de *mushaf mohammadi*. Il me montre la salle où ces copies sont stockées dans la zawiya de Tivaouane aux côtés d'autres exemplaires du Coran offerts par l'Arabie saoudite, la Turquie et la Guinée. Ces copies, déclare-t-il, sont données à des personnalités religieuses et politiques importantes ainsi qu'à des imams et des maîtres coraniques. Selon la remarque d'Abdoul Aziz Majalis Mbacké, descendant direct de Cheikh Ahmadou Bamba et membre de l'élite religieuse mouride (entretien du 15 février 2020) : « C'est de la politique, c'est de l'idéologie. » Dans un État laïc comme le Sénégal où le religieux représente un enjeu central et où le marché des biens culturels,

libéral et anarchique, est ouvert à tout offreur, le don du Coran illustre bien la manière dont la charité islamique est utilisée comme un outil de *soft power* conjuguant « économie libérale » et « économie morale » (Triaud et Villalon, 2009 ; Leblanc et Audet Gosselin, 2016 ; Saint-Lary, 2022). À travers l'étude de la circulation du Coran, on saisit comment le Sénégal constitue un lieu de rivalité stratégique pour les grandes puissances islamiques cherchant à promouvoir un islam identitaire. En vertu du caractère dit « exceptionnel » des liens Maroc-Afrique, le Royaume chérifien cherche lui aussi à occuper cet espace, à la demande de certaines figures religieuses centrales au Sénégal, en particulier tijānes. La forte diffusion de la lecture du *hafs* ces dernières années due aussi bien à la propagation étendue de l'édition du roi Fahd Al Saoud qu'aux enregistrements de la chaîne de télévision saoudienne au Sénégal, a généré une certaine confusion. « Les gens se sont habitués à cette méthode de récitation (*hafs*) et cela a créé des difficultés pédagogiques pour les imams et pour les enseignants qui faisaient apprendre le Coran aux petits traditionnellement en *warsh*. Donc, les cheikh sénégalais ont demandé au Maroc de les aider à revenir à la récitation *warsh*, et le Maroc a répondu à leur demande en imprimant un Coran *Warsh* et en en faisant des enregistrements par des imams marocains », explique M. Begdouri. Au moment où les pratiques religieuses se globalisent de plus en plus, le Maroc représenterait donc aux yeux d'une certaine élite islamique sénégalaise un gage de protection et de préservation des traditions locales.

### Le choix du Maroc

« Le fait que le Maroc soit là, avec toute la symbolique de Sa Majesté, est une garantie pour le Sénégal, parce qu'il vaut mieux que les choses soient gérées de la sorte plutôt qu'elles soient gérées par des groupuscules qui viennent de nulle part. Car tous les Sénégalais ne sont pas tijānes ou mourides. Il y a aussi les chiites, les *ibadous rahmanes wahabis*. Pour l'instant ils sont minoritaires, mais les minoritaires peuvent un jour devenir majoritaires. Lorsqu'on gouverne, on ne pense pas à gérer une réalité, on pense à instaurer une réalité aux profits de nos intérêts (M. Begdouri, entretien du 26 janvier 2021). » Ces propos sont corroborés par Abdoul Aziz Kébé : « Aujourd'hui le monde musulman est en proie à une division entre le chiisme et le wahabbisme.

Le rôle du Maroc est de trouver et de promouvoir une voie médiane entre ces deux extrêmes. Nous voulons que le Maroc occupe cette place. (...) Quand je dis « nous », c'est le Sénégal en général, surtout les confréries, tijānes et mourides (entretien du 13 janvier 2021).» Ce choix du Maroc concerne en premier lieu la transmission de la connaissance islamique dédiée aux métiers d'imam, de prédicateur et de prédicatrice. Depuis 2015, l'Institut Mohammed VI de formation des imams, morchidines et morchidates propose un cursus pour la formation des métiers du religieux à l'adresse des candidats locaux, régionaux et internationaux en ciblant le métier du culte (Bava, El Asri, Hamdaoui, 2022). Le *mushaf mohammadi* en tant qu'instrument de la « diplomatie religieuse africaine du Maroc » (Bayloq et Hlaoua, 2016) s'inscrit donc dans un arsenal d'outils politiques visant à promouvoir un « "modèle religieux" en soi, un référentiel permettant de proposer une posologie adéquate à la religiosité contemporaine » (Bava, El Asri, Hamdaoui, *op. cit.*), un islam du « juste milieu » (*wasat'iyya*), un « islam de paix » (Amsell, 2017) pour s'armer spirituellement face aux contextes locaux et globaux.

Le contexte politico-religieux du Sénégal joue une part non négligeable dans le choix du Maroc par une importante élite soucieuse de l'influence grandissante de la confrérie mouride après le long mandat du président Wade (2000-2012) marqué par sa proximité avec la Mouridiyya, sa confrérie d'attachement. Dans ce moment propice, pourquoi le *mushaf mohammadi* est-il quasiment absent des étalages des marchands ? Pour Abdoul Aziz Kébé, cela tient au souhait du Royaume marocain de ne pas endosser un « rôle de papauté » dans la région. Selon M. Begdouri, cela relèverait aussi de contraintes économiques : « Il faut du temps : le Sénégal compte seize millions d'habitants. On ne peut pas envoyer dix millions d'exemplaires facilement ». M. Rifki, secrétaire général de la Fondation Mohammed VI pour l'édition du Saint Coran précise : « Les frais de transport sont très chers. On est en train de réfléchir à une possibilité d'imprimer le *mushaf mohammadi* sur place, à Dakar, pour réduire les frais de transport. Cependant, les représentants des différentes familles religieuses de la section sénégalaise (de la Fondation) refusent, car ils veulent la *baraka* du livre. Et si le *mushaf mohammadi* est produit ailleurs qu'au Maroc, ils disent qu'il ne l'aura pas (entretien du 6 juillet 2021).» Ce sera néanmoins sans doute

l'option retenue, pense-t-il. Aussi, remarque-t-il, les activités de la Fondation en Afrique ont réellement démarré en 2017. Des rencontres et des événements étaient sur le point d'être lancés, mais le Covid a interrompu l'élan repris en 2021. « Cette année (2021) nous avons pu organiser la remise des prix de récitation coranique à Dakar, comme le Sénégal était à l'honneur : trois prix sur neuf ont été remportés par des Sénégalais. C'était l'occasion d'inaugurer nos bureaux à Dakar et de distribuer le *mushaf mohammadi* (entretien réalisé le 3 juillet 2021).» En juillet 2021, trente-cinq mille exemplaires de *mushaf mohammadi* (le format moyen pour les mosquées, le *mujazza* – divisé en trente *hizb* – pour les *daara*) ont ainsi été distribués aux différents foyers religieux ainsi qu'à la Grande mosquée omarienne, l'Institut islamique, le centre religieux Rawan Mbay et l'Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN) à Dakar. Selon M. Rifki, d'autres milliers de copies du *mushaf mohammadi* seront distribués dans les prochains mois.

Cette politique à peine entamée parviendra-t-elle à « faire marcher » (les) croyants » sénégalais (Certeau, 1982, p.57-58) ? Cette question m'a conduite à étudier la place du *mushaf mohammadi* par rapport à d'autres éditions du Coran dans la vie quotidienne des fidèles.

## S'appropriier le Coran au Sénégal

### Le « Kaamil de Tunis »

Le *mushaf mohammadi* offert à des figures religieuses et politiques centrales pouvant elles-mêmes le remettre à des parents ou amis proches reste « un bien précieux qu'on garde chez soi » explique M. Begdouri. Cet usage restreint du *mushaf mohammadi* tient selon Abdoul Aziz Kébé au fait qu'il n'est pas « accompagné » : le *mushaf mohammadi* manque d'une vraie « campagne de marketing ». Il ajoute : « Les Sénégalais ont un attachement fort au Coran Warsh qui nous vient de la Tunisie. C'est pourquoi, s'il n'y a pas d'accompagnement du *mushaf mohammadi* pour le présenter aux Sénégalais, c'est normal qu'ils ne développent pas de lien avec. La culture du Sénégal c'est le petit « Coran rouge » (entretien du 13 janvier 2021).» Également appelée le « Kaamil de Tunis », cette édition est la mieux distribuée

à travers tout le pays. Il s'agit d'une « édition Warsh » éditée par Tijāni al Muhammadiyah de Tunisie et importée par les marchands marocains ayant installé les premières librairies à Saint-Louis puis à Dakar (Sene, 1982 ; Samb, 1972), comme en témoigne l'un des plus anciens commerces de livres de la capitale : la librairie Al-Kittani, située sur l'avenue Mohammed V au moins depuis 1960. Le livre était importé aux côtés d'autres marchandises : babouches, djellabas, chapeaux de Fès, soit la panoplie complète du tijāne pieux. Aujourd'hui encore, il est possible de trouver l'ensemble de ces articles dans les « boutiques marocaines » de l'avenue Mohamed V.

Il s'agit d'une édition moyen format, au papier jaune, dont la couverture rouge est soit agrémentée d'une photo de la Mecque, soit ornée de dorures. Le prix concurrentiel du Kaamil de Tunis contribue à expliquer la préférence pour ce modèle d'un grand nombre de fidèles. Il est en effet le modèle le plus employé par les lecteurs des marchés Sandaga, Tilène et Colobane à Dakar et par les fidèles m'ayant invitée chez eux. Lors des récitations collectives, c'est aussi une édition – également disponible sous forme de *mujazza* (divisé en plusieurs petits cahiers) – largement utilisée par les imams et les maîtres coraniques dans les *daara*. Afin de répondre à une forte demande, le Kaamil de Tunis est « piraté » par un grand nombre d'éditeurs-distributeurs sénégalais ; c'est-à-dire qu'ils n'en n'achètent pas les droits de reproduction avant de le scanner et de le faire imprimer en milliers d'exemplaires au Liban, en Égypte ou encore en Chine où les prix sont concurrentiels, puis de l'importer au Sénégal. Parfois, des petits éditeurs et distributeurs au détail en impriment entre 500 et 1 000 exemplaires à Dakar et dans la banlieue proche – notamment à Pikine où des petites unités d'impression sont installées – à la veille du ramadan ou de l'Aïd El Kebir. Jusqu'à aujourd'hui, le Kaamil de Tunis reste l'édition dominante, même si on note une présence croissante des « livres qui sont blancs (...), nom que les vieux inventèrent pour nommer ces nouveaux livres qui rentraient dans le pays » (Seck, 2015, p. 152). De quelles traditions locales le Kaamil de Tunis est-il le garant ?

### Lire le Coran de « son » marabout

La couleur jaune du papier renvoie à une tradition de lecture propre à l'Afrique de l'Ouest (Hamès, 2007), utilisée depuis le début des années 2000 pour se distinguer d'autres traditions de lecture

importées du Machrek et caractéristiques des étudiants qui en reviennent (Seck, 2005). La graphie est également singulière : appelée *sūdānī*, elle est une adaptation ouest-africaine du style *mağribī* auparavant dominant dans l'Occident musulman et qui continue d'être celle majoritairement enseignée dans les *daara*. Enfin, le Kaamil de Tunis reprend la lecture de Warsh, traditionnellement adoptée au Sénégal. Ainsi, plusieurs caractéristiques matérielles soutiennent la *praxis coranique* locale ; il est courant que les maîtres coraniques (mourides en particulier) demandent à leurs *taalibe* ayant terminé l'apprentissage du Coran par cœur de l'écrire intégralement sur un cahier (auparavant sur une tablette en bois, *aluwa*). À Touba, ville sainte de la Mouridiya, les manuscrits coraniques des *taalibe* apparentés à la famille maraboutique sont enluminés, reliés et conservés à la bibliothèque de la Grande mosquée de Touba fondée en 1963 (Gueye, 2002). Le conservateur de la bibliothèque accepte de m'en montrer certains exemplaires, insistant sur le caractère proprement sénégalais de la calligraphie et des enluminures, en particulier les formes et les couleurs, des corans copiés au Sénégal (Hamès, 2007).

On retrouve ces caractéristiques dans les copies écrites par les grands cheikhs sénégalais mourides et tijānes qui continuent d'être reproduits ponctuellement à l'occasion de certains Gamou ou Magal. Par exemple, lors d'une visite à l'imprimerie Ba dans le quartier Ouest Foire de Dakar, un coran était en cours d'impression. Il s'agissait du Coran de Serigne Fallou, le petit-fils de Cheikh Ahmadou Bamba, qu'un de ses petits-fils imprimait à 1 000-1 500 exemplaires pour les vendre au Magal Touba Kazu Rajab de son grand-père, organisé chaque année. Selon l'imprimeur, d'autres fidèles procèdent à ce type de reproduction à la veille de Gamou ou de *zyaara* (visites) en l'honneur du cheikh fondateur d'une lignée confrérique ayant écrit un coran dont la copie a été conservée. Quand je demande au chef de l'atelier d'impression s'ils utilisent la copie originale de l'œuvre, il répond : « Oui, Serigne Fallou l'a écrite à la main et nous l'avons agrandie » (entretien du 7 mars 2021). Avant de la scanner puis de l'imprimer, ils n'ont procédé à aucune vérification : « C'est Serigne Fallou qui l'a écrit de sa main ! », répond le chef d'atelier d'un air assuré. « Nous avons juste nettoyé le texte avec Photoshop. Généralement, on nous donne le coran on le scanne sans toucher à rien. Mais pour ce coran, on a eu l'autorisation signée du

fil de Serigne Fallou. Nous lui avons demandé l'autorisation d'imprimer des exemplaires pour nous, il nous l'a accordée. On a commencé par tirer 500 exemplaires en moyen format parce qu'à Touba ils n'avaient qu'un petit format. Et aussi y a un de leurs fidèles qui a fait une commande de 500 exemplaires pour le vendre. Mais avant de procéder à l'impression on lui a demandé l'autorisation du marabout et celui-ci la lui a donnée. Une fois que tu as l'autorisation, c'est toi qui décides du prix.» L'impression terminée, ils relient l'ouvrage à la main.

De leur côté, les tijānes reconnaissent eux aussi un maître de la calligraphie coranique : le cheikh Samba Diagne, qui a obtenu le certificat (*shahāda*) de l'université islamique Al-Azhar pour reproduire le Coran et le commercialiser. Après quatre années de correction effectuée par trente membres du comité scientifique, la calligraphie de Samba Diagne a été homologuée par Al-Azhar en tant que « calligraphie sénégalomaghrebine de Uthman ». En effet, c'est en particulier la beauté et la singularité de la calligraphie réalisée qui ont été saluées. L'un de ses disciples, également secrétaire général de la faculté des lettres de l'université Gaston Berger et marié à l'une de ses filles, a organisé en 2018 un colloque autour de l'histoire de l'écriture et de la vérification par Al-Azhar de ce Coran « pour le vulgariser » (entretien du 8 juillet 2021). Selon lui, cela était important car le Coran de son cheikh représente à ses yeux une vulgate coranique sénégalaise à promouvoir, ajoutant : « Vous connaissez l'adage célèbre : "Le Coran est descendu à la Mecque et à Médine, lu en Égypte et écrit au Sénégal". »

Ainsi, à côté des usages associés aux corans importés, en particulier le Kaamil de Tunis, on remarque chez les fidèles le désir de lire le Coran écrit par « son marabout ». Notons que chaque lignage maraboutique a « ses lieux, son coran, sa calligraphie, sa façon de chanter », comme l'explique Abderrahmane Seck (entretien réalisé le 17 juin 2021). Et cette *praxis coranique* communautaire perdure avec force. La volonté de se réapproprier son lien au Coran passe aussi par la langue, remarque Bakary Sambe (entretien du 6 février 2020). Par exemple, il est de plus en plus fréquent de lire le Coran traduit en français, langue mieux maîtrisée que l'arabe par un grand nombre de Sénégalais.

Cet usage du Coran « à soi » est à mettre en lien avec l'emploi des *xassaid* (en wolof, litanies et

invocations du Prophète, prenant la forme de poésies) qui occupent une place centrale dans la vie quotidienne des musulmans au Sénégal. Vendus à un prix abordable, les *xassaid* (en particulier ceux de Cheikh Ahmadou Bamba) sont lus et écoutés par un grand nombre de fidèles dans l'espace public dakarois. Au même titre que le Coran (Hamès, 2007), ces textes se prêtent à de nombreux usages de type talismanique. La *tiyaaba* (bienfait) vaut d'ailleurs aussi bien pour la lecture du Coran que pour celle des *xassaid*.

L'appropriation souvent combinatoire du Coran de « son marabout » et des *xassaid* est emblématique de ce qu'Abderramhame Seck désigne par le concept d'« islamo-nationalisme » pour souligner « le rôle de l'islam comme ressource de l'identité nationale, en même temps qu'il signifie son inscription forte dans le national, loin des utopies islamistes internationalistes. Il s'agit d'un islam qui par sa profondeur historique, culturelle et symbolique vient donner de la substance à un État-nation frappé par la marque coloniale et par la crise (Triaud, 2005, p. 13-14, dans sa préface à Seck). » Cette place centrale accordée au Coran de « son » marabout et aux *xassaid* s'inscrit dans une historicité de pratiques fortement marquées par la résistance anticolonialiste. Dans ce tournant qui voit ces sociétés de l'Afrique de l'Ouest perdre leur souveraineté et tomber sous le joug colonial, l'islam a joué un rôle de ferment politique. Par la suite, la langue arabe a occupé une place grandissante au Sénégal, comme en atteste le nombre croissant d'écoles franco-arabes et de diplômés sénégalais d'universités islamiques (Youry Sall, 2018 ; Bava et Pez, 2010). Depuis le milieu des années 90, dans le contexte d'une islamisation renforcée, un nombre de plus en plus important de personnes sont aptes à lire et à écrire l'arabe. « Ils lisent tel *xassaid* pour avoir de l'argent, pour se soigner, il y a une sacralisation de la langue arabe au point que sont édités des livres avec les transcriptions en caractères latins », pour parfaire la prononciation, remarque Bakary Sambe (entretien réalisé le 10 décembre 2019). Selon Mahamet Timera (2008), sociologue, spécialiste des migrations, des identifications ethno-raciales et religieuses dans des contextes de mobilité et de diaspora dans l'espace maghrébin et subsaharien, cette « sacralisation » tient à la manière dont les relations sociales entre les Noirs et les Arabes se sont formées dans l'histoire de la constitution de la communauté islamique.

## Conclusion

Suivre le parcours du *mushaf mohammadi* du Maroc au Sénégal a permis d'analyser les outils et les dispositifs matériels dans lesquels il s'inscrit pour produire une objectivation culturelle et politique de la Commanderie des croyants au moyen de laquelle exporter l'islam marocain. La préférence d'une importante élite religieuse sénégalaise pour ce modèle islamique témoigne de la continuité du lien forgé par l'islam entre le Maroc et le Sénégal. Cette relation ancrée dans les dynamiques mémorielles de l'esclavage des Noirs (Timera, 2008), présente comme par le passé des paradoxes et des contradictions. Les traditions coraniques sénégalaises (plus globalement africaines de l'Ouest) perdurent et prennent le dessus sur celles importées. Le Kaamil de Tunis reste le plus utilisé au Sénégal, aussi bien par les érudits que par les fidèles. Aussi, les modes locaux d'apprentissage, de calligraphie et d'enluminures du Coran continuent d'être transmis et de soutenir les pratiques religieuses. Enfin, le Coran d'un marabout est toujours lu aux côtés des *xassaid* qui occupent une place centrale et grandissante dans la vie quotidienne des musulmans au Sénégal (notamment chez les mourides). Ainsi, « l'islam sénégalais » pérennise et se renforce (Cohen, 2022). ■

## Bibliographie

- Amsell J.-L. (2017), *Islams africains : la préférence soufie*, Le Bord de l'eau, Lormont, 148 p.
- Appadurai A. (1986), *The Social Life of Things*, New York, New School University, 339 p.
- Aboutabi Y. (2020), *La Politique africaine du Maroc*, Brill, 368 p.
- Bava S. et Pez O. (2009), « Itinéraires d'élites musulmanes africaines au Caire », *Afrique contemporaine*, n° 231.
- Bava S., El-Asri F., Hamdaoui Y. (2022), « Voix et voies d'islam : enjeux et pratiques de la formation aux métiers du culte au Maroc », *REMM*, n° 150, p. 209-228.
- Beriane J. (2012), « La ziyâra des tijanes sénégalais vers Fès : les diverses facettes d'un pèlerinage transnational », in *Le Sahara atlantique*, *Hesperis Tamuda*, vol. XLVII, p. 131-150.
- Certeau M. (de) (1982), *La Fable mystique XVI-XVII*, Paris, Gallimard, 420 p.
- Chartier R. (1989), « Le monde comme représentation », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, n° 6, p. 1505-1520.
- Cohen A. (2015), « L'économie du Livre saint dans le Maroc contemporain », *Cahiers du CAP*, n° 1, 30 p.
- Cohen A. (2016), « Éditer la Révélation : le Coran dans le Maroc contemporain », *Genèses*, n° 105, p. 57-75.
- Cohen A. (2017), « Voir et entendre le Livre : une édition marocaine du Coran », *Gradhiva*, n° 26, p. 72-99.
- Cohen A. (2022), « Vers une « épistémè » islamique ? Refondation des subjectivités et des savoirs islamiques au Sénégal », *Passés futurs*, n° 11, en ligne, URL: <https://www.politika.io/fr/article/episteme-islamique-refondation-savoirs-subjectivites-islamiques-au-senegal>, [consulté le 6 octobre 2022]
- Gueye C. (2002), *Touba : la capitale des mourides*, Paris, Karthala, 536 p.
- Hamdaoui Y. et Sambe B. (2018), « Des usages du *soft power* religieux sous le règne de Mohammed VI », *Afrique en mouvements*, n° 1, p. 19-29.
- Hamès C. (dir.) (2007), *Coran et talismans*, Paris, Karthala, 416 p.
- Kane O. (1994), « Les relations entre la communauté tijane du Sénégal et la Zawiya de Fez », *Annales de la Faculté des lettres et des sciences humaines*, n° 24, p. 59-68.
- Lanza N. (2014), « Pélerinage, faire du commerce et visiter les lieux saints : le tourisme religieux sénégalais au Maroc », *L'Année du Maghreb*, n° 11, p. 155-169.
- Lanza N. et Seck A. (2014), « Maroc-Sénégal : une histoire contemporaine entre dynamiques mémorielles et logiques de patrimonialisation », *Les Études et Essais*, n° 22, 12 p.
- Latour B. (2011), « Faire (de) la politique », in S. Houdart, O. Thiery (dir.), *Humains-Non humains*, Paris, La Découverte, p. 75-80.
- Leblanc M.-N. et Audet Gosselin L. (2016), *Faith and Charity: religion and humanitarian assistance in West Africa*, Londres, Pluto Press, 224 p.
- Moezzi A. (dir.) (2007), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 1 024 p.

- Roy O. (2008), *La Sainte ignorance*, Paris, le Seuil, 384 p.
- Saint-Lary M. (2022), « Fondations turques au Burkina Faso : charité islamique, *soft power* et économie libérale », in A. Degorce, L.O. Kibora, 2021, *Migrations, mobilités et réseaux religieux au Burkina Faso*, Amalion, p. 135-157.
- Sall Mamadou Y. (2018), *Mesure de l'arabophonie du Sénégal*, Dakar, Editions universitaires européennes, 188 p.
- Samb A. (1972), *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, Dakar, IFAN, 531 p.
- Sambe B. (2018), *Contestations islamisées : le Sénégal entre diplomatie d'influence et islam politique*, Montréal, Les éditions Afrikana, 238 p.
- Sambe B. (2010), *Islam et diplomatie : la politique africaine du Maroc*, Casablanca, Marsam, 238 p.
- Seck A. (2005), *La Question musulmane au Sénégal*, Paris, Karthala, 264 p.
- Seck A. (2015), « Sénégal-Maroc : usages et mésusages de la circulation des ressources symboliques et religieuses entre deux pays « frères » », *Afrique et développement*, vol. XL, n° 1, p. 159-181.
- Seck A. « Racial tropism in Afro-Arab relations: Notes based on some ordinary incident », en ligne, URL : <https://pomeps.org/racial-tropism-in-afro-arab-relations-notes-based-on-some-ordinary-incident>, [consulté le 4 octobre 2022].
- Sene H. (1982), *Le Livre et l'écrit de langue arabe dans la société sénégalaise des origines au XX<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat, Université de Bordeaux III, 353 p.
- Timera M. (2011), « La religion en partage, la « couleur » et l'origine comme frontière : les migrants sénégalais au Maroc », *Cahiers d'études africaines*, n° 201/1, p. 145-167.
- Triaud J.-L. (2008), « La relation historique maghrébo-africaine : une dimension islamique », *Cultures Sud*, 169, avril-juin, p. 47-53.
- Triaud J.-L. et Villalon L.A. (2009), « L'islam subsaharien entre économie morale et économie de marché : contraintes du local et ressources du global », *Afrique contemporaine*, n° 231 : 23-42.
- Wainscott A.-M. (2017), *Bureaucratizing Islam : Morocco and the War on Terror*, Cambridge, Cambridge University Press, 282 p.

# Les livres des érudits musulmans sénégalais publiés au Machrek et au Maghreb (1876-2022)

## Pratiques, acteurs et mobilités



**Ousmane Diaw**

Éditeur et chercheur indépendant, fondateur et directeur de Timbuktu Editions

### Introduction

## De l'histoire des textes aux méthodes de collecte des données et de classification (1)

Bien que la région du Sénégal soit progressivement islamisée à partir du 10<sup>e</sup> siècle, ce n'est qu'au début du 2<sup>e</sup> quart du 18<sup>e</sup> siècle que Maxtaar Ndumbe Joob (m. 1753), fondateur du foyer islamique de Kokki dans la région de Njambuur, écrit son traité sur la

(1) Je remercie tous ceux qui m'ont aidé dans ma collecte de données, qui a duré de 2008 à 2022 et qui a abouti à la rédaction de ce texte. Je pense à Denise Dias Barros, Sophie Bava, Serigne Chouaybou Kebé, Souleymane Gaye, Oummou Kalthoume Ka, D' Djim Ousmane Dramé, D' Fatima Bendari, Ahmad Boukar Oumar Niang, D' Bamba Dramé, D' Chouaybou Thiaw, Serigne Cheikh Lo, Mouhamad Said Ba, Pape Ibrahim Ngakhaté, D' Khadim Sylla, Serigne Mbacké Lo, Abdou Mbengue, Serigne Mbaye Sih-Abdou, Serigne Mbacké Abdourahmane, Mouhammad Ahmad, Fadel Gueye, Ahmad Ammar Al-Fuuti, P' Mamadou Youri Sall, Hadrien Collet, Anouk Cohen et Cheikhouna-Awa Kebe-Mbacké pour leurs stimulantes remarques et orientations bienveillantes.

jurisprudence intitulée *Tanbih al-mutasāhil* (2), qui marque le début du mouvement de production littéraire. La prédominance de l'oralité comme mode de transmission, l'omniprésence du droit coutumier et l'usage restreint de l'arabe dans la société pourraient expliquer ce retard.

D'autres textes dispersés, écrits par des érudits du Fuuta Tooro, ont été signalés par l'ethno-historien Shaykh Muusa Kamara (m. 1854), dans son désormais classique *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs* (*Zuhūr al-basātīn*), qui lui a valu d'être considéré comme le plus grand historien du Fuuta Tooro des temps modernes. Ces textes datent de la seconde moitié du 18<sup>e</sup> siècle et du début du 19<sup>e</sup>. En effet dans ces années-là, on trouve un des plus anciens textes de la région du Fuuta Tooro, qui est celui du savant érudit Tafsiir Buggel Ahmad Sanba Lih (m. 1786) sur l'histoire du Fuuta et des familles

(2) Manuscrit porté disparu depuis l'incendie de sa bibliothèque à Kër-Ma-Numbe vers 1882. Il fut retrouvé à la bibliothèque oumarienne de Ségou. Une édition critique de cette œuvre vient d'être réalisée par l'auteur de cet article en collaboration avec D' Chouaybou Thiaw. Le manuscrit est conservé sous la cote Arabe 5442. f. 59-64, Al-Muhtār Jūb, *Tanbih al-musāhil litaqāhum al-nās*.

régnautes qui s'y sont succédé. Cet auteur fut un des leaders de la révolution de Suleyman Baal de 1776 qui aboutit à la fondation de l'Almaamiyya au Fuuta Tooro, dans la moyenne vallée du Sénégal. Hélas, l'unique manuscrit de son livre, héritage de sa famille, a disparu au début du 20<sup>e</sup> siècle dans des circonstances non encore élucidées. Heureusement, l'historien généalogiste Siré Abbas Soh (m. 1953), l'ayant lu avant qu'il n'ait disparu, en a proposé une reconstruction dans ses chroniques du Fuuta, *Tārih al-hulafā' al-fūtiyyin*, traduites et publiées en 1913 par les ethnologues administrateurs coloniaux Henri Gaden (m. 1939) et Maurice Delafosse (m. 1926) (Soh, 1913).

Plus tard, les écrits d'El Haaji Umar Taal (m. 1864), rédigés en bonne partie durant son long périple oriental et ses multiples séjours dans les contrées d'Afrique de l'Ouest entre Sokoto, Djigouko, Dingray et Ségou, constituent un indicateur de l'épanouissement et de l'évolution de la production du savoir au Sénégal, depuis le 2<sup>e</sup> quart du 19<sup>e</sup> siècle. Ce sera enfin vers les années 1870 qu'un nombre d'érudits et lettrés sénégalais, qui écrivaient dans les diverses disciplines des sciences islamiques, formeront une école sénégalaise arabisante. Cette école conduira à l'acmé de cette production vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle qui vit l'apparition des écrits de grands maîtres tels Moor Xujja Kumba Joob (1830-1970), Qadi Majaxaté Kala (1935?-1902), Alaaji Abdulaay Ŋas (1848-1922), Seex Ahmadu Bamba (1853-1927), Alaaji Maalik Sih (1855-1922), Shaykh Muusa Kamara (1864-1945) et Alaaji Majoor Ciisé (1848-1893). Toutes ces productions sont restées à l'état de manuscrits jusqu'à ce que, par le développement de l'imprimerie au Maghreb et au Machrek, tout un travail d'édition commence à être ébauché.

L'identification de la littérature africaine d'expression arabe en tant qu'objet de recherche fut entamée par l'islamologue Georges Vejda (m. 1981). Son inventaire du Fonds Archinard, connu plus tard sous le nom de Bibliothèque oumarienne de Ségou, lui a permis de découvrir les ouvrages arabes de 'Utmān B. Muhammad Ibn Fūdī, de 'Abd-Allah Ibn Fūdī, de Muhammad Bello (fils de 'Utmān Dān Fūdī) mais aussi les écrits arabes de El Haaji Umar Taal (Vejda, 1951) parmi tant d'autres auteurs ouest-africains d'expression arabe (Vejda, 1960).

En ce qui concerne l'espace sénégalais, Amar Samb (m. 1987) fut le pionnier avec son désormais classique *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, sa thèse de

doctorat d'État soutenue à l'université de Paris IV-Sorbonne en 1971 et publiée peu après (Samb, 1972). Depuis, ce champ n'a cessé d'être exploité par les islamologues et les documentalistes (Sène, 1982; Kane, 2003, 2017, 2022; Hunwick, 2003).

Dans ces travaux, une attention toute particulière a été accordée au catalogage des manuscrits arabes au Sénégal, à l'inventaire des bibliothèques maraboutiques, à la présentation des notices biobibliographiques sur les auteurs sénégalais arabophones et à l'érudition islamique en Afrique.

Dans cet article, je propose de faire une photographie des différents manuscrits islamiques écrits par des savants sénégalais mais imprimés dans les pays du monde arabe. En effet ce mouvement a favorisé toute une dynamique de circulation livresque assurée par ceux que nous pourrions qualifier « d'acteurs ou d'entrepreneurs du livre ». Mon travail de recherche et de collecte de données a été entamé en 2008 entre Le Caire et le Sénégal dans le but de reconstituer la bibliothèque sénégalaise d'expression arabe éditée au Machrek et /ou dans les pays du Maghreb. Pour cela, j'ai tiré profit de mes relations avec les membres des familles religieuses sénégalaises ainsi qu'avec des amis chercheurs du Maghreb, de Bagdad, des USA et d'Égypte. Depuis, j'ai réuni 226 titres de cette production dans un corpus classé selon l'appartenance idéologique de leurs auteurs. Cette classification m'a mené à identifier les écoles suivantes :

- la Tijāniya sénégalaise à travers ses quatre branches : oumarienne, malikite, niassène de Kaolack et les Hamawi ;
- l'école de la confrérie Al-Murīdiyya (Mouride) ;
- l'école de la confrérie Al-Qādiriyya ;
- l'école des arabisants diplômés des universités arabes ou indépendants des confréries soufies.

Au vu des exigences éditoriales, je me contenterai d'étudier l'école Tijāne oumarienne. Mais qu'il me soit d'abord permis de revenir sur l'historique de ce mouvement d'édition et d'impression.

## Genèse et évolution d'un phénomène : les imprimés anciens sénégalais

Les imprimés prennent place dans un contexte qui voit l'implantation et le développement de l'imprimerie en Orient au début du 19<sup>e</sup> siècle,

particulièrement en Égypte et au Liban ainsi qu'au Maghreb (précisément en Tunisie), entraînant la circulation des imprimés vers l'Afrique de l'Ouest et le Sénégal (Sène, 1982, p. 156, 157). J'admets ainsi, avec Henri Sène, que « jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, la totalité de la littérature écrite produite au Sénégal a été manuscrite. L'absence d'infrastructures typographiques pour la reproduction des documents écrits en est la raison principale. Dans des sociétés au niveau technologique peu avancé, les imprimeries, les maisons d'édition et les librairies n'existaient pas (Sène, 1982, p. 166). »

La circulation par voies terrestre et maritime pour le pèlerinage et l'activité des communautés libano-syriennes et maghrébines évoluant dans le commerce du livre au Sénégal ont attiré l'attention des érudits sénégalais sur la possibilité d'imprimer leur production intellectuelle. Ainsi, à partir de la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, ils avaient la possibilité de réaliser ces impressions par l'intermédiaire des marchands ambulants maghrébins résidant dans la colonie du Sénégal, dans les pays d'Orient et du Maghreb via les éditeurs et bouquinistes rencontrés au cours de leurs différents voyages. Ces marchands étaient souvent des érudits affiliés à la Qādiriyya et la Tijāniyya. C'est à partir de cet instant que des lettrés sénégalais ont saisi cette opportunité d'éditer leurs ouvrages dans les pays d'Orient et du Maghreb, au moment où la colonisation française tentait de restreindre la langue arabe et la culture islamique dans la colonie, comme le montrent les travaux d'Amadou Dramé (2016, p.129).

C'est ici le lieu de souligner le rôle de la Tijāniyya puis de la Murīdiyya dans le développement de ce processus d'impression. En effet, ce sont des dignitaires de la confrérie Tijāniyya du Maroc qui furent à l'origine de l'impression du *Rimāh* d'El Haaji Omar Taal en Tunisie. Publié en deux volumes entre 1876 et 1878, en dehors donc de la colonie du Sénégal où l'usage de l'arabe était restreint, l'impression de ce livre a marqué le début de la sortie de l'exclusivité des manuscrits. L'initiateur du projet d'édition fut Al-Hāğğ Muhammad Al-Sağīr fils du grand successeur du fondateur de la Tijāniyya al-Hāğğ 'Alī al-Tamāsīnī. Un nommé Sālih Qāyğī fut le typographe et l'imprimeur de cet ouvrage qui fut pré-financé par al-Hāğğ 'Alī ibn Belqāsīm al-Darīdī al-Zarqī.

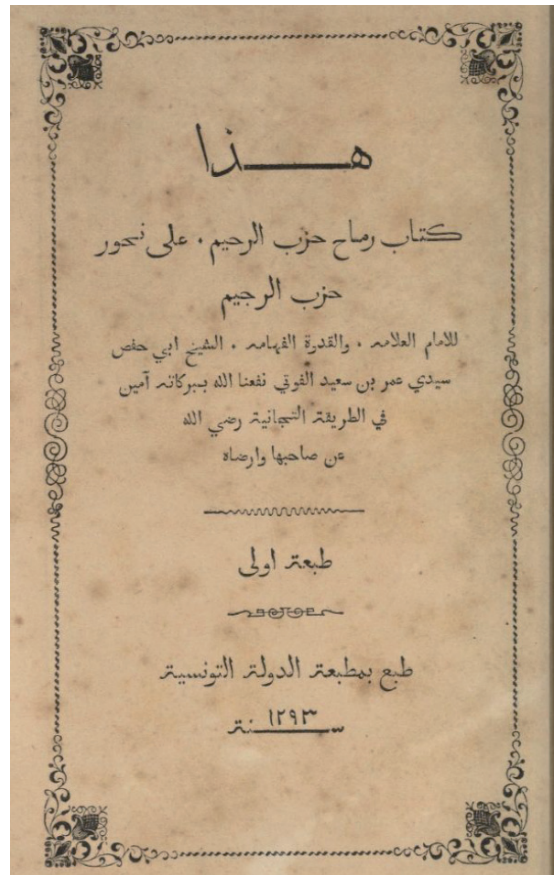


Photo 1. Le *Rimāh* d'El Haaji Omar Taal imprimé en Tunisie entre 1876 et 1878.

Dans le même sens, Seex Anta Mbàkké (m. 1940), demi-frère de Seex Ahmadu Bamba, fondateur de la Murīdiyya mais aussi célèbre homme d'affaire, en collaboration avec des marchands libano-syriens résidant à Dakar, fut à l'origine de la première publication du livre *Kanzu al-muhtadīn* de son frère Seex Ahmadu Bamba (3). Il poursuivit l'affaire clandestinement jusqu'à l'édition du livre en 1902, l'année où Seex Ahmadu revint de son exil au Gabon (4). Ensuite, ce fut Abou Bakr Tibr El Fasi (m. 1958) qui éditera 12 ouvrages de Seex Ahmadu Bamba entre 1907 et 1927, grâce aux facilitations d'intermédiaires maghrébins résidant au Caire, car celui-ci voyageait fréquemment entre le Maghreb, le Hedjaz, la Syrie et le Sénégal.

(3) Imprimé conservé à Iraqi National Library And Archives et enregistré sous la cote 800223. Nous avons pu obtenir une copie de cet imprimé de Seex Ahmadu Bamba grâce aux soins de mon amie égyptienne Dr Fatima Bendari, que je remercie chaleureusement.

(4) Entretien téléphonique avec son arrière-petit-fils Sérin Seex Anta Mbàkké fils de Modu Roqayya Mbàkké fils de Sérin Maamun fils de Seex Anta Mbàkke, 19-01-2020.

Ses périple commerciaux lui ont permis de construire un vaste réseau, malgré un contexte où l'administration coloniale menait une politique de contrôle drastique des circulations entre les deux rives du Sahara.

De son côté, le célèbre auteur et cheikh de la Tijāniyya Alaaji Abdulaay Ņas a édité son ouvrage intitulé *Tanbīh al-nās* en 1910 aux éditions Al-Matba'at al-ta'ālibiyah (5) en Algérie, au cours de son voyage au Maghreb en 1910.

Quant au maître de Tiwaawon (Tivaouane), le Seex Aaaji Maalik Sih (m. 1922), la première édition de son recueil intitulé *Dīwān El Hadj Malick Sih* (Sih, 1915) fut l'œuvre de l'éditeur tunisien Belhadj El Hasan en 1915. Bien qu'elle fût une édition à compte d'auteur, l'impression et l'expédition des copies ont été réalisées sous la supervision et le patronage du gouverneur général de l'A.O.F., tel que l'a mentionné Paul Marty (Marty, 1917, p. 181).

C'est donc dans un contexte de restrictions liées à la domination coloniale que ce phénomène d'édition dans le monde arabe s'est développé. Dans ce cadre, le livre *Kāšif al-Albās* de Seex Ibrayma Ņas (de la Tijāniyya) (m. 1975), édité en 1935 au Maroc avait attiré l'attention du gouverneur Boisson qui demanda sa censure pour le motif que le livre incitait les femmes à verser davantage dans la quête de la sainteté au même titre que les hommes. L'administration coloniale voyait dans cette démocratisation de la sainteté une source de troubles (6).

À l'exception des titres les plus connus de ce mouvement d'érudition, le monde académique a globalement ignoré cette production publiée sous forme d'imprimés en Orient et au Maghreb. La recherche s'est plus orientée vers les manuscrits, malgré la visibilité de ces imprimés. Par conséquent, de nombreuses initiatives, surtout académiques, s'attachant à la valorisation des manuscrits arabes ouest-africains sont présentées à tort comme pionnières. Pourtant, elles ont dans bien des cas été devancées, et parfois depuis plus d'un siècle pour ce qui est de l'espace sénégalais, ce que je montre dans mes travaux de recherche. Cet "oubli" des études académiques pourrait s'expliquer par la nature "éparpillée" des livres

(5) Cahier no 3, Fonds Amar Samb, Laboratoire d'islamologie, Ifan-Université Cheikh Anta Diop.

(6) Pierre-François Boisson, Lettre no 495-D.S, Carton n° 923, Centre des archives diplomatiques de Nantes, CADN. Je remercie Ahmad Boukar Oumar Niang d'avoir eu l'amabilité de m'offrir une copie de ce document.

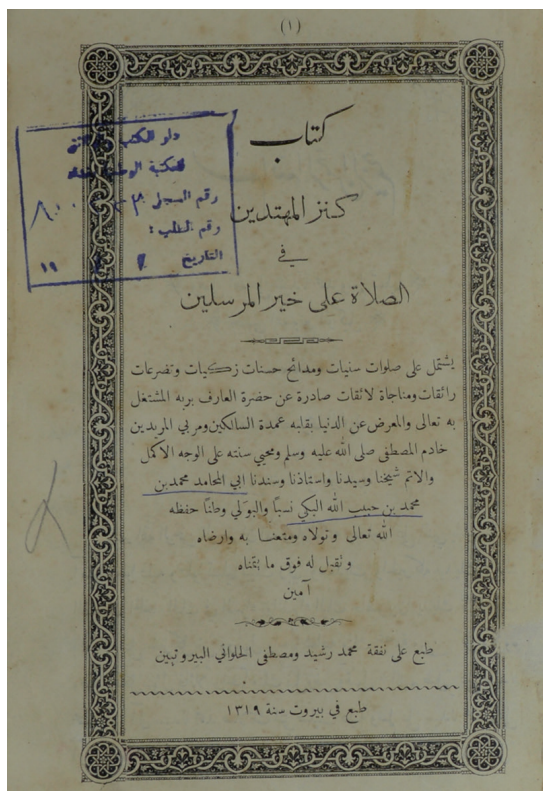


Photo 2. *Kitāb kanz al-muhtadīn fī al-salā'ī 'Alī hayr al-mursalīn* du fondateur de la Murīdiyya, publié au Liban en 1902.

imprimés. En effet, nous n'avons pas affaire à un mouvement homogène. Chaque auteur, chaque famille, en fonction de ses relations, mettaient en place leurs propres stratégies pour se faire éditer dans le monde arabe. Ainsi, il arrivait qu'un imprimé soit découvert dans telle famille, un autre dans telle autre. Cet "éparpillement" a ainsi occulté une activité que l'on pourrait qualifier de "phénomène". Un phénomène oublié des chercheurs et que je tente de réhabiliter ici.

## Présentation d'un corpus : la Tijāniyya 'Umariyya

Commençons par le plus ancien cercle Tijāne du Sénégal, à savoir la branche oumarienne. Fondateur d'un État au Soudan occidental au milieu du 19<sup>e</sup> siècle, El Haaji Omar Taal (m. 1864) a écrit plusieurs ouvrages, entre 1829 et 1862. Le P<sup>r</sup> Amar Samb considère ses écrits comme étant les plus anciens manuscrits sénégalais qu'il a découverts bien que, tel que nous l'avons vu

plus haut, d'autres manuscrits plus anciens aient existé. Même si d'aucuns voient en lui un homme politique plus qu'un homme de savoir, il a légué, avec son fils Ahmadu Seeku, en héritage l'une des bibliothèques les plus fournies de l'espace ouest-africain, à savoir la fameuse Bibliothèque oumarienne de Ségou, conservée à la Bibliothèque nationale de Paris (7), en plus d'une autre petite bibliothèque conservée au musée du Quai Branly-Jacques Chirac. Ces deux bibliothèques furent prises par les troupes coloniales du général Archinard lors de la chute des capitales de l'État oumarien, Ségou et Bandiagara, entre 1890 et 1893. Son école (8) est considérée comme la plus ancienne des écoles Tijānes du Sénégal, et la quasi-totalité des chaînes de transmission des autres foyers de la confrérie au Sénégal passent par lui avant de remonter au fondateur de la Tijāniyya.

Notre corpus est constitué, entre autres, d'ouvrages de l'école oumarienne édités en Orient et au Maghreb, des écrits traitant des questions théologiques, des fondements de la jurisprudence islamique, du soufisme et de la Tijāniyya. Parmi ces derniers figure *Al-Rimāh* qui est un livre de jurisprudence, de soufisme et d'exposé des fondements de la confrérie Tijāniyya et qui fut édité pour la première fois en deux volumes entre 1876 et 1878 en Tunisie par l'Imprimerie de l'État de Tunisie(9); il y a également un recueil de poèmes d'éloge du Prophète du même auteur, intitulé *Safinat al-sa' āda* et édité pour la première fois au Caire en 1903 par les éditions Al-Tiġārīyya. *Al-Aġwibā Al-Hāšimiyya* est un recueil de fatwas relatif à la charia, au soufisme et à la Tijāniyya rédigé par Alfa Hashim Ahmad Taal (1866-1930), neveu de El Haaji Omar Taal. Ce dernier livre est

(7) La somme des manuscrits constituant la bibliothèque oumarienne de Ségou est de 517 volumes fictifs. Ce sont les volumes (arabe 5147 + arabe 5256 + arabe 5257) ainsi que les volumes en série constitutif allant de (arabe 5259) jusqu'au (arabe 5749). Viennent s'ajouter à eux les volumes allant de (arabe 6096) jusqu'au (arabe 6113) ainsi que les volumes (arabe 6135+ arabe 6136+ arabe 6249 + arabe 6637 + arabe 6638 + arabe 6639 + arabe 6851).

(8) À l'exception de l'école des arabisants qui sont quasiment diplômés des universités arabes, les *curricula vitæ* de la plupart de nos auteurs sont presque identiques. Seules la densité de la formation, l'affiliation soufie et les thèmes de prédilection peuvent distinguer une école d'une autre.

(9) Ibn Sa'īd al-Fūti' Umar (1292/1876-1295/1878), *Rimāh Hizb al-Rahīm 'Ala Nuhūr Hizb al-Ragīm*, vol. I: 1292 H. [=1876], 368 p., vol. II 1295 H. [=1878], 424 p., Tunis, Mataba't Al-Dawlat al-Tūnisiyyat.

Cet imprimé ancien est conservé à Harvard University, Widener Library, sous les cotes Widener Hn 18 H 85 et Widener HN18 H 96.

donc également un élément constitutif de la bibliothèque oumarienne.

La figure d'Alfa Hashim Ahmad Taal est intéressante pour notre étude dans la mesure où il a émigré vers l'Orient après le déclin de l'État oumarien et s'est installé à Médine après avoir complété ses études dans les écoles de l'Arabie. Il devient ensuite maître et responsable moral des disciples Tijāne du Hejaz et du Soudan, et, en même temps, son aura fit de lui le conseiller du roi Abdelaziz Ben Abderrahmane Al-Saoud. Son livre précité fut édité en 1940 par les éditions Mustafa al-bābī al-halabī du Caire. Il a également une épître sur les billets de banque, intitulé *Imtā' al-'ahdāq wāl-nufūs bi mutāl' ahkām al-fulūs* éditée à la Mecque en 1932, année de son décès. Il y traite de la conformité des billets de banque ainsi que des diverses transactions financières relatives aux règles du *fiqh*.

Ces imprimés sont parfois des écrits historiques, biographiques et monographiques, tels que le livre *Ta' rif Al-'ašā'ir wāl-hillān bīšū' ūb wāqābā'il Al-Fūllān* de Alfa Hashim Taal également, traitant de l'arabité des Peuls et édité à la Mecque en 1936 par la librairie Al Majidiyya. Citons aussi le livre *Al-Ġawāhir wāl-durar fi sira't al-Hāġġ 'Umar* de Cerno Muntaga Taal (m. 2007), arrière-petit-fils d'Omar Taal et ancien khalife de la famille oumarienne au Sénégal. Il a rédigé son ouvrage sur demande du Shaykh Muhammad al-Hāfiz Al-Tiġānī (m. 1978), maître de la confrérie Tijāne en Égypte et auteur, lui aussi, d'une biographie d'El Haaji Omar Taal publiée en 1963. La rédaction de l'ouvrage de Seex Muntaga Taal a duré vingt ans, et ce n'est qu'en 2005 qu'il fut édité par la maison d'édition franco-libanaise Al Bouraq. Un autre livre du genre est celui sur l'exil d'Ahmadu Seeku vers le nord de l'actuel Nigeria après la chute des capitales de l'État oumarien, Ségou, Nioro et Hamdallah entre 1891 et 1893. Rédigé par Alfa Hashim Taal, par ailleurs témoin oculaire de cet événement, le texte est incorporé au livre *Al-Ġawāhir wa-l-durar* qui vient d'être cité.

## Chaînes de production et dispositif : manifestation d'un dynamisme

Selon les différents contextes socio-politiques, cette production sera portée par des promoteurs, éditeurs, bailleurs et un dispositif de publication

différents. En fonction des situations que nous avons étudiées à partir du Sénégal, les « promoteurs » de ces ouvrages peuvent être :

- des itinérants disciples d'un fondateur de confrérie, à l'instar d'Ahmad Abu Bakr Tibr de Fès qui a publié douze livres de Seex Ahmadu Bamba au Caire entre 1907 et 1927 ;
- les disciples d'un maître soufi, à l'instar d'Abou Bakr Atiq, de Mohamed Salga et Ahmad Al Rifā'i Al Kutbi qui ont publié les livres de Seex Ibrayma Ŋas en Orient ;
- l'accord de marchands, comme le Chérif Sidy Taleb, marchand marocain résidant à Kaolack et qui a publié et financé l'édition du livre *Kāšif al-Albās* de Seex Ibrayma Ŋas en 1935 ;
- des chefs d'État musulmans, à l'image du roi Hassan II qui a ordonné la réédition du livre d'Ahmad Njaay Jaak sur l'héritage en Islam, ou bien du président Macky Sall qui a publié les vingt tomes de l'exégèse du Coran de Seex Ahmed Dème de Sookon (1893-1973) ; dernièrement, l'œuvre complète d'Alaaji Maalik Sih est éditée grâce à l'appui du roi Mohammed VI ;
- d'autres hommes politiques comme le chef du gouvernement Mamadou Dia qui a publié le premier tome de l'exégèse de Cheikh Ahmed Dème de Sokone au Maroc en 1961 ;
- une grande institution islamique comme Al Azhar qui a supervisé l'édition des 4 premiers volumes de l'exégèse de Ahmed Dème de Sokone, entre 1963 et 1973, en collaboration avec le ministère égyptien des Affaires étrangères.

En général, l'éditeur est une maison d'édition se trouvant dans les pays du Mashreq ou du Maghreb. L'initiative peut aussi venir d'individus qui éditent à leur compte dans les imprimeries de ces pays. Parmi ces maisons d'édition, citons Dar Al Halabi, Dar Al Nahar et Dar Al Hussam au Caire, Dar Al Fikr, Dar Al Kutub Al Ilmiya, Dar Al Bouraq à Beyrouth. Nous signalerons aussi Dar Al Rachad, l'imprimerie Al Manar et celle de l'État tunisien de même que l'imprimerie al-Ta'ālibiyyaṭ qui sont des maisons d'édition marocaines, tunisiennes et algériennes.

De leur côté, les bailleurs peuvent être une association de chercheurs d'une confrérie donnée, fondée par des étudiants en Orient ou au Maghreb, à l'instar de Al-Rābitaṭ Al-Hadīmiyyaṭ fondée par des chercheurs mourides du Maroc ou encore l'association *Ḥidmaṭ al-Ḥadīm* au Caire. Ces deux associations ont publié plusieurs ouvrages de la Marīdiyya. Parfois, il peut aussi s'agir de

bailleurs "bienfaiteurs" qui éditent et distribuent gratuitement les ouvrages. C'est notamment le cas de Seex Maamuun Ŋas et son fils Baay Maamuun Ŋas, à l'origine de la publication de nombreux ouvrages de Seex Ibrahima Ŋas, entre 1988 et 2006, qu'ils ont ensuite mis gratuitement à la disposition des lecteurs.

Certains ouvrages de cette production ont été réédités près de vingt fois dans l'intervalle de cent ans par les grandes maisons d'édition d'Orient et du Maghreb. C'est le cas du *Al-Rimāh* d'El Haaj Omar Taal (10) ; quand d'autres ont été réédités 7 fois en l'intervalle de soixante-dix ans, comme c'est le *kāšif al-Albās* (11) de Seex Ibrahima Ŋas.

Mes recherches m'ont aussi permis de réunir d'autres titres issus de la littérature confrérique sénégalaise que je n'ai pas pu intégrer dans le cadre de cet article. Je me contenterai de citer sommairement la quantité de la production disponible pour chaque école.

Dans mon corpus, la production de l'école Tijāni oumarienne s'élève à 29 ouvrages, l'école Tijāni d'Alaaji Maalik Sih : 40, l'école Tijāni Niassène : 69, l'école Tijāni des Hamawi : 6, les écoles de la Qādiriyya : 10, l'école Mouride : 72, l'école des arabisants : 70. En tout, j'ai à ma disposition 296 ouvrages qui sont tous liés à ma thématique de recherche. Ce corpus est composé d'œuvres qui attestent d'une pratique d'édition qui s'est diversifiée au-delà des œuvres de la sphère soufie déjà évoquées :

- des traités d'histoire, des biographies et des mémoires, comme les écrits de Shakh Muusa Kamara (Kamarā 2003, 2010, 2015, 2016), de Seex Bassiiru Mbàkké ([Mbàkkī] 1966), de Mohamed Lamine Joop Dagana (Dagānī, 2017), de Seex Tijaani Haadi Turé (Tūre, 2009), de Seex Tijaani Sih Al Maktuum (Sī, 1961), d'Ahmad Muhammad Lo (Lūh, 2020) ;

- des mémoires de master, des thèses de doctorat en sciences juridiques ou politiques, en littérature, en théologie et en critique religieuse, telles que la thèse d'Abdou Ba (Bāh, 2018) et de D' Mohamed Ahmad Lo (Lūh, 1996), d'Amar Samb (Samb, 1979), de Dr Omar Ba ; des monographies sur la situation

(10) Je suis actuellement en train de mener une étude sur ces éditions du *Al-Rimāh*.

(11) Les sept éditions du *kāšif al-Albās* que j'ai pu recenser sont celles de : Al-Matb'at al-'Arbabiyyat, Casablanca, 1935, Al-Halabi, Le Caire, 1952, Al-Halabi, Le Caire, 1961, Al-Halabi, Le Caire, 1971, Al-Nahār Sēriñ Maamun Ŋas, Le Caire, 1988, Al-Nahār Baay Maamun Ŋas, 2006, et Seex Tijaani Alliw Ciise, Le Caire, 2010.

des musulmans au Sénégal, comme les écrits de l'ancien président de l'association réformiste Union culturelle musulmane, Ahmad Iyaan Caam (Tiām, 2019), de Seex Tijaan Sih Al Maktuum, du diplomate et alumni de l'Université Mohammed V de Rabat, Abdul Xaadir Silla (m. 2016) (Sillā, 1986), du réformiste sénégalais Muhammad Bamba Ndiaye (m. 2020), (Ngāy, 1991);

– des romans, comme les textes de Baabakar Njaaye (Ngāī, 2015; 2018), de Serigne Mbacké Lo (Lüh, 2020) et d'Alaaji Silla par ailleurs auteur du premier roman sénégalais d'expression arabe intitulé *Ila Ayna?* édité au Caire en 1991 (Sillā, 1991). Il y a aussi deux traductions de D' Omar Ba des textes littéraires peulhs de Yero Dooroo Jallo (m. 2006) (Jallo, 1990, 2010) et le texte *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane, traduit en arabe par Mohamed Saïd Ba (Kan, 2011), et publié par le ministère koweïtien de la Culture en 2011(12).

## Conclusion

Malgré l'introduction de l'imprimerie au Sénégal au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, son usage est, cependant, resté une exclusivité de l'administration coloniale française, en dépit de l'épanouissement de l'« école arabisante sénégalaise » dans la production du savoir vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup>.

Ce phénomène témoigne pourtant du dynamisme de cette mouvance endogène aspirant à la production et à la diffusion du savoir, dans un contexte colonial où tout mouvement pouvait être source de soupçon. Malgré ce contexte, ils ont tout de même réussi à bâtir un pont culturel et intellectuel entre les deux rives du Sahara à travers le livre imprimé. Ainsi la mobilité humaine accompagnait-elle la circulation du livre entre le Sénégal et les pays du Maghreb et du Machreq.

Ce processus d'impression du livre dans les pays du Maghreb et du Machreq s'inscrit dans la continuité, mais sous une forme nouvelle, du commerce des manuscrits et des échanges intellectuels entre les deux rives du Sahara au cours des siècles précédents. Il est aussi le signe de la capacité de ces érudits à s'emparer immédiatement de nouveaux outils pour

prendre en charge personnellement l'édition de leurs ouvrages, en faisant usage de leurs vastes réseaux de relations dans les pays du Maghreb et du Machreq. Pour ce faire, ils tiraient profit des routes du pèlerinage et du savoir, mais aussi de la présence de marchands de livres dans la colonie du Sénégal. Tout cela a favorisé l'émergence, à partir de la fin du 19<sup>e</sup> siècle, de ce qui pourrait être appelé « la route de l'encre ». Cette route lie le Sénégal aux pays du Machreq et du Maghreb avec, ces dernières années, une place privilégiée accordée au Maroc.

## Bibliographie

- Al-Bakiyy Muhammad Ibn Muhammad (1319H/1902), *Kitāb kanz al-muhtadīn fi al-salāt* 'Ali hayrr al-mursalīn, [typographie de Ahmad Ibn Hasan Tabbārah], Bayrūt [Liban], Mūhāmmād Rāšid et Mūstāfā al-Halawāniyy éditeurs, 266 p.
- Ba O. (1984), « Cheikh Moussa Kamara (1864-1945) », *Hommes et Destins, dictionnaire biographique d'outre-mer*, tome V, Agence de coopération culturelle et technique et Académie des sciences d'Outre-Mer, Paris, 1984, p. 115-121.
- Bāh'Abduh (2018), *Al-Takāmul al-Iqlīmī lilġamā' ī al-iqtsādī' līduwal ġarb afriqyyā*, Al-Qāhrt, maktabat gazīrat al-Ward, 464 p.
- Bānbā Saīh Ahmad=ahmd Ibn Muhammad (1926/1344 H), *Maġmū' Yaštamil 'Ala 'Idda' Rasā'il, Al-Qāhirat*, ahmad Ibn Abī Bakr Al-Tibr éditeur, [par procuration à Muhammad Ibn 'Umar Barrādat] + Matba'at Al-Sarq, 138 p.
- Dagānī Muhammad al-'Amin Ġūb al- (2017), *Irwa' al-nadīm min 'Adb hubb al-hadīm, dirāsāt wa tahqīq* [étude et édition critique de]: 'Abd al-Qādir Mbākki Šayh Maymūnat wa 'Aharīn, al-Ribāt, matba'at al-ma'arif al-ġadīdat+āl-Rābitat al-Ĥadimiyyat līlbāhi'īn wāldārisīn, 288 p.
- Delafosse M. (1926), « L'avenir des populations noires de l'Afrique », *L'Europe Nouvelle*, 9<sup>e</sup> année, n° 428, 1<sup>er</sup> mai, Paris, éd. L. Weiss, p. 589-592.
- Delafosse M. (1927), « Une lettre du cheikh sénégalais Moussa Kamara, communication de Maurice Delafosse avec planche (Pl. L) », *Revue des études islamiques*, t. 1, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, p. 140-140.
- Diallo T., M'Backé M.B., Trifkovič M. et Barry B. (1966), *Catalogue des manuscrits de l'I.F.A.N. : Fonds Vieillard, Gaden, Brevié, Figaret, Shaykh Mousa Kamara et Cremer en langues arabe*,

(12) Ce corpus sera amplement étudié, sous ses multiples facettes, dans le cadre d'une thèse en cours de préparation.

- peule et voltaïque, IFAN-Dakar, Catalogues et Documents, 154 p.
- Dramé A. (2016), *La Direction des Affaires politiques et administratives (DAPA) : histoire d'une institution du gouvernement colonial français en Afrique de l'Ouest (1846-1957)*, thèse de doctorat en histoire, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- Fall Cheikh T. et Kane Mouhamdoul M. (2019), *Les Savants du Sénégal : anthologie des oulémas et des figures religieuses musulmanes de Saint-Louis*, t. 1, Paris, Dar Albouraq, 246 p.
- Ġābawyy Sire 'Abbās Sū al- (s.d.), *Tārīḥ al-ḥulafā' al-fūtiyyin*, Bibliothèque Mamma Haïdara de Tombouctou, cote 291, 31 p.
- Hunwick J.O. (Compiled by), (With The Assistance of) Kane O., Salvaing B., Seesemann R., Sey M. and Wilks I. (2003), *Arabic Literature of Africa*, vol. IV, *The Writings of Western Sudanic Africa*, Brill, Eiden New York Koln, XXIV (24), 814 p.
- Hāšim Al-Fūtī Al-Madanī Al-Šayh Alfā (1351H/1932), *Imtā' Al-'Ahdāq Wālnfus Fī Ahkām Al-Fulūs*, in *Risāltāni Fī Ahkām Al-Nuqūd*: ('Abī Bakr Ibn muhammad šatā, Al-Qawl Al-Manaqqah Al-Madbūt Fī Ġawāz Al-Ta'āml Wa Wuḡūb al-Zakāt Fimā Yata'Allaqui bi waraq Al-Nūt, p. 1-18), Al-Madīnat Al-Munawwarat, Al-Maktabat Al-'Imiyyat, p. 19-46.
- Hāšm Alfā (1354/[1936]), *Ta' rif Al-' Šā'ir wāhillān bš' ūb ūqbā'il al-flān*, Makka al-mukarrama, al-Maktabat al-Māġidiyyat, p. 24.
- Jallo Yurū Dūrū (2010), *al-Hamāsāt fī al-'adab al-ifriqī: nubdat min qisas wahikāyāt wariwāyāt wamuġāmarāt*, Mahmūd Ndūldī Ġallū, ta'rib [traduction de]: 'Umar Muhammad Sālih al-Fullānī/'Umar Bāh, [ālqāhrt], [ālnāšr: 'mr mhmd sālh al-flānī/'mr bāh], 114 p.
- Jallo Yero Dooro (1990), *Al-šayh wārabābat, Av Ndikkiri Joom Moolo*, ta'rib [traduction de]: 'Umar Muhammad Sālh Bā, Tūnis, dār bū salāmat liltibā'at wālnāšr wāltawzī', 210 p.
- Kah Mūsa (1999), *Haġiḥi Martiyya' Al-Sayh Sidi Al-Muhtār Mbakkī [Élégie de Al-Sayh Sidi Al-Muhtār Mbakkī=Seex Anta Mbakké, texte wolof ajami]*, Italy, Fédération Mame Cheikh Anta Mbacké, 48 p.
- Kamara S.M. (1998), *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs: «Zuhūr al-basātīn»*, t. I, vol. I: L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans (vallée du Sénégal). Jean Schmitz (dir.), avec la collaboration de Charles Becker, Abdoulaye Bara Diop, Constant Hamès, Oumar Kane, Olivier Kyburz, Olivier Leservoisier, David Robinson, Ibrahim Sall et Jean-Louis Triaud. Traduction de Saïd Bousbina, Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT), Paris, CNRS Editions, coll. Documents, études et répertoires, 460 p.
- Kamarā Mūsa (2003), *Akṭar Al-Rāġibīn Fī Al-Ġihād Ba'd Al-Nabī' Tīna Man Yaḥtār Al-Zuhūr, Wa Mulḥ al-Bilād Walā Yubālī Biman Halak Fī Ġihādih Mina al-'Ibādī, Taḥqīq Wa Taqdīm* [=édition critique et présentation de]: Ḥadīm Mbākkī et aḥmad al-šukrī, al-Rabāt, Manšūrāt Ma'had Al-Dirāsāt al-Ifriqirayya', Ġāmi'ā Muḥammad al-Ḥāmis-āl Suwīsiyy, Silsilat Nuṣuṣ Wa Waṭā'iq (11), 150 p.
- Kāmarah [=Kamara] Al-hāġġ Mūsa Ahmad (2010), *Zuhūru al-Basātīn Fī Tārīḥ al-Sawādīn: Mudawwanat Su' ūb Garb Ifriqiyā Fī Al-Tārīḥ Wal' Ansab Wā'Anrūbūlūġiā*, Taqdīm Taḥqīq wa Ta'liq: [présentation, édition critique et annotation de]: Nāsr Al-Dīn Sa'idūnī et Mu'āwiyat Sa'idūnī, Al-kuwet, Mu'assat Sa'ūd Al-Faysal Al-Bābtīn lil ibdā' Al-Sī'rī, 872 p.
- Kamara al-Šayh Mūsa (2015), *Al-Magmū' Al-Nafīs sirā wa' lāniyya' fī dīkr al-sādāt al-bīdāniyyat wāfullāniyyat, al-ġuz'u al-Awwal, taḥqīq ūt' liq*: [édition critique et annotation de] Al-Nānī Wūld al-Husayn, Al-Ribāt, Manšūrāt Al-Zaman, 254 p.
- Kamara Mūsa (2016), *Alfaṣlu Al-Tāsi'u Min "Akṭar Al-Rāġibīna": fī maḥabbat rū'asā'i farānsa lī, Taḥqīq* [=édition critique de]: Aḥmad al-Sukrī et Ḥadīm Mbākkī, Taqdīm [=présentation de]: Aḥmad al-Sukrī, Al-Rabāt, Ma'had al-Dirāsāt Al-Ifriqiyā', Ġāmi'ā Muḥammad al-ḥāmis birrabāt, Silsilat Nuṣuṣ Wa Waṭā'iq (13), 66 p.
- Kan Šayh Hāmid (2011), *Al-muġāmarat al-ġāmidat, tarġamat* [=traduction de] Muhammad Sa'id Bāh, silsilat ibdā'āt 'ālamīyyat, al-maġlis al-watanī liltqāfat wā'ādāb wālfunūn, 232 p.
- Kane O. (2003), *Intellectuels non europhones*, Dakar, CODESRIA, 71 p.
- Kane O. (2022) (éd.), *Érudition islamique en Afrique: nouvelles pistes de recherches et contexte mondial*, Dakar, CERDIS 490 p.
- Kane O. (2017), *Au-delà de Tombouctou: érudition islamique et histoire intellectuelle en Afrique occidentale*, Dakar, CERDIS+CODESRIA, 270 p.
- Lūḥ Serinġ Mbākī Muḥammad (2020), *'Ala aṭār al-qawm, qiṣṣat tariqa' al-irada' 'ala lisān ra' ilihā al-'awwal*, biḡabṭi wa'ināya' 'uṭmān ġaw [vocalisation et traitement typographique de Ousmane Diaw], Dakār-āl-Qāhira', 189 p.
- Lūh Muhammad Ahmad (2020), *Mahtāt fī hayāt yatīm, al-ġuz'u al-'awwal, al-Iskandariyyat*, Al-Firdaws, 270 p.

- Lūh Muḥammad Aḥmad (1996), *Taqdīs Al-ʿAšḥās Fī al-Fikr Al-Šūfī: ʿArḍ Wa Tahliḥ ʿAla Dawʿ Al-Qurʿān Wāl Sunnaḥ*, t. I, 572 p. et t. II, 398 p., al-Ḥubār [=Arabie saoudite] Dār Al-Ḥiḡrat Lil Našr Wāl Tawzīʿ.
- Mary P. (1917), *Études sur l'islam au Sénégal*, t. I: *Les Personnes*, 412 p., t. II: *Les Institutions*, Paris. Ernest Leroux, 444 p.
- Mbaye El-Hadji R. et Mbaye B. (1975), « Supplément au catalogue des manuscrit de l'IFAN », *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique noire*, Série: B, t. 37, n° 4, Dakar, IFAN, octobre, p. 879-895.
- Mbacké K. et Ka T. (1994), « Nouveau catalogue des manuscrits de l'IFAN Cheikh A. Diop, Université Cheikh Anta Diop, Institut fondamental d'Afrique noire, Département d'Islamologie », *Islam et Société au Sud du Sahara*, n° 8, Paris, Editons de la Maison des sciences de l'homme, novembre p. 165-199.
- [Mbākkī] Ibn al-Šayḥ al-Ḥadīm Muḥammad Al-Bašīr (1966), *Minan al-bāqī al-Qadīm fi sīrat al-Šayḥ al-Ḥadīm, al-dār al-baydāʿ, al-matbaʿat al-malakiyyat*, 512 p.
- Nḡāi Abūbakar (2015), *Al-Hāribāt min al-ḡannat*, [Dakār-al-Qāhiart], [Reflect Editions], 150 p.
- Nḡāi Abūbakar (2018), *Ḡarīmat walakin*, al-Qāhirat, Ibdāʿ lilnašr wāltawzīʿ wāltarḡamat, 134 p.
- Nḡāy Muḥammad Bamba (1991), *Adwāʿ ʿala al-Senegāl*, al-Qāhirt, Dār al-Tibāʿat Wālnašr al-Islāmiyyat, 90 p.
- Samb A. (1971), « L'Islam et l'histoire du Sénégal », *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, série B, t. 33, n° 3, juillet, p. 461-507.
- Samb A. (1978-1979), *Al-ʿAdab Al-Senegāliyy Al-ʿArabiyy*, (*Alhadiyyat Al-Senegāliyyat Min Al-Murḡān Fī al-ʿUqūd al-ʿadabiyyat lil ʿurbān*), vol. I, 1978, 376 p., vol. II, 1979, 434 p., Al-Ḡazāʿir, Al-Sarikaḥ al-Wataniyyat lilnašr Wāttawzīʿ.
- Samb A. (1972), *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, Dakar, IFAN (Mémoire de l'IFAN, n° 87), 534 p.
- Sène H. (1982), *Le Livre et l'écrit de langue arabe dans la société sénégalaise: des origines au début du XX<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Institut des sciences de l'information et de la communication, Université Bordeaux III.
- Sillā ʿAbd al-qādr Muḥammad (1406/1986), *Al-Muslmūn fi al-Senḡāl: maʿālim al-hādīr wa āfāq al-mustaqbal, al-dawḥaḥ*, riʿāsaḥ al-mahākīm al-šarʿiyyaḥ wāl Šuʿūn al-dīniyyaḥ fi dawlaḥ qatar, 184 p.
- Sih al-Hāḡ Mālik (1915), [*Dīwān-œuvres complètes*], Tūnis, Al-Matbaʿat al-ʿahliyyaḥ, 506 p.
- Soh Siré A. (1913), *Chroniques du Foûta sénégalais*, traduites et annotées par Maurice Delafausse et Henri Gaden, collection de la *Revue du monde musulman*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 328 p.
- Sillā Al-Hāḡ (1991), *Ila Ayna?* [al-Qāhirt], s. e. 78 p.
- Sī Al-Šayḥ Ahmad Al-Tiḡānī (1970?), *Al-Islām Fī al-senegāl*, Bayrūt, Manšūrāt Maktabat al-Hayaāt, 132 p.
- Sī al-Šayḥ Ahmad al-Tiḡānī (1381/1961), *Magḥūl al-ʿummat al-senegāliyyat*, al-Qāhirat, matbaʿat al-saʿādat, 72 p.
- Taal ʿUmar Ibn Saʿīd al-Fūtī (1292/1876-1295/1878), *Rimāh Hizb al-Rahīm ʿAla Nuhūr Hizb al-Raḡīm*, vol. I: 1292 H. [=1876], 368 p., vol. II: 1295 H. [=1878], 424 p., Tūnis, Matabaʿt Al-Dawlat al-Tūnisiyyat.
- Taal ʿUmar Ibn saʿīd al-fūtī (1987/1407 H), *Kitāb Safīnaḥ Al-Saʿādat Li Ahl al-Daʿf wāl Naḡadaḥ Fī Madiḥ Al-Nabiyy al-Maʿrūfaḥ bil-ʿIšriyyaḥ*, [édition critique de] Muḥammad bellī+ Sarikaḥ Maktabaḥ wa Matbaʿat Mustafa Al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awladuh Bimasr: Nabīl mahmūd al-Ḥalabī wa šurakāh-ḥulafāʿ, 488 p.
- Taal ʿUmar Ibn Saʿīd al-Fūtī ([1940?]), *al-ʿAḡwibaḥ Al-Hāšimiyyaḥ ʿAn al-ʿAsʿilaḥ Al-Madaniyyaḥ*, Al-Qāhirat, Dār al-Tibāʿat al-Tiḡāniyyaḥ = ʿAbd al-karīm al-ʿAtar+sarikaḥ Maktabat Wa Matbaʿat Mustafa al-Bābī al-Halabī Wa Awladuh Bimasr, 80 p.
- Taal Muḥammad Al-Muntaqa (2005/1425 H), *Al-Ḡawāhir Wāldurar Fī Sīrat Al-Hāḡ ʿUmar*, Bayrūt, Dār Al-Burāq, 1020 p.
- Triaud J.-L. (2010), « L'Islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale: constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions », *Cahiers d'études africaines*, n°s 198-199-200, p. 907-950.
- Tūre al-Šayḥ Ahmad al-Tiḡānī al-Hādī (2009), *Tahrīr al-ʿaqwāl fi tāriḥ al-senegāl*, al-Qāhirat, dār al-muqattam, 500 p.
- Tiām Ahmad ʿIyān (2019), *Al-Islām ʿadālaḥ wainsāniyyaḥ*, al-Qāhirt-Dakār, manšūrāt Timbktū, 300 p.
- Vejsa G. (1950), « Contribution à la connaissance de la littérature arabe en Afrique occidentale », *Journal des Africanistes*, t. 20, fascicule 2, p. 229-237.
- Vejsa G. (1960), Catalogue des manuscrits arabes envoyé par L. Archinard, Bibliothèque d'Ahmadou, 600 p. (manuscrit consultable en ligne sur le site du BNF Gallica, bnf.fr).

# Fès dans la poésie soufie sénégalaise

## Analyse d'une *qasīda* d'Elhadji Malick Sy (m. 1922)



**Seydi Diamil Niane**

*Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN), Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal*

### Introduction

Fès occupe une place importante dans la religiosité d'une grande partie des Sénégalais, du fait que la cité abrite le mausolée d'Ahmad Tijānī (m. 1815), fondateur de la Tijāniyya (1). Ceci explique l'importance que les adeptes sénégalais de la Tijāniyya accordent à la visite de cette ville. Un important réseau économique, appuyé par la récurrence de cette mobilité, s'est ainsi mis en place, comme le montrent déjà quelques travaux (Lanza, 2012). Cela a notamment facilité la nature des relations entre les communautés tijānes du Maroc et du Sénégal (Kane, 1994). Le Maroc a aussi longtemps utilisé ce contexte pour appuyer sa diplomatie religieuse vers le Sénégal (Sambe et Hamdaoui, 2019; Sambe, 2010) en mobilisant un certain nombre de ressources symboliques en

(1) Fondée par Ahmad Tijānī (m.1815), la Tijāniyya est la confrérie soufie la plus importante au Sénégal quant au nombre de disciples. Selon le Recensement général de la population et de l'habitat de 1988 (Direction de la prévision et de la statistique du Sénégal), édité en septembre 1992, seuls 5,44 % de la population sénégalaise n'appartenaient pas à l'une des confréries soufies (les 5,44 % comprenaient aussi les chrétiens et les animistes). Les tijānis représentaient 50,09 %. Ce sont les derniers chiffres officiels disponibles.

partage entre les « deux pays frères », à l'image de celle de la Commanderie des croyants (Seck, 2015).

Mais plus qu'une ville de destination de disciples et de touristes religieux, Fès représente, dans la poésie soufie sénégalaise, un lieu dont l'éloge constitue un genre littéraire à part entière. Elhadji Malick Sy (m. 1922), figure importante de la confrérie soufie Tijāniyya au Sénégal (Mbaye, 2003; Niane, 2017; Robinson, 2000), compte parmi les poètes qui lui ont dédié une centralité thématique.

Notre contribution entend aborder la place qu'occupe la ville de Fès dans la poésie soufie sénégalaise. Nous nous intéresserons notamment à la *qasīda* d'Elhadji Malick Sy (2) intitulée *Zur arda Fās* (Rends-toi à Fès) figurant dans son recueil de poèmes (*Dīwān*). Le statut du texte (un poème soufi) inscrit notre travail dans le champ de croisement disciplinaire entre l'islamologie et l'analyse littéraire. Vu la nature du poème à étudier, l'analyse se propose d'être linéaire, et le découpage répondra aux besoins de classification des thèmes abordés dans le texte.

(2) Je voudrais signaler, par souci de transparence, mon affiliation à la Tijāniyya par le biais de la chaîne initiatique d'Elhadji Malick Sy. Autrement dit, mon objet d'étude, dans cet article, est aussi mon maître.

La *qasīda* d'Elhadji Malick Sy est un poème composé de trente-neuf vers (*bayt*). Sur le plan technique, le poète a eu recours au mètre (*bahr*) *basīt* qui a la particularité d'être l'un des plus rythmés, ce qui procure au poème une musicalité particulière. D'ailleurs, dans les chants soufis sénégalais, il est connu que les productions en mètre *basīt* sont les préférées des chanteurs de la confrérie (3).

Notre travail répond à la problématique suivante : derrière l'éloge de Fès et de ses habitants, le poème ne serait-il pas, pour Elhadji Malick Sy, une quête d'intercession d'Ahmad Tijānī dans un but de réalisation spirituelle ? L'analyse nous permettra de voir que, au-delà d'une simple production littéraire, ce poème traduit une soif de spiritualité chez Sy. Par l'intermédiaire et l'intercession de son maître spirituel, en l'occurrence Ahmad Tijānī, Sy espère atteindre la réalisation spirituelle. Dans ce cheminement, Fès joue ainsi le rôle d'intermédiaire entre le maître et le disciple.

## Le poète et le poème

Notre texte est puisé dans le recueil poétique (*Dīwān*) d'Elhadji Malick Sy (m. 1922). Figure importante du soufisme en Afrique de l'Ouest (Mbaye, 2003 ; Niane, 2017 ; Robinson, 2000), Sy a joué un rôle central dans la diffusion de la Tijāniyya entre la fin du XIX<sup>e</sup> et le milieu du XX<sup>e</sup> siècle au Sénégal. Il est aussi auteur d'une œuvre littéraire, majoritairement poétique, qui traite de diverses thématiques allant de la théologie à la prosodie en passant par la jurisprudence, l'éthique, le soufisme ou encore la panégyrique. Aujourd'hui encore, ses poèmes sont étudiés et chantés dans les milieux confrériques.

*Zur arda Fās* (Rends-toi à Fès) qui nous intéresse ici est tiré de cette œuvre. Il est cependant peu connu du grand public, plus familier avec les poèmes dans lesquels Elhadji Malick Sy fait l'éloge du Prophète et qui attirent plus les chanteurs de la confrérie. De leur côté, ceux qui étudient l'œuvre d'Elhadji Malick Sy dans les écoles traditionnelles sont plus intéressés par les textes à vocation didactique et pédagogique. Soulignons enfin que le poème est rédigé en arabe. L'intégralité de la traduction est assurée par nous-mêmes.

(3) Ils animent les rassemblements confrériques en déclamant des poèmes de figures soufis. Chaque chanteur dispose d'un groupe qui l'accompagne dans ses événements.

## Analyse thématique

Le poème est en réalité une adresse à Ahmad Tijānī (m. 1815), fondateur de la Tijāniyya à laquelle Elhadji Malick Sy est affilié. Cependant, au lieu de s'adresser directement au maître de la confrérie, le poète s'imagine devant un voyageur en partance pour Fès. Il lui fait ensuite part de sa doléance en lui demandant de transmettre ses prières à son maître. Le poème est ainsi l'expression de ce que nous avons appelé ailleurs « la soif de l'union spirituelle » avec Ahmad Tijānī dont la zāwiya à Fès fait l'objet du pèlerinage des fidèles du monde entier (Niane, 2018b, p. 198).

## À l'attention du voyageur

La première partie du poème englobe les quatre vers d'ouverture. La méthode d'interpellation directe y est utilisée par le poète afin de mieux toucher son interlocuteur. Il s'imagine face à un homme en quête de paix intérieure, de sécurité et en manque d'attention. À celui-ci Elhadji Malick Sy suggère un voyage à Fès pour la réalisation de ses vœux et le gain de tranquillité. Fès devient une deuxième demeure pour le pèlerin qui, une fois arrivé à destination, risquerait même d'oublier sa patrie d'origine :

« Visite Fès, là-bas, les vœux se réalisent ;

Là-bas, tu auras la tranquillité voulue.

Ô voyageur, approche-toi de cette ville

Ainsi, tu auras l'attention désirée.

Là-bas l'homme est protégé de tout mal

Les populations de Fès font oublier les terres d'origine.

Les pluies de bénédiction, à Fès, tombent en abondance ;

Bénie soit cette terre, demeure des éloquents. »  
(Sy, s.d., p. 271)

En ciblant Fès dès les premiers vers, Elhadji Malick Sy use d'un procédé poétique et descriptif dont l'intérêt mérite d'être souligné. Il adopte une démarche qui consiste à parler d'abord d'une ville, Fès, avant d'évoquer les Fassis qui y habitent. Ainsi, le prestige de la ville n'a d'égal que les qualités de ses habitants. Sur le plan anthropologique, cela signifie que ce sont les hommes qui font la ville et non l'inverse. Cependant, nous verrons plus loin que derrière l'éloge de Fès et des Fassis, ce qui

intéresse Elhadji Malick Sy n'est rien d'autre que d'atteindre la réalisation spirituelle par la grâce du maître. Cela justifie que, tout de suite après avoir chanté les mérites des habitants de Fès, le poète s'est mis à parler de son maître Ahmad Tijānī, dont il espère visiter la tombe un jour. Nous y reviendrons, mais arrêtons-nous d'abord sur ce qu'il dit des habitants de Fès.

## Éloge des habitants

Aux yeux du poète sénégalais, si ce sont les habitants de Fès qui donnent à la ville son prestige, leur seul mérite serait d'habiter Fès. Cet apparent paradoxe disparaît dès lors qu'on analyse sa pensée à partir d'un prisme multidisciplinaire. Sur le plan anthropologique, la qualité d'une ville dépend d'abord de la qualité de ses habitants. Sur le plan islamologique, la centralité de Fès dans la doctrine de la Tijāniyya justifie que le poète ne voit pour les Fassis d'autre mérite que d'être enfants de cette ville, demeure d'Ahmad Tijānī. En même temps, le vrai mérite de Fès est d'abriter la tombe et la zāwiya du fondateur de la Tijāniyya. À partir de là, la perspective d'analyse devient plus évidente : Ahmad Tijānī est la raison de la grandeur de Fès, et les habitants de la cité spirituelle n'ont d'autres mérites que d'habiter la ville de Tijānī. Partant de ce postulat, Elhadji Malick Sy s'adresse aux habitants de la ville au tombeau du Saint :

« Populations de Fès : que vous êtes bénies

Par votre voisinage d'une tombe qui fait disparaître l'obscurité. » (Sy, s.d, p. 271)

Une fois que le cadre théorique par lequel l'auteur justifie le mérite des Fassis est pointé, Elhadji Malick Sy se met à faire leurs éloges. Il commence par justifier l'importance de son *madih* en se décrivant comme éternel serviteur de cette population dans l'amour de laquelle il dit avoir sombré :

« Chanter joliment vos louanges et vous aimer à jamais

tel est mon bonheur, ma joie et ma satisfaction.

Mes biens et moi sommes vos serviteurs

Vos souvenirs m'accompagnent à chaque instant. » (Sy, s.d., p. 271)

Il s'ensuit des vers dans lesquels le poète décrit les qualités de cette population « aux visages lumineux », à la générosité légendaire mais aussi

« à la force redoutable » ; une population qui vit par la pratique du *dhikr* mais qui sait aussi accueillir le nécessiteux et répondre à ses besoins :

« Lumineux sont vos visages, vos longs bras sont face à l'ennemi

Tel le dompteur de la brousse. Ils font aussi le bonheur du nécessiteux.

Les lumières du *dhikr* couvrent vos demeures  
Matin et soir et à chaque instant.

À chaque fois que quelqu'un leur vient

Pleurant et se plaignant de la dureté de la vie

Ils redonnent à la générosité ses jours de gloire

Et à la religion son honneur d'antan. »

(Sy, s.d., p. 271)

Elhadji Malick Sy conclut la parenthèse consacrée aux habitants de Fès par une prière dans laquelle il espère que cette terre sera à jamais porteuse de grâce divine, dans laquelle le nécessiteux trouvera toujours son salut :

« Que votre terre, ô Fassis, demeure à jamais

Réceptacle des grâces de Dieu.

À jamais, soyez, ô habitants de Fès,

Refuge des exilés, une lumière de la religion  
qui fait disparaître l'ignorance. » (Sy, s.d., p. 271)

Comme nous l'avons déjà vu, l'objectif visé par Elhadji Malick Sy dans ce poème est tout sauf les habitants de Fès. S'il parle d'eux, c'est parce qu'ils vivent dans un lieu où est enterré son maître spirituel. En ce sens, Elhadji Malick Sy vise plus la ville que ses habitants, même si, comme pour introduire son texte avant de parler d'Ahmad Tijānī, il fait l'éloge de ceux-ci. La notion d'accueil des exilés a tout son sens. Capitale spirituelle du Maroc, Fès est un carrefour religieux qui abrite les mausolées de nombreux saints vénérés dans le soufisme. Les visites spirituelles en font en même temps un carrefour économique où les exilés peuvent trouver refuge (4). Rappelons que même le fondateur de la Tijāniyya s'était lui-même exilé à Fès. Les deux derniers vers, en forme de prière, n'ont pas été choisis par Elhadji Malick Sy au hasard. Ils servent en réalité de transition. Après avoir parlé de Fès, de ses habitants et prié pour que la ville demeure un lieu de grâce, le poète se met à faire la louange de son maître spirituel, Ahmad Tijānī, dans la troisième partie du poème qui comprend dix-sept vers.

(4) Il est utile de faire ici le lien avec les festivals de soufisme organisés régulièrement à Fès et qui accueillent des visiteurs du monde entier.

## Éloge du maître

Comme souligné plus haut, si Elhadji Malick Sy a pris le temps de faire l'éloge des Fassis, c'était uniquement pour ensuite se passer d'eux et parler d'Ahmad Tijānī. Les Fassis deviennent ainsi comme une sorte de compagnons de sa souffrance causée par son ardent désir de se rendre à la zāwiya de son maître (Niane, 2018b, p. 196). Parce qu'il est malheureux de ne pas avoir effectué son voyage spirituel, il se console de l'invocation d'une amitié imaginaire avec les habitants de Fès même si, pour lui, seule la visite de son maître semble pouvoir le soulager de son malheur. Il poursuit ainsi :

« Ô malheureux je suis, moi qui suis en train de gâcher ma vie,

Sans jamais visiter celui qui, tel le soleil, nous éclaire.

Il est Abū al-'Abbās, l'homme à la haute station spirituelle.

De nobles caractères, il est la Maison de la sainteté. » (Sy, s.d., p. 271)

Soulignons que par l'expression « visiter celui qui, tel le soleil, nous éclaire », Elhadji Malick Sy désigne Ahmad Tijānī, enterré à Fès. Ici, deux remarques s'imposent. Tout d'abord, les termes utilisés par le poète ne sont pas innocents. Dans la littérature soufie, surtout poétique, il n'est pas rare de faire appel au soleil en tant que symbole de la Vérité qui dissipe les erreurs mais aussi en sa qualité de symbole de lumière spirituelle qui garantit au cœur des aspirants l'ouverture mystique (*fath*). Maison de la sainteté, *bayt al-wilāya* en arabe, est un concept souvent utilisé pour désigner un maître considéré comme incarnant la sainteté dans sa plénitude. Ce maître assure ainsi aux disciples une éducation spirituelle de qualité. Ce qui fait de Fès un lieu symbolique et se retrouve au cœur des éloges d'Elhadji Malick Sy, c'est le fait qu'il abrite la tombe d'Ahmad Tijānī. En ce sens, la ville joue un rôle d'intercesseur entre le disciple et le maître dont la visite assure la réalisation spirituelle. En faisant l'éloge de Fès, puis des Fassis, le poète vise la Sainteté à travers le flux (*fayḍ*) de son maître. La ville devient une marche vers la réalisation spirituelle de par sa proximité du guide spirituel.

Ce qui vient d'être dit permet de poser le contexte explicatif des vers qui ont suivi ceux présentés

*supra*. Une fois que le poète sénégalais a exprimé l'état de « malheur » dans lequel il est, loin de Fès, ville de « la Maison de la sainteté », il se met à attribuer à son maître, à travers les quinze vers qui ont suivi, les qualités humaines et spirituelles les plus grandes. Ahmad Tijānī y devient porteur d'un don spirituel (*ḥazz*) puisé dans le flux mystique (*fayḍ*) de Dieu qui lui permet d'occuper la plus haute station de la sainteté. Sa voie (*ṭarīqa*) est la meilleure des voies, son *wird* le plus efficace. Tout cela lui serait garanti par le Prophète, par ailleurs, ancêtre d'Ahmad Tijānī selon les écrits de la Tijāniyya. Ci-dessous la traduction des vers en question :

« Son don émane de la grâce de Dieu

Aux immenses problèmes et difficultés il est solution.

Le Prophète, maître des créatures

A attesté sa supériorité et prééminence sur les autres saints.

Cette grâce lui est venue du bon Dieu

Certes Dieu agit comme bon lui semble.

Il a traversé les océans vers la Présence de Dieu  
Depuis, il ne s'est plus intéressé à cette vie ni à la suivante.

Il est un Pôle célèbre, aux secrets cachés

Grand, méconnu, il est une Lune éclatante.

Quiconque lui vient en quête de guidance ou de biens

Verra son souhait réalisé.

Il s'éloigne et fait éloigner des péchés.

Enfant, il avait déjà tourné le dos au bas-monde.

Puise dans sa délicieuse source et suis sa voie

Car son adepte n'éprouvait ni crainte ni défaut.  
Sa source (*wird*) purifie des souillures les plus profondes

Sentir son odeur est une garantie de paix.

Bienheureux est celui dont il est le maître

Le Jour du jugement, il le protégera de toute peur.

Combien de fois, en état de veille, il reçut

De son ancêtre [le Prophète] promesse d'assurance.

De par son héritage, il est digne porteur

De l'éclatante lumière de la Sainteté.

Ahmad Tijānī a devancé ses pairs ; cela ne doit point surprendre

Le noble Prophète est son aïeul.

Tijānī est le secours. Quiconque se rend auprès de lui

Sera comblé de dons et ne sera point déçu.

Il est droit, pur, doué de crainte, de dons immenses et particuliers

Il est au-dessus de ses pairs.»

(Sy, s.d., p. 271-272)

De la même manière que la partie précédente du poème sur Fès et ses habitants était une introduction aux vers élogieux que nous venons de voir, cette dernière partie a aussi une fonction de transition. En effet, l'éloge qu'il fait d'Ahmad Tijānī n'est pas due au hasard. Sa vocation est de faciliter la réalisation spirituelle et l'Union mystique. Cela se manifeste dans la dernière partie du poème sur laquelle nous nous proposons de nous arrêter désormais.

## Soif de l'Union et éloge de la voie

Maître de la Tijāniyya, Ahmad Tijānī occupe une place importante dans la confrérie au point que la littérature de la voie n' imagine aucune réalisation spirituelle sans sa grâce (*baraka*) et son intercession (*tawassul*). C'est en cela que le désir de visiter sa zāwiya à Fès témoigne d'une soif d'Union mystique avec le maître, laquelle union devient ensuite synonyme de réalisation et d'ouverture spirituelles (*fath*). Aussi, conscient de ce fait, Elhadji Malick Sy, dans l'espoir de cette union, l'interpelle en quête de son intercession. C'est ainsi qu'il l'appelle « mon intermédiaire (*wuslatanā*) », « mon secours (*mufzi'ī*) », « mon refuge (*malja'ī*) » ou encore « ma source de délivrance (*manjāya*) et ma joie (*farhatī*) » :

« Abū-l-'Abbās, mon maître et intermédiaire

Mon secours et refuge qui préserve des maux

Jamais, ton amour n'a cessé d'habiter mon cœur

Ô patriarche des purs, mon être n'est en quête d'autre que toi.

Les souvenirs de notre amour ne cessent de m'enivrer

Ô jardin des connaissances, mon intermédiaire et ma source de joie.» (Sy, s.d., p. 272)

C'est après avoir reconnu les vertus spirituelles du fondateur de la Tijāniyya que le poète sénégalais lui adresse sa requête dans un seul vers qui

semblerait être le moteur de la composition de ce poème. S'il a commencé par faire l'éloge de Fès et des Fassis, c'est parce que cette terre est celle qui abrite la tombe d'Ahmad Tijānī; les Fassis sont dans la proximité de la zāwiya. Ainsi, le fondateur de la Tijāniyya, dont il espérait visiter le mausolée, était sa cible, et s'il fait l'éloge d'Ahmad Tijānī, c'est pour bénéficier de ses faveurs mystiques. Voilà qui explique son choix d'opter pour une méthode d'interpellation directe, comme nous l'avons constaté à travers les trois derniers vers qui viennent d'être présentés et auxquels le vers de requête a succédé :

« Par ta grâce, j'espère la dissipation des ténèbres de mon cœur

Quiconque se réfugie sous ton toit sera certes secouru.» (Sy, s.d., p. 272)

La fonction de protection « spirituelle » est en réalité souvent associée à la station mystique du fondateur de la Tijāniyya dans la littérature de la confrérie. Tantôt qualifié de Pôle (*qutb*), il est aussi parfois qualifié de Secours (*ḡawth*). Ces deux fonctions sont ensuite appuyées par celle du scellement de la sainteté (*khatm al-wilāya*), fondamentale dans la Tijāniyya<sup>(5)</sup>. Celle-ci place Ahmad Tijānī au sommet de la hiérarchie de la Sainteté. Cette suprématie d'Ahmad Tijānī parmi les autres saints, dans la Tijāniyya, est bien expliquée par le marocain Muhammad al-'Arabī b. al-Sā'ih qui, après avoir placé son maître Ahmad Tijānī à la plus haute station des saints, dit :

« Si tu sais que la *qutbāniyya* (le Pôle supérieur) est la plus haute station de la sainteté et que, à chaque instant, celui qui l'occupe détient la quintessence des secrets, états mystiques et grâces de tous les autres saints et gnostiques, tu devrais aussi savoir que les Pôles, bien qu'ils aient tous atteint cette station, ne bénéficient pas tous des mêmes grâces [...]. Celui qui occupe la place la plus élevée parmi les Pôles est le porteur de la fonction du scellement de la sainteté.» (Sā'ih, 2005, p. 227-228)

Certains auteurs de la Tijāniyya, ce n'est pas le cas d'Elhadji Malick Sy, vont même jusqu'à dire que cette fonction du scellement de la sainteté impliquerait que la confrérie fondée par Ahmad Tijānī abroge toutes les autres qui l'ont précédée et que seule la Tijāniyya était aujourd'hui en

(5) Il est utile de souligner que d'autres, avant Ahmad Tijānī, avaient revendiqué cette fonction de *hatm al-wilāya*. Ibn 'Arabī a eu plus de succès dans sa revendication (cf. Chodkiewicz, 2012).

mesure d'assurer une éducation spirituelle de qualité :

« La preuve la plus évidente que notre maître cheikh Ahmad Tijānī est le sceau de la sainteté muhammadienne est l'abrogation, par sa voie muhammadienne et Ahmadienne, de toutes les confréries précédentes. Ainsi, en dehors de la sienne ne subsiste plus aucune voie étant en mesure d'éduquer les hommes. » (Hādī, s.d., p. 4)

Sans aller jusqu'à défendre la thèse de l'abrogation des autres confréries par la Tijāniyya, Elhadji Malick Sy, dans la suite des vers que nous venons de voir, assure tout de même que le maître de sa confrérie est le meilleur des intermédiaires et le plus grand des intercesseurs. Pour cela, il continue en exprimant des mots de félicitations à l'endroit de tous ceux dont le fondateur de la Tijāniyya est le maître :

« Bienheureux sommes-nous, adeptes de la Tijāniyya

Parmi tous les intercesseurs, nous avons le meilleur. » (Sy, s.d., p. 272)

Les grâces et l'importance de la fonction que la Tijāniyya lui attribue poussent Elhadji Malick Sy à dire que l'écrit ne lui suffit pas pour faire son éloge à sa juste valeur. En réalité, cette manière d'écrire est caractéristique des poèmes panégyriques dans la littérature arabe, où il n'est pas rare qu'une forme d'exagération s'y manifeste. C'est en ce sens que George Michael Wickens a raison de souligner dans son article consacré au thème de l'éloge (*madīh*) dans *l'Encyclopédie de l'islam* que « le *madīh* était généralement exagéré dans le fond et la forme » (Wicken, 1993, p. 959). En inscrivant son poème dans cette tradition de *madīh* auquel Wickens fait allusion, le poète sénégalais ne déroge pas à la règle :

« Les feuilles ne suffiraient pas pour conter tes dons

Cependant, pour faire ta louange, je ne ménagerai aucun effort. » (Sy, s.d., p. 272)

Ces dons spirituels que le poète dit être incapable de lister ont en revanche une implication pratique à ses yeux : si le maître est le meilleur parmi les maîtres du soufisme, sa confrérie devient aussi la meilleure parmi les confréries. Ainsi, les adeptes de cette confrérie bénéficient de facilités mystiques auxquelles les autres qui ne sont pas disciples d'Ahmad Tijānī n'auraient pas accès. L'éloge de la voie se confond ici avec l'éloge du

maître fondateur. Il continue dans le dernier vers de cette partie :

« Certes, celui qui suit la voie d'al-Tijānī

Ne cessera d'être comblé de bonheur et de joie. » (Sy, s.d., p. 272)

C'est avec cette éloge de la voie qu'Elhadji Malick Sy termine le poème proprement dit. Les deux derniers vers qui clôturent le texte sont en réalité des prières sur le Prophète. Le fait de conclure un poème ainsi est une longue tradition qui traverse des siècles de production poétique dans le monde musulman. En ce sens, cet éloge de Fès, de ses habitants, d'Ahmad Tijānī et de ses disciples permet aussi de placer l'œuvre du poète sénégalais dans la continuité historique de l'érudition islamique au lieu de faire de lui le représentant d'un islam qui serait « noir » (Monteil, 1980) ou spécifique à l'Afrique subsaharienne. Nous terminons ainsi cette partie de notre analyse avec la traduction des deux derniers vers du poème :

« Ô notre Créateur, prie sur Ton Élu et accorde lui Ta bénédiction

Fais de même pour sa famille et ses compagnons, les hommes de grandeur

Fais aussi de même pour ceux qui, à jamais, suivront leurs traces

Et ce tant que des voyageurs se dirigeront vers ces lieux [Fès et ses environs]. » (Sy, s.d., p. 272)

## Conclusion

Prétexte. Ce mot pourrait qualifier la nature de l'usage de Fès dans ce poème d'Elhadji Malick Sy. En réalité, ce qui l'intéresse est plus l'éloge de son maître et la quête de son intercession dans son cheminement spirituel au sein de la voie Tijāniyya. Le parallèle pourrait être fait avec la place que Médine occupe dans l'islam de manière générale en tant que lieu abritant la tombe du Prophète et qui, par conséquent, justifie que des musulmans du monde entier s'y rendent en recueillement. Dans cette géographie sacrée, Fès doit sa sacralité et sa notoriété au Sénégal, au fait qu'elle abrite la tombe du maître ; et bien que le fondateur de la Tijāniyya soit né en Algérie, la capitale spirituelle du Maroc attire davantage les disciples-visiteurs, au détriment de 'Ayn Mādī, son village natal algérien.

En outre, de la même manière que l'éloge de Fès est un prétexte poétique, plus qu'un genre littéraire chez Elhadji Malick Sy, l'éloge des habitants de Fès est aussi un autre prétexte qui devait servir de pont vers le maître. Autant que Fès, les Fassis se sont effacés au fur et à mesure qu'on avançait dans le poème pour laisser place, eux aussi, au maître Ahmad Tijānī. Métaphoriquement, cette capitale, ce carrefour économique et spirituel qui a accueilli les voyageurs et les exilés dont Tijānī lui-même, est un tremplin dans la réalisation spirituelle des disciples. La ville symbolise cette étape dans les parcours et reste liée, pour le poète sénégalais, à un imaginaire béni.

L'éloge du maître ne peut pas non plus être analysé à sa juste valeur s'il n'est pas lu à la lumière de la doctrine soufie de l'intercession, *tawassul*, qui occupe une place non négligeable dans l'œuvre poétique d'Elhadji Malick Sy, comme nous avons pu le démontrer ailleurs (Niane, 2018a). Sa visite pour se recueillir sur la tombe d'Ahmad Tijānī devient ainsi garante de la réalisation de ses vœux. C'est en cela d'ailleurs que nous pouvons comprendre l'importance que la visite de Fès occupe chez les disciples d'Ahmad Tijānī à travers le monde. Rappelons que, déjà de son vivant, Ahmad Tijānī aurait dit à ses disciples : « Si les grands gnostiques connaissaient les bienfaits de cette zāwiya, ils y auraient installé leurs tentes (*law 'alima akābir al-'arīfīn mā fī-l-zāwiya min faḍl la ḍarabū 'alayhā hiyāmahum*) (Sufyānī, 1931, p. 55). » Cela donne tout son sens et son importance au poème de notre figure sénégalaise de la Tijāniyya qui, par sa forme, son fond et son analyse, nous permet de comprendre les liens qui unissent Fès au Sénégal.

## Bibliographie

- Chodkiewicz M. (2012), *Le Sceau des saints*, Paris, Gallimard, 280 p.
- Hādī 'Abd Allah b. Muhammad al-, s.d., *Al-Qawāl al-hasm fī mas'alat al-khatmiyya wa-l-khatm*, s.l., 9 p.
- Kane O. (1994), « Les relations entre la communauté tijane du Sénégal et la Zawiya de Fez », *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines*, n° 24, p. 59-68.
- Lanza N. (2012), « Routes et enjeux de la Tijaniyya sénégalaise au Maroc : une zaouïa *rbati* sur

la voie de Fès, *Études et Essais*, n° 8, Centre Jacques-Berque.

- Mbaye El Hadji R. (2003), *Le Grand savant El Hadji Malick Sy : pensée et action*, Beyrouth, Albouraq, 860 p.
- Monteil V. (1980), *L'Islam noir : une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil, 480 p.
- Niane Seydi D. (2017), « Elhadji Malick Sy et l'islamisation du Sénégal : le rôle de la Tijāniyya, une confrérie soufie d'origine maghrébine », dans Aziz Idrissi El Kobaiti and Marcia Hermansen, *Maghrebi Sufism in Global Contexts*, Fès, The International Academic Center of Sufi and Aesthetic Studies (IACSAS), p. 151-164.
- Niane Seydi D. (2018a), *La Voie d'intercession du Prophète dans la poésie d'Elhadji Malick Sy*, Paris, L'Harmattan, 130 p.
- Niane Seydi D. (2018b), « La poésie d'Elhadji Malick Sy : entre désir, souffrance et cheminement spirituel », *LiCARC*, n° 6, p. 191-203.
- Robinson D. (2000), « Malick Sy : Teacher in the New Colonial Order », in *La Tjāniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Jean-Louis Triaud et David Robinson (dir.) Karthala, p. 201-218.
- Sā'ih Muhammad al-'Arabī b. al- (2005), *Bughyat al-mustafid li-sharh Munyat al-murīd*, Beyrouth, Dār al-jīl, 496 p.
- Sambe B. et Hamdaoui Y. (2019), « Des usages du *soft power* religieux du Maroc sous le règne de Mohammed VI », *Afrique(s) en mouvement*, n° 1, p. 19-29.
- Sambe B. (2010), « Tidjaniyya : les usages diplomatiques d'une confrérie soufie », *Politique étrangère*, n° 4, p. 843-854.
- Seck A. (2015), « Sénégal-Maroc : usages et mésusages de la circulation des ressources symboliques et religieuses entre deux pays "frères" », *Afrique et développement*, vol. XL, n° 1, p. 159-181.
- Sufyānī Muhammad al-Tayyib (1931), *Al-Ifāda al-Ahmadiyya li murīd al-sā'āda al-abadiyya*, le Caire, Matba'a al-sunduq al-hayriyya, 86 p.
- Sy Elhadji Malick, *Diwān*, manuscrit personnel, sans date, sans lieu.
- Wickens G.M. (1993), « Madīh, Madh », in *Encyclopédie de l'islam*, C.E. Bosworth et al., (dir.) Paris, E.J. Brill et Maisonneuve et Larose, t. V, p. 959-968.

# Un parcours sénégalais des arts décoratifs traditionnels du Maroc Ré-usage ou co-production ?



**Cheikh El Hadji Abdoulaye Niang**

*Institut fondamental d'Afrique noire, Université Cheikh Anta Diop (Dakar)*

## Introduction

Depuis le début des années 2000, il s'est produit un regain d'intérêt autour des liens entre le Maroc et le Sénégal. Ce nouvel intérêt est le fait de recherches couvrant une diversité de disciplines telles que l'étude des relations internationales (Sambe, 2010, 2011 ; Hamdaoui, Sambe, 2019 ; Abourabi, 2020), l'histoire et la sociologie des migrations (Alioua, 2011, 2013 ; Mourji, Ferrié, Radi, Alioua, 2016), la socio-anthropologie des mobilités religieuses (Bava, El Asri, Hamdaoui, 2021), l'anthropologie des religions (Seck, 2014, 2015 ; Seck et Lanza, 2014 ; Lanza, 2012 ; Berriane, 2014 ; Timera, 2011), entre autres.

L'apport majeur des nouvelles recherches socio-anthropologiques réside dans la place qu'elles accordent aux nouveaux enjeux ainsi qu'aux logiques d'hybridation et à la multiplicité des usages liés au renouvellement des liens entre le Sénégal et le Maroc (1). En dépit de leur originalité, ces recherches ne questionnent pas systématiquement l'artisanat, les arts décoratifs

et l'architecture dont la portée apparaît pourtant réelle dans les interactions entre le Maroc et le Sénégal. S'il est vrai que sur les relations Sénégal-Maroc, la littérature semble accorder, depuis un certain temps, de plus en plus de place aux « réagencements populaires », notamment à certaines formes de transferts liés aux arts de la table et autres « techniques d'hospitalité » telles que le « thé à la marocaine », il reste que l'on n'a pas encore d'études empiriques centrées spécifiquement sur la circulation des modèles architecturaux et décoratifs, en partant de lieux précis, dans le souci de comprendre les reconfigurations historiques, géographiques et culturelles qui peuvent être à l'œuvre.

Certes, il arrive que le domaine architectural et décoratif soit évoqué dans les travaux existants ; mais cette évocation est soit d'ordre anecdotique, soit supposée sans qu'aucune analyse de ces "traces" dans le paysage ne s'ensuive. Le domaine de l'architecture et des arts décoratifs reste le parent pauvre des études sur les relations Maroc-Sénégal, notamment en sciences humaines et sociales. Comment comprendre un tel silence autour d'un phénomène qui, par nature, est de l'ordre du visible, en l'occurrence l'architecture ? Dès les années 80, Ali Darwish (Darwish, 1984) a essayé de consacrer une étude à l'influence de l'architecture musulmane sur une partie de

(1) Nous pensons surtout à Seck, Lanza, 2014 ; Seck, 2015 ; Hamdaoui, Sambe, 2019 ; Timera, 2011.

l'Afrique, en l'occurrence la côte de l'Afrique orientale. Malgré l'intérêt documentaire de ce travail, il reste limité car ne couvrant qu'une seule région, alors que « l'architecture musulmane » dépasse largement l'aire géographique étudiée par Darwish.

Les influences architecturales, les formes de réappropriation et les modalités de transformation des arts décoratifs peuvent nous renseigner sur les mécanismes en jeu entre le Maroc et le Sénégal et, plus globalement, sur les co-productions qui émergent entre le Maghreb en général et l'Afrique subsaharienne. La cité religieuse de Médina Baye (2) illustre parfaitement ces co-productions et ces hybridations qu'occasionne la rencontre entre le Maroc et le Sénégal. L'adoption par cette cité religieuse sénégalaise des arts décoratifs traditionnels du Maroc commence à la fin des années 90, lors de la réalisation des travaux de décoration de sa mosquée, à la faveur d'une prise en charge par le royaume du Maroc, qui décida d'envoyer des équipes d'ouvriers spécialisés et du matériel destiné aux travaux. Même s'il est connu que le Maroc n'est pas le seul pays à avoir apporté une aide à la réalisation de cette mosquée (3), il est cependant le pays à s'être activement et énergiquement employé à prendre en charge les travaux d'achèvement, en y envoyant des équipes techniques, du matériel et surtout son savoir-faire décoratif traditionnel (4). Après le chantier de la mosquée, les grands dignitaires de la cité religieuse ont fait appel aux ouvriers locaux qui ont eu à travailler avec les équipes marocaines pour décorer leurs salons et appartements privés.

(2) Médina est une cité religieuse sénégalaise qui se trouve dans la ville de Kaolack au centre du Sénégal. Cette cité a été fondée en 1930 par Cheikh Ibrahim Niassé dit Baye (1900-1975). Guide religieux soufi et figure importante de la Tijaniyya, Niassé a fondé le mouvement religieux de la Fayda, une communauté transnationale forte de plusieurs millions de fidèles répartis sur les différents continents. Pour un meilleur aperçu sur cette communauté, on lira Kane, 1997 ; Niang, 2021 ; Seesemann, 2011 ; Hill, 2007 ; Wright, 2010-2015 ; Brigaglia, 2000-2001, entre autres.

(3) À ce sujet, il importe de signaler que d'autres pays à l'image de l'Irak ont pu, en vertu d'un devoir de solidarité islamique, apporter une aide financière, notamment sous le magistère d'El Hadji Abdoulaye Niassé, premier khalife successeur de Cheikh Ibrahim Niassé.

(4) Certes ce n'est pas le propos, mais disons simplement que le modèle architectural marocain est lui-même un modèle hybride qui, à l'origine, s'est nourri de plusieurs influences (l'Orient, l'architecture almohade, almoravide, andalouse, etc.). Quoiqu'il en soit, dans la cité sénégalaise, les habitants font abstraction de cette généalogie pour ne retenir que le fait que ce style décoratif représente un pays, en l'occurrence le Maroc, dans ce qu'il a de plus original, de plus esthétique.

C'est ainsi que ces arts décoratifs traditionnels du Maroc se sont réinventés à partir d'un dispositif décoratif sénégalais au sein duquel ils côtoient et composent avec des éléments décoratifs locaux, se réinventent à partir de logiques socio-culturelles sénégalaises et sont donc soumis à un travail de réappropriation sélective qui va se poursuivre durant les années 2000. Peut-on lire cette hybridation sous l'angle d'une co-production émergente qui implique les deux pays ? Jusqu'à quel point cet usage sénégalais d'un modèle décoratif marocain peut-il nous permettre de sortir du schéma analytique du mimétisme pour nous permettre d'envisager les choses en termes de réception créatrice et de domestication ?

Influencée par de nombreux styles (antique, berbère, andalou, français, etc.), l'architecture traditionnelle marocaine (5) a bénéficié d'apports venant de l'extérieur. La dynastie *idriside* et les Maures exilés d'Espagne ont joué un rôle majeur dans la stabilisation de cette architecture et dans son arrimage sur ce qu'on appelle, à tort ou à raison, un « art musulman (6) ». Le patrimoine architectural traditionnel du Maroc s'est enrichi de façon processuelle, et le style décoratif marocain laisse une place de choix aux éléments naturels et à des couleurs qui renvoient à la richesse géographique de ce pays. On y retrouve les nuances et motifs les plus divers, à l'image des nuances brunes, dorées et vertes que l'on retrouve dans la décoration des murs. La décoration architecturale marocaine s'est singularisée par des techniques spécifiques telles que le recours à l'éponge et à la gouge qui est de mise lors de la sculpture du plâtre ou bien le travail des mosaïques de couleurs. Globalement, les arts décoratifs marocains traditionnels comprennent « le tadelakt (7), le zellige (8), le stuc (9), l'ébénisterie, la ferronnerie, entre autres, (Kurzac-Souali, 2011, p. 193) ; ils sont « le point de

(5) Pour un aperçu plus large, le lecteur pourra se référer à Revault, Golvin, Amahan, 1985.

(6) Pour un aperçu sur la discussion autour de l'art musulman, le lecteur pourra lire Oleg Grabar, Corinne, Bonnet, 2010, « Entretien avec Oleg Grabar : l'art islamique et l'Antiquité », *Anabases* n° 11, p. 205-216.

(7) « Mélange de chaux, de sable et de plâtre teinté que l'on ponce au jaune d'œuf et au savon noir pour lui donner la patine du marbre » (Kurzac-Souali, *in op. cit.*, p. 193).

(8) Mosaïque de forme géométrique constituée d'éléments de céramique. Sur l'histoire du zellige, nous suggérons de lire Jacob, 1974.

(9) « Travail en volume du plâtre pour réaliser des frises et des plafonds sculptés d'éléments géométriques ou floraux » (Kurzac-Souali, *idem*).

rencontre de plusieurs techniques traditionnelles où le bois s'harmonise avec le plâtre et le zellige en s'accouplant avec d'autres matières telles que le marbre et la pierre qui assurent la robustesse et le luxe » (Samlak, 2018, p. 107). D'un point de vue technique, les ornemanistes tapissent les murs de zelliges (marqueterie de faïence multicolore), de stuc ciselé, de bois ouvragé, de marbre. Les arts du métal, bronze, cuivre, bijoux, armes, etc. sont aussi très développés, tout comme l'artisanat à vocation domestique, poterie, tapis, costumes, etc. Le « cadre stylistique (10) » (Darwish, 1984) des arts décoratifs traditionnels du Maroc repose sur « les motifs géométriques, les arabesques, le répertoire végétal et animal, ainsi que sur la calligraphie qui fait le lien avec le sacré » (BNF, novembre 2014 (11)).

Notre article est structuré comme suit : dans un premier temps, nous essayons d'esquisser une généalogie des liens entre la cité religieuse de Médina Baye et le Maroc. L'idée étant ici de montrer que l'usage des arts décoratifs marocains par les habitants de Médina Baye s'inscrit dans un continuum historique qu'il convient de présenter clairement. Ensuite, nous abordons l'itinéraire des arts décoratifs marocains depuis leur entrée à Médina Baye, leur passage de l'espace sacré de la mosquée à celui domestique des salons et appartements. Cette ethnographie historique nous permet de ressortir les continuités et les ruptures, les accommodements et les réadaptations. Enfin, nous engageons une discussion globale sur les enjeux de l'usage de ces arts décoratifs traditionnels du Maroc dans la cité religieuse sénégalaise.

## Maroc-Médina Baye : généalogie d'une relation (12)

L'adoption des arts décoratifs traditionnels du Maroc par la cité de Médina Baye est tout sauf

(10) Le « cadre stylistique sélectif » (Darwish, 1984, p. 160) est défini comme l'ensemble que forment les différents éléments décoratifs. Ainsi, chaque courant architectural se reconnaît à travers un cadre stylistique sélectif.

(11) [https://www.bnf.fr/sites/default/files/2018-12/biblio\\_arts\\_maroc.pdf](https://www.bnf.fr/sites/default/files/2018-12/biblio_arts_maroc.pdf)

(12) Nous avons pu, au niveau des archives de l'histoire générale de la Fayda, consulter plusieurs correspondances afférentes à ces relations entre la cité religieuse de Médina Baye et des autorités religieuses, civiles et politiques du Maroc. Ces archives concernent la période qui s'étend des années 1950 jusqu'aux années 1990.

le fruit du hasard. Il suffit de connaître les liens historiques entre la cité religieuse et le royaume pour s'en apercevoir. La relation entre la cité religieuse de Médina Baye et le Maroc est celle d'une communauté religieuse sénégalaise vis-à-vis « d'un trône, d'un gouvernement, d'un peuple » à travers « une coopération dont la profondeur des racines se lit en termes de communauté d'ascendance, de religion, de langue, d'histoire et de géographie » (Niang, 2022, p. 3). L'origine des liens entre les Niasses de Kaolack et le Maroc remonte à El Hadji Abdoulaye Niassa, le père de Cheikh Ibrahim Niassa. Tout commence en 1910 quand El Hadji Abdoulaye Niassa se rend à Fès pour une visite spirituelle. C'est au cours de ce voyage qu'il reçut les plus hautes distinctions de la Tijaniyya, en plus d'avoir noué des relations privilégiées avec les dignitaires de la cité religieuse de Fès et de Sefrou. Si le tissu relationnel entre Kaolack et Rabat a commencé à prendre forme à partir d'El Hadji Abdoulaye Niassa, c'est avec son fils Cheikh Ibrahim Niassa (1900-1975), fondateur du mouvement de la Fayda dont Médina est le siège historique, que cette relation entrera dans un processus de densification. À travers ses différents voyages et prises de position en faveur du Maroc (13), ses correspondances avec les érudits de la Tijaniyya, tel Cheikh Ahmad Sukayrij al Ayâchi al Ansâri, Cheikh Ibrahim Niassa va ouvrir un nouveau chapitre dans l'histoire des relations entre le Maroc et les foyers religieux du Sénégal. En plus de s'être rendu au Maroc à plusieurs reprises, Niassa y a également envoyé des émissaires, dont une mission en 1960 avec à sa tête son fils aîné El Hadji Abdoulaye Ibrahim, auprès du sultan Mohammed V et du prince

(13) L'attachement de Cheikh Ibrahim Niassa au pouvoir royal repose sur plusieurs éléments. D'abord l'élément généalogique, qui lie à l'ascendance chérifienne des Alaouites, un élément majeur pour un guide religieux qui lui-même se targue d'une ascendance chérifienne, ensuite l'engagement commun en faveur d'une souveraineté africaine, qui a renforcé le rapprochement entre Niassa et Mohammed V puis Hassan II, enfin une passion commune pour le savoir et l'érudition islamiques, qui a servi de ferment aux liens entre le Maroc et la cité religieuse sénégalaise. À tout cela vient s'ajouter le patrimoine spirituel commun que représente la Tijaniyya et dont le Maroc abrite le plus grand centre, la cité de Fès. On comprend à partir de là le fondement du soutien de Niassa au royaume chérifien et à ses représentants. Au début du conflit au Sahara occidental, par exemple, le guide religieux sénégalais ne cacha pas sa position en faveur du Maroc. Lors de l'exil en Corse (août 1953) puis à Madagascar (janvier 1954), Niassa renouvela à Sa Majesté le roi Mohammed V et à son fils, le prince héritier Hassan II, sa grande affection et son soutien indéfectible (voir à ce sujet Niang, 2022, *op. cit.*, p. 31 et 161).

héritier Hassan II. Après la disparition de Cheikh Ibrahim Niasse, ses fils et protégés perpétuent une tradition d'amitié avec le Maroc. El Hadji Abdoulaye Ibrahim, Cheikh Ahmed Tidiane Ibrahim, Cheikh Mohamed al Amine, Cheikh Mohamed al Khouraychi et Professeur Ibrahim Mahmoud Diop (14) vont jouer un rôle-clé dans la redynamisation des liens entre la cité de Niasse et le Royaume chérifien.

De même, les séjours des officiels et des religieux marocains au Sénégal ont également eu un impact sur le réchauffement des liens entre Médina Baye et le Royaume. Les plus récentes visites de Sa Majesté le Roi Mohammed VI au Sénégal en 2001, sa visite en 2004 et sa troisième visite en 2016 ont été pour la communauté de Cheikh Ibrahim Niasse l'occasion de renouveler un lien centenaire. Le Maroc a également exprimé son attachement à la communauté de Niasse, notamment dans le cadre de la Fondation Mohammed VI des oulémas africains et des programmes de formation des imams, où des bourses sont, chaque année, octroyées à des étudiants de Médina Baye. Enfin, depuis maintenant plus d'une décennie, le Maroc est devenu le refuge médical pour nombre de dignitaires de Médina Baye, la destination privilégiée en matière de soins sanitaires. Le roi lui-même contribue activement à la prise en charge de ces dignitaires (15).

L'engagement pris par le Royaume de réaliser les travaux de finition de la mosquée de Médina Baye participe également d'une politique d'édification des infrastructures religieuses africaines, une démarche particulièrement privilégiée par les dirigeants du Maroc (16). Il y a lieu de préciser que la réalisation de la mosquée de Médina est un projet ancien qui remonte aux années 60, au même moment que celui de réaliser les travaux

de finition de la Grande mosquée de Dakar (17). Un document que nous avons consulté au Centre des archives diplomatiques de Nantes l'atteste amplement :

« Lors de son dernier voyage à Rabat, El Hadji Ibrahim Niasse avait reçu du Roi Hassan II la promesse que Monsieur Badou Mekki, architecte marocain, irait à Kaolack pour y étudier la décoration de la nouvelle mosquée de la ville. Monsieur Badou Mekki est effectivement venu au Sénégal, et il a soumis au président Mamadou Dia ses projets de finition de la Grande mosquée de Dakar, mais il ne s'est pas rendu dans la capitale du Sine-Saloum (Kaolack). Le président du Conseil des ministres et son ami, Monsieur Masse Diokhané, directeur administratif de la Radiodiffusion, avaient estimé que le même artiste ne pouvait décorer les deux monuments, ce qui n'aurait pas manqué de priver la mosquée de Dakar d'une partie de son originalité. D'autre part, le président Mamadou Dia a signifié à l'artiste marocain qu'il ne désirait aucunement faire une belle manière à Ibrahim Niasse, qui ne soutient pas la politique du gouvernement et, qu'en conséquence, il n'avait pas à se rendre à Kaolack (18). »

De ce qui précède il ressort que la cité religieuse de Médina Baye entretient des relations de longue date avec le Maroc, un pays que les habitants de la cité religieuse sénégalaise considèrent comme un « pays-frère(19) ». La participation du Maroc à l'édification de la mosquée de cette cité religieuse s'inscrit dans une connexion où l'élément spirituel, l'élément politique et l'élément culturel se re-combinent de façon inédite. L'élément architectural est venu se greffer sur des acquis antérieurs pour renforcer une relation et consolider une orientation préférentielle. Le Maroc est non seulement une destination de *ziyâra* (à travers Fès) pour les habitants de Médina Baye, mais aussi un lieu de formation, de fréquentation professionnelle, une destination commerciale, un lieu de tourisme et une destination médicale, entre autres.

(14) Le Professeur Ibrahim Mahmoud Diop a dirigé pendant plusieurs années la Rabita des oulémas du Maroc et du Sénégal, en plus d'avoir animé des causeries dans le cadre des « Drus al Hassaniyya ».

(15) Ce sont les autorités royales qui se sont occupées du rapatriement des dépouilles de Cheikh Ahmed Dame Ibrahim Niasse et du Professeur Ibrahim Mahmoud Diop, deux grands dignitaires de Médina Baye. Ces égards ont eu un certain écho médiatique au Sénégal où on a pu lire, entre autres : « Sénégal : un avion marocain pour rapatrier la dépouille du khalife de Médina Baye » (Agence de presse sénégalaise, 19 mai 2010) ou « Décès de Barham Diop : Rabat affrète un vol spécial pour le rapatriement du corps » (Dakaractu, jeudi 26 juin 2014). C'est peut-être une diplomatie médicale qui est ici à l'œuvre.

(16) Voir Sambe 2011 ; Hamdaoui, Sambe, 2019.

(17) À propos de la Grande mosquée de Dakar, nous renvoyons le lecteur au livre de Charles-Babacar Seck (Seck, 1996).

(18) « Dakar, B.S. Sénégal, 1<sup>er</sup> février 1962 », Carton Ibrahim Niasse, Archives diplomatiques de Nantes.

(19) Cette notion de pays-frère, on la retrouve également dans certains écrits académiques. Nous pensons notamment à Seck, 2015.

## De l'espace sacré à celui civil : le parcours des arts décoratifs marocains à Médina Baye

Quelles formes prennent les arts décoratifs traditionnels du Maroc dans la mosquée de Médina Baye ? Quels y sont les éléments les plus spécifiques et que l'on pourrait retrouver dans d'autres mosquées telles que la mosquée Mohammed V de Casablanca et la Grande mosquée de Dakar ?

La décoration traditionnelle marocaine des mosquées repose sur des techniques précises (sculpture, assemblage de motifs, etc.), sur l'usage de matériaux spécifiques tels que le plâtre renforcé, sur le recours à des couleurs spécifiques, sur la réalisation de formes géométriques et de motifs floraux qui servent à habiller les murs, les plafonds, les frontons, les piliers, entre autres. La plupart du temps, les artisans locaux qui s'en chargent se prévalent d'une certaine polyvalence : ils sont à la fois sculpteurs sur plâtre, peintres, maçons, carreleurs de faïence (*zellige*) ou de marbre.

La décoration intérieure et les façades extérieures de la mosquée de Médina Baye est fidèle aux techniques de la décoration traditionnelle du Maroc (20). Les travaux de décoration du bâtiment ont nécessité d'importantes quantités de produits marocains, à l'image des couvertures en tuiles vernissées que l'on retrouve sur la toiture du mausolée de Cheikh Ibrahim Niasse qui jouxte la mosquée. Aussi sont venues du Maroc des tonnes de carreaux de pavement en *zellige* qui ont servi à décorer les trois galeries, la salle de prière principale et le mausolée ; enfin, il a également été importé du Maroc du plâtre gravé et du plâtre ordinaire, du marbre marocain, des portes en bois que l'on retrouve à l'intérieur de la mosquée. Les artisans marocains, avec l'aide des apprentis sénégalais, ont utilisé toute une gamme de techniques typiques de la décoration traditionnelle marocaine. Ils ont réalisé des corniches et des couronnements, des auvents, des

gravures en arabesque, le revêtement des voûtes, des murs et des piliers, des motifs de plâtre gravé et des *zelliges*. De même, le vert et le blanc qui parent l'édifice ne sont pas sans rappeler les autres mosquées, celles de Dakar et de Casablanca. Pour le dire clairement, le style décoratif traditionnel marocain devient perceptible dès que l'on franchit le seuil de la mosquée. On le repère au niveau des murs et des plafonds, on s'en aperçoit également au niveau des colonnes et des piliers, des portes et des fenêtres, sous la voûte habillée de corniches (21) et de gabarits qui s'associent harmonieusement avec les arcs et alcôves. Ce style marocain se prolonge dans le mausolée du saint fondateur de la cité, qui se situe juste derrière le *mihrab* et la grande salle de prière de la mosquée.

La mosquée de Médina n'est toutefois pas une copie de celle de Casablanca ou même de celle de Dakar. Ici, la dimension coopérative est bien plus accentuée. Si la décoration, intérieure notamment, est entièrement marocaine, les autres éléments majeurs de l'édifice tels que la coupole et les minarets ne correspondent ni au style almohade ni à un autre style que l'on peut retrouver au Maghreb. S'il en est ainsi, c'est que les travaux d'infrastructure et de superstructure de cette mosquée ont été réalisés par des équipes sénégalaises. Le plan même de la mosquée a été dessiné par des architectes sénégalais et le gros œuvre confié à des entrepreneurs sénégalais. C'est dire que le savoir-faire marocain avec son corollaire civilisationnel est juste venu se greffer sur un acquis architectural préalablement posé. On peut donc dire que l'œuvre globale est le fruit d'une coopération sénégal-marocaine d'où il résulte un « co-construit » techno-culturel qui symbolise l'action conjuguée des Sénégalais et des Marocains.

Après avoir servi à décorer l'édifice religieux, le style décoratif traditionnel du Maroc a pénétré dans les foyers de la localité ; ceci grâce à la réceptivité des dignitaires de la cité religieuse et la disponibilité d'une compétence locale que représentent les ouvriers sénégalais ayant appris auprès des équipes marocaines. Tout au

(20) Accompagnés de trois individus ayant travaillé avec les équipes marocaines, nous avons scruté l'intérieur de la mosquée. Cela nous a permis de noter les différents éléments constitutifs de la décoration de cette mosquée. À noter que ces anciens ouvriers sont aujourd'hui devenus des ouvriers-maîtres et assurent l'essentiel des commandes au niveau de la cité et en dehors de celle-ci.

(21) Souvent faites de plâtre, les corniches sont « des objets sous forme de couronnement horizontal continu en saillie longeant l'angle formé par le mur et le plafond. Placés le long du périmètre des parois d'une pièce de plafond, les corniches permettent d'embellir les pièces d'appartement ou de villa avec des décorations artistiques. Ces corniches de plafond sont fabriquées en plâtre avec souvent des motifs de rosaces.

long des années 2000, ce passage de l'espace religieux à l'espace domestique va donner lieu à la production d'une nouvelle expérience esthétique, au développement d'un écosystème d'objets, d'usages, de pratiques, de centres d'intérêts et de goûts significatifs qui traduisent un double ancrage maroco-sénégalais.

À présent, il importe d'aborder le passage de ces arts décoratifs marocains de la mosquée aux espaces domestiques. Qu'est-ce qui change lors de cette traversée ? Quelle place ce passage laisse-t-il aux marges de créativité locale ? Qu'induisent les goûts et les exigences des particuliers dans le devenir de ces arts marocains à Médina Baye ? Nos observations directes et les entretiens avec les ouvriers locaux nous portent à croire que plusieurs mécanismes conjugués (croisement, ajout, sélection, extraction, déformation, etc.) travaillent à consacrer une réappropriation par les acteurs locaux de ces arts venus du Maroc. Dès lors, on va assister non pas à une « dé-marocanisation » de ces arts, mais à leur « marogalisation (22) » tout simplement. Concrètement, à quoi se résume l'usage de ces arts décoratifs d'inspiration marocaine à Médina ?

L'entrée dans l'univers domestique met en contact des façons de faire traditionnellement dévolus aux arts marocains avec d'autres arts de faire sénégalais. Aussi, le choix des parties et surfaces à décorer évolue, débouchant sur des agencements décoratifs pour le moins inédits. Finalement, la décoration de la mosquée s'est révélée plus respectueuse des normes propres aux arts traditionnels du Maroc que les usages que l'on va retrouver à l'intérieur des salons et appartements. Illustrations : dans la décoration intérieure de type traditionnel marocain, certaines associations sont de mise. De même, il y a une hiérarchie des éléments suivant leur nécessité ou leur degré de pertinence au regard de l'identité du style. Or, à Médina Baye, on trouve des agencements qui s'affranchissent de toute forme de reconduction systématique des procédés de mise chez les *maâlems marocains*. Un ouvrier (23) nous confie que les techniques du pavement (*bejma* (24)) et

celle du design mural sont ici soit inexistantes, soit réduites à leur plus simple expression. Ceci « non pas parce que les ouvriers locaux n'ont pas les compétences requises ou parce que les commanditaires n'ont pas les moyens de telles prestations, mais simplement parce que les commanditaires veulent mettre en valeur d'autres éléments plus en harmonie avec les habitudes du milieu (25) ».

D'autres grands classiques de l'univers des arts décoratifs traditionnels du Maroc sont complètement absents dans l'usage de ces arts à Médina Baye. Par exemple, le *moucharabieh* (26) n'est jamais inclus dans les œuvres décoratives, de même que la ferronnerie, ni non plus le travail de la poterie ou celui des luminaires.

Sur un autre registre, la rareté de l'usage de la mosaïque (formes géométriques, florales ou autres) sur les murs des salons de dignitaires peut se comprendre quand on sait à quel point la plupart d'entre eux s'évertuent à ne pas tomber dans les décorations fantaisistes. Par contraste, de tels motifs sont bien souvent présents dans la décoration des salons et appartements des jeunes propriétaires, surtout si ces derniers font partie de ceux que l'on qualifie de nouveaux riches. Quoiqu'il en soit, l'absence de motifs floraux ou de dessins sur les murs peut facilement être compensée par la mise en valeur des banquettes (27), ces autres éléments associés au Maroc et appelés à occuper une place importante

---

(25) À ce propos, un interlocuteur nous dit : « Ici, à Médina Baye, les dignitaires aiment bien accrocher des photos, des décorations, des diplômes ou des tableaux d'écriture coranique tout le long des murs de leur salon. Une décoration murale pourrait cacher ces éléments-là, à moins que les motifs soient posés sur les parties inférieures des murs. Pour ce qui est du pavement du sol, il semble plus pratique de couvrir les sols de tapis que de les "paver", car ici les repas sont habituellement disposés non pas sur des tables à manger mais à même le sol. Aussi, étant donné que les gens peuvent prier en petit collectif dans leur salon, il s'avère plus judicieux de couvrir tout le salon de tapis (Mohamed M. Niassé, 35 ans). »

(26) Le *moucharabieh* (*moucharabiyya* en arabe) est un « grillage fait de petits bois tournés et assemblés, permettant de voir sans être vu et qui était utilisé dans le monde islamique ».

(27) Les banquettes rectangulaires, appelées communément salons marocains, sont incontournables à Médina Baye. Il n'y a pas de foyer de dignitaires où on n'y trouve pas ce style de banquette. D'un certain point de vue, l'omniprésence de la banquette marocaine peut se comprendre car contrairement aux salons en fauteuils classiques ces banquettes permettent d'avoir suffisamment de place pour accueillir le plus de monde possible ; ce qui n'est pas de moindre importance dans un environnement culturel où l'importance des gens se mesure au nombre de personnes qu'ils sont à même de recevoir chez eux.

---

(22) Ce néologisme que nous assumons pleinement est une contraction des deux termes « marocanisation » et « sénégalisation ».

(23) Entretien avec Thierno Diallo, ouvrier-maître vivant à Médina Baye.

(24) « Revêtement au sol composé de tomettes brutes et de cabochons plus petits, vernissés et assemblés de façon géométrique ».

dans le dispositif décoratif. De couleurs vives et conviviales souvent assorties avec les rideaux et accessoirement avec des coussins et des poufs, ces banquettes peuvent aller de pair avec des tapis douillets couvrant le sol.

Même s'ils ont le savoir-faire, les artisans locaux qui interviennent dans les salons n'intègrent pas dans leurs prestations le travail du bois. Pour ce qui est de l'ameublement, les artisans encouragent les commanditaires à se tourner vers l'ébénisterie locale ou celle d'importation. De même, se résumant la plupart du temps aux lustres placés au milieu du plafond, les luminaires aussi sont d'importation, de Turquie, de Chine ou de Dubaï. Les pièces cuivrées ou argentées, les miroirs, les tables placées au centre du salon sont rarement d'usage chez les dignitaires de Médina Baye. On peut tout de même les retrouver dans les salons des plus jeunes gens et chez les nouveaux riches vivant dans les zones 2 et 3 (28). Pour autant, les salons des dignitaires, principalement situés dans les zones 1 et 2, n'en donnent pas moins une impression d'élégance, de convivialité et de chaleur caractéristique de l'ornementation marocaine.

En un mot, la réception des arts décoratifs traditionnels est tout sauf passive ; elle est de l'ordre d'une réception créative, car les techniques et procédés marocains subissent une recodification, entrent dans de nouveaux agencements simplement parce qu'ils viennent se fondre dans le répertoire des artisans locaux et s'accommoder des goûts et aspirations locales, mais aussi des budgets des commanditaires. Quelquefois même, l'usage de ces arts décoratifs marocains est assez minimaliste car pouvant se résumer à quelques infimes éléments (des motifs, des associations de couleurs, une pièce en *zellige*, etc.), pourvu que ceux-ci confèrent au cadre une ambiance marocaine et, par assimilation, orientale, donc musulmane.

Il y a un intéressant phénomène de transfert et de retraduction qui tient à la trajectoire professionnelle des artisans locaux formés par les équipes marocaines. Ces artisans locaux ont été

---

(28) Nous avons divisé la cité religieuse en trois zones. La première est la zone de définition où se trouve la mosquée. La deuxième, qui ceinture la mosquée, nous la qualifions de zone de confirmation. C'est dans cette zone que sont établis la famille du saint fondateur et les grands dignitaires de la cité. Enfin, la troisième zone, beaucoup plus vaste et diffuse, représente tous les endroits où on peut retrouver des individus qui affirment.

formés à la décoration religieuse. Leur intervention dans l'espace civil signifie un transfert de savoir-faire et un ré-usage, car le passage d'un univers à l'autre implique un effort de réadaptation de leur savoir-faire étant donné que l'architecture civile n'a pas les mêmes exigences que l'architecture religieuse. Ce passage d'un cadre décoratif religieux à un cadre civil assure une « solution décorative » (Bacha, 2011). Dans une cité où la religion est la référence principale, on peut se permettre d'introduire dans l'espace civil des salons des éléments associés à l'art musulman.

Pour la décoration de la mosquée comme pour celle des maisons, les matériaux mobilisés sont des matériaux légers, à l'image du plâtre qui permet de réaliser les plafonds, les « hourdages » et ravalements de cloison, les corniches, les frises, les entablements, les moulures, les frontons, les plaintes, les arcs de porte, les arceaux, les bandeaux et les scellements. Contrairement à la mosquée où les murs, les piliers et colonnes sont décorés de *zellige*, l'usage privé et domestique de ce décoratif marocain fait rarement appel à cet élément qui pourtant demeure un élément-clé de l'architecture marocaine (29). Il est également rare, voire impossible, de retrouver dans les salons de particuliers du mobilier en bois (portes, fenêtres), notamment ceux du style mérinide que l'on retrouve dans la mosquée. D'ailleurs, pour ce qui est du mobilier, les gens semblent préférer se tourner vers la menuiserie locale, s'ils ne recourent pas tout bonnement aux meubles d'importation venant de Turquie, de Dubaï ou de Chine.

Sous un autre rapport, on peut énoncer que dans son usage domestique à Médina Baye, le style marocain est réduit à sa plus sobre expression dans la mesure où on se passe des classiques de la décoration marocaine tels que les balustrades, les patios, les vasques, les margelles de bassin ou les jardins. Ce n'est visiblement pas par défaut d'une compétence locale, car les ouvriers que nous avons interrogés nous déclarent avoir une compétence qui dépasse de loin ce à quoi les commandes confinent leurs prestations. L'absence de ces éléments partie intégrante du style décoratif d'origine ne s'explique pas non plus par un manque de moyens, surtout quand on sait que les ouvriers locaux ont au tout début pratiqué des tarifs très abordables. C'est d'ailleurs

---

(29) Mis à part deux salons de dignitaires vivant dans la zone 1, le *zellige* est le grand absent dans la version domestique du décoratif marocain.

ce sacrifice qui leur a permis de se faire remarquer. En tout état de cause, ces artisans peuvent librement exprimer leur créativité surtout lorsqu'ils réalisent des travaux pour les nouveaux riches. Étant des auto-entrepreneurs (30), ils ne sont pas soumis à des règles contraignantes émanant d'une corporation ou d'une entité de contrôle. De plus en plus, les commanditaires ne demandent que deux choses : « produire du beau » et produire une ambiance marocaine » et donc musulmane.

L'observation de ces modalités d'expression sénégalaises des arts décoratifs traditionnels marocains doit nécessairement être complétée par une compréhension des finalités pratiques et des enjeux quotidiens de l'usage de ce modèle décoratif importé. C'est ce que nous allons faire à présent.

## Le décoratif marocain et les enjeux du quotidien à Médina Baye

Le prisme des enjeux du quotidien éclaire d'une lumière intéressante le processus de réappropriation des arts décoratifs traditionnels marocains à Médina baye. Qu'est-ce que ces arts décoratifs marocains signifient relativement à la grammaire quotidienne de Médina Baye ? Avec quelles finalités pratiques ces arts viennent-ils composer ? Ces questions nous imposent un bref aperçu sur l'histoire sociale et culturelle de Médina Baye, en mettant l'accent sur le répertoire imaginaire, le système des goûts et aspirations, le « stock d'expériences » culturelles et les possibilités économiques.

À Médina, il nous semble prévaloir un certain imaginaire du beau et de l'hospitalité dont l'effet

(30) Au début des années 2000, certains d'entre eux ont réussi à exporter leurs « savoir-faire » dans différentes régions du Sénégal et dans les pays voisins comme la Mauritanie, la Gambie où on les sollicite pour la décoration de mosquées ou de demeures de personnes fortunées. Certains ont tenté de mutualiser leurs compétences pour répondre plus vite à la demande et gagner plus d'argent, mais ils ont vite réalisé que cette façon de faire était souvent source de problèmes. Travailler sur « un mode plus personnel » semble leur convenir. La conséquence majeure de ce travail en mode personnel c'est qu'elle décuple la concurrence et occasionne une surenchère en matière de création.

sur le système des goûts et aspirations se perçoit en termes d'effort de présentation de soi et de volonté d'habiter avec une certaine dignité. La plupart des habitants de cette localité mettent un point d'honneur à être en conformité avec cette double exigence de beauté et d'hospitalité, surtout quand les ressources financières s'y prêtent. L'ornementation des intérieurs de maison suivant le modèle marocain s'intègre dans cette perspective d'ensemble. Outre le fait de traduire un rapport à l'espace et à l'esthétique, le choix d'un modèle décoratif exprime un mode de vie, une vision, un rapport au temps, des contraintes et des rêves.

Depuis belle lurette, une pratique de retrouvailles quotidiennes que l'on désigne par le terme *houkoumas* est d'usage dans la cité religieuse de Médina Baye. Les *houkoumas* permettent aux individus de répondre tous les jours à l'invitation d'une personne, en général un dignitaire ou une personne assez nantie, pour prendre un repas, du thé, discuter de sujets divers. Le *houkouma* joue un rôle majeur dans la redistribution des affinités et celle des allégeances (Niang, 2021, p. 59). Signifiant littéralement « gouvernement » en langue arabe, le *houkouma* est l'espace de convivialité et d'hospitalité par excellence. Bien accueillir les gens, c'est-à-dire les accueillir dans un cadre qui soit à même de répondre aux exigences du milieu, constitue un impératif majeur pour les habitants de la cité religieuse.

La décoration marocaine traditionnelle ou d'inspiration traditionnelle s'est retrouvée parfaitement en phase avec l'esprit du *houkouma*. Cette coïncidence historique explique sans doute son intérêt auprès des dignitaires qui, pour l'essentiel, font de leurs maisons des « QG » de *houkouma*. L'essor des arts décoratifs marocains est sans doute dû au fait qu'ils viennent répondre à cette triple volonté : la volonté d'embellir, celle d'accueillir et celle de mettre en désir. De surcroît, l'adoption du style marocain, perçu comme un style musulman, apparaît cohérent et légitime aux yeux des habitants d'une cité qui tient à une certaine identité islamique. L'intérêt pour les arts décoratifs du Maroc se justifie d'autant plus que ces Sénégalais de Médina Baye considèrent le Maroc comme un pays d'hospitalité (31), une image qu'eux aussi revendiquent vigoureusement.

(31) Voir à ce propos Ndiaye, 2009.

## Conclusion

L'acte de décorer fait partie du projet global d'affirmation ou de réaffirmation d'une identité locale, l'option décorative est souvent liée à des motifs politiques, à des considérations personnelles ou à des préférences singulières. L'ethnographie de la sphère domestique (les salons de guides religieux, les appartements privés des dignitaires, les espaces dits privés en général) permet à la fois de saisir les prolongements stratégiques d'un ordre social et religieux bien établi et de porter un regard sur les opérations de mise en désir et de mise en valeur de soi qui traduisent un souci de distinction et d'attraction.

Le décoratif marocain a donc fait l'objet d'un processus de réappropriation locale au cours duquel les habitants de la cité religieuse ont montré leur capacité d'en faire un usage typiquement relocalisé. Ils n'ont pas cherché à le reproduire à l'identique mais plutôt à le réadapter suivant leur propre environnement social, moral, culturel et économique. Le passage d'un espace architectural religieux à un espace architectural civil a produit un mécanisme d'accommodation, de réorientation et donc une circulation du modèle à travers des formes qu'on ne pouvait guère soupçonner au départ. Il y a en effet une rencontre de plusieurs façons de faire qui proviennent d'horizons différents, ouvrant ainsi la voie à des mécanismes de recombinaison, de substitution et de soustraction qui, en définitive, transforment localement un art décoratif importé.

Le domaine architectural révèle, pertinemment, jusqu'à quel point les coopérations entre les pays peuvent transcender la sphère institutionnelle étatique, pour opérer par le bas. Au-delà des paradigmes de l'État-stratège, de celui du roi-bâtitteur ou même de celui de la dynamique des institutions (étatiques ou religieuses), c'est l'intelligence d'une réappropriation locale qui s'exprime ici. Notre option de prendre Médina Baye comme un exemple typique de ces transferts participe d'une volonté de reconsidérer les choses à partir du prisme des enjeux locaux.

Ces arts se sont désolidarisés progressivement de l'influence des dignitaires qui, pourtant, ont été les premiers médiateurs de leur diffusion locale.

De ce processus de démarcation vis-à-vis des conditions d'origine de leur adoption à Médina Baye dépend leur ré-usage, leur hybridation et donc leur intégration dans des agencements inédits.

Étudiant le renouveau des arts décoratifs traditionnels au Maroc, Anne-Claire Kurzac-Souali a montré le rôle des commanditaires, celui des artisans, celui des médias (magazines d'art et d'artisanat), celui de l'État et des organismes publics dans la création, la reconnaissance et l'assimilation des productions décoratives. Elle défend que, portés par de nouvelles dynamiques, les référents artisanaux modifient le bâti et entraînent une évolution des arts décoratifs grâce à de nouveaux profils de commanditaires, de nouveaux « profils d'artisans et de designers émergeant et innovant hors du cadre corporatif traditionnel » (Kurzac-Souali, p. 194). Parce qu'il y a à la fois un enjeu de patrimonialisation (32) et un enjeu de valorisation économique (création d'emplois, recettes touristiques, etc.), les organismes publics et l'État trouvent intérêt à soutenir ce secteur et incidemment à promouvoir les décoratifs traditionnels. En revanche, à Médina Baye, le parcours de ces arts décoratifs marocains est tout autre. Ici, contrairement à ce qui se passe au Maroc, la fortune du commanditaire, le talent du créateur ne viennent pas épouser l'action médiatrice de promoteurs institutionnels et de canaux de valorisation médiatiques et publicitaires pour assurer un nouvel élan à ces arts décoratifs.

Du reste, le ré-usage, voire la réappropriation locale, de ces arts marocains s'enracine dans le terreau local d'une action conjuguée, celle des ouvriers locaux ayant acquis la compétence auprès de leurs homologues marocains, celle des dignitaires locaux qui ont contribué à la valorisation de ces arts décoratifs et, plus tard, celle des nouveaux riches en quête de mise en scène de soi et de mise en désir de soi. Ces actions conjuguées ont eu pour effet une capture, voire une domestication d'un style emprunté.

(32) On entend par patrimonialisation le processus par lequel une communauté reconnaît en tant que patrimoine des productions de sa culture héritées des générations passées ou produites par des générations actuelles et jugées dignes d'être transmises aux générations futures (-2004, p. 149). *Pauvreté versus "élitisation": processus de patrimonialisation, pauvreté et gestion de la médina*, in *Patrimoine et développement durable dans les villes historiques du Maghreb: enjeux, diagnostics et recommandations*, UNESCO, Rabat, vol. 2, 143-156, 149).

À une cité qui était à la recherche d'une « solution constructive et décorative » (Bacha, 2011, p. 12), le modèle marocain a fourni une ressource décorative permettant de jeter les bases d'une nouvelle singularité dans un contexte sénégalais où les foyers religieux sont en constante concurrence.

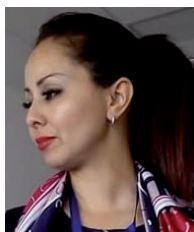
## Bibliographie

- Abourabi Y. (2020), *La Politique africaine du Maroc. Identité de rôle et projection de puissance*, Leiden, Brill, 378 p.
- Alioua M. (2011), « Jeunes transmigrants subsahariens au Maroc », in F. Lorcerie (dir.), *Pratiquer les frontières : jeunes migrants et descendants de migrants dans l'espace franco-maghrébin*, Paris, CNRS-Éditions, p. 59-81.
- Alioua M. (2013), « Le Maroc : un carrefour migratoire pour les circulations euro-africaines ? », *Hommes et migrations*, n° 1303, p. 139-145.
- Bacha M. (2011), « Des influences traditionnelles et patrimoniales sur les architectures du Maghreb contemporain » in Bacha Myriam (dir.), 2011, *Architectures au Maghreb : XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles : réinvention du patrimoine*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, Tunis, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, p. 11-33.
- Bava S., El Asri F. et Hamdaoui Y. (2021), « Voix et voies d'islam africain : enjeux et pratiques de la formation aux métiers du culte au Maroc », in Sabrina Mervin, Sophie Bava, Farid El Asri (dir.), *Pérégrinations marocaines : construction, transmission et circulation des savoirs d'islam (XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, REMMM 150, p. 209-228.
- BNF (2014), Les arts du Maroc, Bibliographie sélective. [https://www.bnf.fr/sites/default/files/2018-12/biblio\\_arts\\_maroc.pdf](https://www.bnf.fr/sites/default/files/2018-12/biblio_arts_maroc.pdf)
- Brigaglia A. (2001), « The Fayda Tijaniyya of Ibrahim Nyass: Genesis and implications of a sufi doctrine », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 14-15, p. 41-56.
- Darwish A. (1984), « Les arts dans les relations afro-arabes : l'héritage de l'islam en architecture et en sculpture », in *Les Relations historiques et socioculturelles entre l'Afrique et le monde arabe de 1935 à nos jours*, Paris, Unesco, 1984, Histoire générale de l'Afrique, Études et documents 7, p. 151-166.
- Grabar O. (1996), *Penser l'art islamique : une esthétique de l'ornement*, Paris, Albin Michel, 216 p.
- Hamdaoui Y. et Sambe B. (2019), « Des usages du soft power religieux du Maroc sous le règne de Mohammed VI », *Afrique (s) en mouvement*, n° 1, p. 19-29.
- Hill J. (2007), *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Niassé*. Ph.D. thesis, Yale University, New Haven, CT, USA, 529 p.
- Jacob A. (1974), « Les zellidjs », in *Arts et objets du Maroc : meubles, zellidjs, tapis*, Collections ABC hors-série Maroc, Inventaire de l'art africain, 1974, 92 p.
- Kane O. (1997), « Shaykh al islam al-hajj Ibrahim Niassé », in *Le Temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française 1880-1960*, Edited by David Robinson and Jean-Louis Triaud, Paris, Karthala, p. 299-316.
- Kurzac-Souali A.C. (2006), *Les Médinas marocaines : une requalification sélective : élites, patrimoine et mondialisation au Maroc*, thèse de troisième cycle, Université Paris IV-Sorbonne.
- Kurzac-Souali A.C. (2011), « Les arts décoratifs architecturaux : traditions, réinvention et création d'un patrimoine marocain », in Myriam Bacha (dir.), *Architectures au Maghreb (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) : réinvention du patrimoine*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, p. 193-208.
- Lanza N. (2012), « Routes et enjeux de la Tijaniyya sénégalaise au Maroc : une zaoui'a rbatie sur la voie de Fès », in *Études et Essais*, n° 8, Centre Jacques-Berque, 14 p.
- Mourji F., Ferrié J.N., Radi S. et Alioua M. (2016), *Les Migrants subsahariens au Maroc : enjeux d'une migration de résidence*, Rabat, Konrad Adenauer Stiftung, 182 p.
- Ndiaye L. (2009), « Le commerce sociétal du bien-dit et du bien-fait : la teraanga sénégalaise comme mode de régulation sociale », *Revue sociologie, anthropologie et psychologie*, n° 1, p. 97-112.
- Niang Cheikh E.A. (2021), *Renouveau islamique et mobilité transnationale en Afrique subsaharienne : la Fayda Tijaniyya Ibrahimiyya*, Paris, L'Harmattan, 344 p.
- Niang B.O. (2022), *L'Ordre du Trône sur la poitrine de Cheikh Al-Islam El Hadji Ibrahim Niass*, Dakar, Al Nadjâh, 386 p.

- Revault J., Golvin L. et Amahan A. (1985), « Techniques traditionnelles de la construction et du décor dans l'architecture domestique à Fès », in *Palais et demeures de Fès : I. Époques mérinide et saadienne (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)* [en ligne], Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans (généré le 9 mars 2022). Disponible sur : <http://books.openedition.org/iremam/2309>. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.iremam.2309>.
- Sambe B. (2010), « Tidjaniya : usages diplomatiques d'une confrérie soufie », *Politique étrangère*, n° 4, p. 843-854.
- Sambe B. (2011), *Islam et diplomatie : la politique africaine du Maroc*, Washington, Phoenix Press International, 266 p.
- Samlak N. (2018), « Le Technolecte des arts traditionnels de la mosquée Hassan II à Casablanca », revue *Langues, cultures et sociétés*, vol. 4, n° 2, décembre, p. 97-108.
- Seck A. et Lanza N. (2014), « Maroc-Sénégal : une histoire contemporaine entre dynamiques mémorielles et logiques de patrimonialisation », *Études et Essais*, n° 22, Centre Jacques-Berque, 12 p.
- Seck A. (2015), « Sénégal-Maroc : usages et mésusages de la circulation des ressources symboliques et religieuses entre deux pays « frères », *Afrique et développement*, vol. XL, n° 1, 2015, p. 159-181.
- Seck C.B. (1966), « La Grande mosquée de Dakar », suivie d'une étude sur l'islam au Sénégal [texte imprimé], 71 p.
- Seesemann R. (2011), *Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*, New York, Oxford University Press, 331 p.
- Skounti A. (2004), « Pauvreté versus "élitisation" : processus de patrimonialisation, pauvreté et gestion de la médina, in *Patrimoine et développement durable dans les villes historiques du Maghreb : enjeux, diagnostics et recommandations*, UNESCO, Rabat, vol. 2, p. 143-156.
- Timera M. (2011), « La religion en partage, la "couleur" et l'origine comme frontière », *Cahiers d'études africaines*, [en ligne], n° 201, mis en ligne le 5 mai 2013. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16612>. DOI : [10.4000/etudesafriaines.16612](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16612)
- Wright Z.V. (2010), *Embodied Knowledge in West African Islam: Continuity and Change in the Gnostic Community of Shaykh Brāhim Niasse*. Ph.D. thesis, Northwestern University, Evanston, IL, USA, 333 p.
- Wright Z.V. (2015), *Living Knowledge in West African Islam : The Sufi Community of Ibrahim Niasse*, Leiden, Brill, 334 p.

# La mort, un paradigme culturel, identitaire et esthétique au prisme des sociétés africaines en mouvement

## Le cas du Maroc et de l'Ouest africain



**Safa Oufaska**

*Laboratoire de recherches « Langue, Représentations et Esthétiques » (LARES),  
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Sais-Fès, Maroc.*

### Introduction

Les différentes composantes ethniques du continent africain ont produit une mythologie extrêmement riche et variée (1). Le recours à la mythologie, en dehors de son apanage identitaire, est une manifestation de l'éthos discursif des romanciers africains qui leur permet de parvenir à une création originelle et d'éviter l'acculturation totale par le biais d'une langue étrangère bizutée et anamorphosée, celle qui relate les traces de leur culture d'origine. Le roman africain est

(1) On lira, entre autres, les différents travaux d'Amadou Hampâté Bâ sur la mythologie des Peuls.

une société, il est encadré par des paradigmes particuliers qui fondent l'identité commune de la société africaine.

L'objectif de cet article est d'élucider, à travers une réflexion herméneutique, un des thèmes constitutifs de l'imaginaire africain. Il s'agit du paradigme de la mort, dans le roman africain, notamment *Les Soleils des indépendances* de Ahmadou Kourouma, *l'Harmattan* de Ousmane Sembène, *La Nuit sacrée*, *Moha le fou Moha le sage* et *Les Yeux baissés* de Tahar Ben Jelloun, qui, en même temps qu'il dissout la terreur, sert de motif pour une esthétique de l'éthique de l'engagement et interroge la part de la responsabilité du sujet africain par rapport à lui-même et par rapport à sa condition sociale et politique dans une Afrique en mouvement.

## (L')imaginaire, une notion plurivoque

Le terme « imaginaire » est lié à ce que produisent les sociétés comme ethos (2). S'il est un morphème adjectival, il renvoie à une réalité fantaisiste, fictive, fabuleuse, légendaire et mythique. S'il est utilisé comme morphème substantif, il désigne le produit ou le domaine de l'imagination (*Le Robert*).

Au sens substantif psychologique, le terme « imaginaire » se constitue par la création imaginative d'un monde qui s'oppose ou se substitue au monde de la réalité perceptive sans atteindre un niveau délirant. La signification « imaginaire-social », telle qu'elle a été définie par Cornelius Castoriadis, est « un faisceau indéfini de renvois interminables à [ce qui apparaît comme immédiatement dit] autre chose » (Castoriadis, 1975, p. 520-521), c'est-à-dire l'ensemble des représentations imaginaires propres à un groupe social constitué de mythes, d'utopies, de croyances métaphysiques qui participent à la vie commune et aux pratiques sociales des groupes humains.

Nous pouvons étudier l'imaginaire de la mort dans la société africaine selon deux ensembles de catégories : des catégories philosophiques endogènes et exogènes de la mentalité marocaine et de la mentalité de l'Ouest africain sur le paradigme de la Mort et des catégories symboliques du motif de la mort manifestées à travers les productions littéraires maghrébines et ouest-africaines, comme l'expression d'une revendication de la sienne ipséité dans une Afrique en mouvement.

## Le concept de la mort dans l'imaginaire africain entre cyclicité et complétude

La question de la mort est très présente dans l'imaginaire collectif africain (Durand, 1987, p. 71-134), mais elle acquiert plusieurs dimensions

(2) Nous entendons par ethos une manière d'être, de penser et de se comporter suivant des valeurs. Il existe toutefois plusieurs ethos : l'ethos culturel, qui n'est jamais stable, l'ethos discursif, lié à un orateur qui s'exprime devant un public précis, et l'ethos résiduel dormant qui opère comme réédificateur des ethos anciens.

(convergentes et divergentes) tributaires du *religar* de chaque population au sein du continent. Dans toutes les sociétés musulmanes africaines, la notion de la mort ne s'inscrit pas dans un achèvement, précisons-le, mais dans une continuité. Sauf que cette continuité n'a pas la même connotation à l'intérieur des différentes sphères qui constituent l'Afrique, tel est le cas du Maroc et de l'Afrique de l'Ouest.

## L'imaginaire musulman de la mort

Dans le contexte marocain et ouest-africain musulman, la mort correspond à deux situations de non-être, l'une est prénatale, l'autre est postnatale. Elle rappelle la finitude de l'être humain quant à son incomplétude dans un ici marqué de frustration du fait des catégories philosophiques qui le structurent (3). Selon la tradition musulmane, l'homme ne deviendra complet et éternel qu'après avoir effectué d'abord son premier passage terrestre comme une sorte d'épreuve qui déterminera son sort dans l'au-delà (4). La mort, en tant que décret divin, ne s'inscrit pas exclusivement dans un achèvement « l'agāl », mais renvoie à une continuité, voire à une renaissance puisqu'elle fonctionne, dans l'imaginaire musulman, comme un tremplin entre deux univers diamétralement opposés : l'ici et l'ailleurs, le fini et l'infini (5).

Selon le Coran, la notion de mort est ambivalente dans le sens où elle peut être synonyme à la fois de quiétude et d'inquiétude (6). Elle peut apporter le soulagement à celui qui souffre dans sa vie humaine, d'où l'expression marocaine courante : « *llâh ya~tini lmût wnthanna* » (que Dieu me donne la mort pour me soulager), comme elle peut être source d'angoisse persécutive à celui qui ne se conçoit pas comme étant périssable, que ce soit grâce à ses richesses accumulées ou grâce au pouvoir qu'il détient au sein de la communauté,

(3) Il s'agit de la Connaissance et de l'Expérience, du Jugement divin et du Jugement humain, du Bonheur et du Malheur, de la Pauvreté et de la Richesse, du Paradis et de l'Enfer, du Temps terrestre et du Temps céleste, de la Vie et de la Mort, de l'Amour et de la Haine.

(4) Le deuxième verset de la sourate 67 dit en ce sens que Dieu a créé la mort et la vie afin d'éprouver les hommes et de voir lequel parmi eux aura le plus excellé dans ses actions.

(5) Sur la conception de la mort dans la religion musulmane, le lecteur se référera à Koussay, 2007.

(6) Les versets qui traitent de cette question abondent, nous citons entre autres la sourate 3 verset 185, la sourate 1 verset 94 et la sourate 99 versets 7 et 8.

dans le sens où ce paradis imaginaire, tant désiré par les musulmans, est déjà vécu par lui, semble-t-il, dans un ici réel où il tente d'enraciner ses doigts dans ses profondeurs, car malgré toutes les promesses de renaissance et de rétribution, la parole divine incite à l'angoisse d'être dans un ici-bas pour savourer la frappe. Ainsi la mort devient une problématique métaphysique et sensuelle affectant les sens comme en témoigne ce verset : « Tout homme goûtera la mort. Nous vous éprouvons par le mal et par le bien, en manière de tentation, et vous serez ramenés vers nous (sourate XXI, verset 35). »

C'est parce qu'elle correspond à la dyade enfer/paradis que l'idée de la mort pèse de tout son poids sur la psyché des croyants. Elle porte les traces d'une vie antérieure régie par des schémas pourvoyeurs de sens dans la vie terrestre et déterminants aussi bien du châtement que de la récompense dans la vie céleste. Toujours est-il que dans l'imaginaire islamique, la souffrance de l'être ici-bas est un signe de Salut, comme l'affirme le fameux adage qui dit « Al-mu'min musāb (7) ».

*El mektoub* est une expression chère aux musulmans qui rappelle que l'être n'a pas d'emprise sur lui, c'est Dieu qui donne la vie et la mort car l'avenir appartient à Lui seul. Nous n'irons que là où Allah voudra bien que nous allions, et nous ne mourrons que quand et où Il le voudra. Durant cette « phase transitive du vivre » dans l'ici-bas, l'être musulman se retrouve en état d'alerte et d'affolement devant l'image de la mort et l'expiration du contrat de son existence. Son regard subit comme une sorte de *diplopie binoculaire* qui engendre chez lui une perte de sens (y compris le sens de soi), car au désespoir de ne plus être vient s'imprimer avec violence une loi qui ordonne sa façon d'être au monde en plaçant l'épée de Damoclès au-dessus de sa tête.

### Mourir à *Laylat al qadr* ou à la Mecque, un salut express ?

Au-delà de cette notion de *mektoub*, de destinée (8), il y a aussi l'idée d'une sorte de salut-express qui est très présente dans l'imaginaire

(7) المؤمن مصاب (Le croyant est toujours atteint par un malheur).

(8) Cette notion de la destinée était bien présente avant l'islam, nous la retrouvons chez les Babyloniens, dans le Talmoud et dans la Bible. Laquelle destinée fonde les rapports sociaux quant à la vision du monde sur la stratification sociale entre pauvres et riches.

musulman de la mort à travers la Nuit du destin *Laylat al qadr* (ليلة القدر) qui est susceptible de garantir le pardon et la suppression de tous les péchés commis par le musulman (9). En effet, *Laylat al qadr*, qui a lieu dans la nuit du 26<sup>e</sup> jour de chaque mois de ramadan (10), est une notion qui est difficile à traduire parce qu'elle est polysémique et pose préalablement un débat très important. Certains la traduisent littéralement par destin ou décret, *al qadar*, parce qu'elle représente un moment crucial où Dieu fixe le destin de chacun que rien ne peut changer, d'autres lui assignent un sens de valeur, *al qadr*, attestée dans le verset de la sourate XCVII qui dit : « ليلة القدر خير من ألف شهر » (La nuit sacrée ou la nuit du destin vaut mieux que mille mois). Il y a là une portée sémantique bergsonienne du temps qui renvoie non pas au prolongement temporel mais plutôt à une durée symbolique liée à la qualité d'investissement dans cette nuit.

Aussi la mort du pèlerin, durant le rituel du pèlerinage, est perçue par l'être musulman comme une première métamorphose salvatrice qui vient renchérir la bénédiction divine. Il s'agit ici d'une seconde métamorphose postérieure puisque, dans l'imaginaire nécrologique musulman, « mourir à la Mecque », lieu de purification complète de l'âme, est une sorte de « visa » qui garantit l'entrée directe au Paradis.

Outre cette thanatophobie nerveuse, l'interrogatoire, comme étape obligatoire qui précède le jugement, exerce sur le corps et sa volonté une sorte de paralysie, dans le sens où *l'interrogé* n'a aucune emprise sur ses gestes et sa parole. Autrement dit, *l'interrogé* perd tout contrôle sur soi. Par ailleurs, ce désir insatisfait de l'au-delà n'est en réalité qu'une sorte de compensation verbale car l'homme, par nature, appréhende l'insaisissable, c'est-à-dire tout ce que sa raison ne peut pas contenir.

Dans cette course à terme pour la consommation du vivre quantitatif quant à la récompense dans l'au-delà, certains musulmans vivent en

(9) وقد ورد في فضل من مات صائماً قول النبي، صلى الله عليه وسلم: (مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ابْتِغَاءً وَجْهَ اللَّهِ حُتِمَ لَهُ بِهَا دَخَلُ الْجَنَّةِ، وَمَنْ صَامَ يَوْمًا ابْتِغَاءً وَجْهَ اللَّهِ حُتِمَ لَهُ بِهَا دَخَلُ الْجَنَّةِ، وَمَنْ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ ابْتِغَاءً وَجْهَ اللَّهِ حُتِمَ لَهُ بِهَا دَخَلُ الْجَنَّةِ)، رواه الإمام أحمد 22813، من حديث حذيفة، رضي الله عنه، وقال الألباني في أحكام الجنائز: إسناده صحيح.

(10) Il y a controverse sur le moment et la date exactes de cette nuit. Cependant, dans la majorité des sociétés musulmanes, elle est célébrée la nuit du 26<sup>e</sup> jour du ramadan.

déséquilibre total du bonheur puisqu'ils sont hypothéqués par l'achèvement brutal de leur contrat de vie et poussés par l'envie d'acquisition du bien car l'être humain est écrasé par « une peur de disparaître, de ne plus produire et de ne plus subvenir. Cette peur donne lieu, à son tour, à une suspension de geste du "vivre" dans une temporalité du manque et de la douleur du manque (Acharfi, 2003, p. 31). » Ce faisant, leur temps subit un décompte et se meut, à coup de baguette, en un cercueil recouvert d'un voile opaque qui fixe le geste et le regard vers une entité abstraite qu'on ne peut pas contenir sur le plan de sa représentation.

Nous sommes toutefois attentif à un élément très important dans l'imaginaire ouest-africain non musulman qui est celui de la Religion traditionnelle africaine (RTA) qui fait partie intégrante de l'identité des pays de l'Afrique de l'Ouest.

### **Mort et RTA dans l'imaginaire de l'Ouest-africain non musulman**

Certes, l'Afrique de l'Ouest, tout comme le Maroc, est régie par un référent islamique, sauf que le champ islamique dans cette région est « marqué du sceau du pluralisme ; éclaté, divers, foisonnant de courants, de branches, de tendances et de ramifications de toutes sortes » (Mame-Penda Ba, 2012, p. 578) qui sont plus visibles que le pluralisme manifesté au Maroc où le référent islamique reste dominant et absorbe tous les autres référents, voire y instaure une sorte de contrôle et parfois même une coercition systématique.

En effet, la notion de mort, dans l'Afrique de l'Ouest, est sujette à deux représentations liées toutes les deux à la notion de continuité. Or, l'idée de continuité n'a pas la même connotation dans l'une et dans l'autre, car si, d'un point de vue religieux, le concept de mort s'inscrit dans une phase transitive entre un ici et un ailleurs, il acquiert, dans l'imaginaire ouest-africain, une valeur utopique parce qu'il est lié à cette quête d'une complémentarité d'identité dans l'au-delà selon un mouvement cyclique. Il n'y a pas d'identité finie, accomplie parce qu'on est en devenir d'accomplissement. Ce qui veut dire que l'individu acquiert son identité par la mort.

Dans la perspective malinké, par exemple, l'univers est un immense réservoir d'énergie potentielle toujours prêt à se déverser selon les occasions sous forme de rituel sacrificiel. (Garnier, 2006, p. 98). Il s'agit de convergences des hommes, des animaux et des morts. Ceux-ci forment une société où il y a un ordre. Les malinkés manœuvrent dans des champs de forces ouverts à l'infini et en perpétuelle recomposition. L'horreur, dans l'imaginaire malinké, se dissout, dans cet élargissement de la vision qui embrasse le cosmique, à travers notamment la participation des animaux à la mort des êtres humains : « Le sang, explique Kourouma, vous ne le savez pas parce que vous n'êtes pas Malinké, le sang est prodigieux, criard et enivrant. De loin, de très loin, les oiseaux le voient flamboyer, les morts l'entendent, et il enivre les fauves. Le sang qui coule est une vie, un double qui s'échappe, et son soupir inaudible pour nous remplit l'univers et réveille les morts (Kourouma, 1968, p.141). » Il y a là une sorte de décloisonnement à travers le cosmique selon un logos ouvert à l'infini dans le sens où « tout l'univers visible et invisible depuis Dieu jusqu'au grain de sable, en passant par les génies, les ancêtres, les animaux, les plantes, les minéraux, est composé de vases communicants de forces vitales, solidaires qui émanent toutes de Dieu » (Senghor, 1947, préface). Le sujet de l'Afrique de l'ouest se conçoit à partir d'une perception symbolique et transcendante à travers laquelle il entre dans une relation symbiotique avec tous les items du cosmos : « Sa tendance habituelle est d'être en « un » dans une sorte de convergence cosmique, qui substitue la polarisation à la délimitation. Il ne considère pas le principe de contradiction ou d'identité comme le point de départ de sa pensée mais adopte plutôt le principe dialectique et polyvalent de l'unité de "l'Être" (Joppa, 1982, p.16). »

Cette représentation particulière de la mort est aussi très prisée dans la littérature marocaine et dans la littérature de l'Afrique de l'ouest. Le thème de la mort devient, sous la plume des romanciers africains ayant la hantise de réhabiliter leur patrimoine culturel, un motif de création littéraire, voire un ethos discursif qui, en même temps qu'il subvertit les paradigmes universels au niveau du protocole de l'écriture, parvient à repenser sérieusement cette Afrique acculturée et désubstantialisée suite à sa modernisation.

## D'une mort eschatologique à une mort symbolique

Au-delà de cette double représentation (eschatologique islamique et traditionnelle africaine) de la mort dans les deux imaginaires susmentionnés, il y a aussi une représentation symbolique de celle-ci qui se manifeste à travers le texte narratif en tant qu'objet de narration qui constitue, d'une part, le point où aboutissent les tensions du récit et, d'autre part, un motif esthétique pour faire fi des changements culturels qui débouchent sur la mort de certaines civilisations. La littérature maghrébine et la littérature négro-africaine d'expression française consacrent une place de choix à la thématique de la mort. Nous citons entre autres les deux ouvrages de Tahar Ben Jelloun : *Moha le fou Moha le sage* et *Les Yeux baissés, Les Soleils des indépendances* de Ahmadou Kourouma et *L'Harmattan* de Ousmane Sembène.

Ces différents ouvrages saisissent l'état actuel des sociétés africaines et le mouvement de leur évolution selon un regard critique qui, contrairement à l'ethnologie qui ne considérerait que la synchronie, non sans un certain exotisme, dans ce retour aux sociétés dites primitives, met la lumière sur les lieux qui ont participé de la léthargie de cette culture au riche passé. Ces ouvrages précités expriment aussi les tensions des deux sociétés contemporaines (marocaine et ouest-africaine), leurs fantasmes, leurs attentes, leurs hantises et leurs façons de se représenter l'avenir, car l'idée de la mort implique aussi l'idée de l'existence en soi.

Le récit de *Moha le fou Moha le sage*, publié en 1978, représente la parole éclatée d'une folie-sagesse qui refuse de se tarir. C'est une parole qui se rebelle contre toute forme d'assujettissement et s'impose comme l'incarnation d'une réalité lyrique de la tradition marocaine qui résiste elle-même à l'effacement et à tous les regards essentialistes. Moha, personnage emblématique de cet ouvrage, ayant subi l'acculturation, développe une sorte de syndrome de quijotte ou le *quijotisme* (11) qui se manifeste sous forme d'un désir ardent d'atteindre le bonheur collectif.

(11) Le quichotisme, qui reprend en quelque sorte la folie de Don Quichotte, est une folie raisonnante qui s'exprime comme un dégagement d'une société qui est inférieure à ses attentes, à sa perception du monde et à ses pratiques. Le quichotte nie la réalité au bénéfice de ses rêves à l'intérieur desquels il maintient son propre système de valeur en protoplasme seulement de vie. Voir à ce propos le travail de S. Santiago Ramon y Cajal (1852-1934) intitulé « Psicología de Don Quijote y el quijotismo ».

*Les Yeux baissés*, ouvrage publié en 1991, conjugue plusieurs thématiques d'actualité : le déracinement, l'exil et la condition des femmes marocaines vivant en milieu rural. Tel est le cas de Fatma, une petite fille vivant dans un village berbère du Sud marocain, qui rêve de partir en France à la recherche de l'Eldorado, mais dès qu'elle s'y installe avec sa petite famille, elle découvre que le bonheur recherché n'était finalement qu'un leurre car la France n'était pas un pays hospitalier ou synonyme de liberté. Ce pays lui était, en réalité, un espace hostile où se conjuguent toutes les bêtises humaines. Le personnage de Fatma nous est présenté comme quelqu'un qui frôle la schizophrénie parce qu'il demeure étranger à ce qui se passe autour de lui et surtout parce que la réalité à laquelle il est confronté en France est inférieure à ses attentes. D'ailleurs, « lorsque les déterminations économiques et sociales le contraignent (en parlant du schizophrène), sans qu'il puisse trouver sa patrie dans ce monde, alors il vit dans une culture qui rend possible une forme pathologique comme le syndrome de schizophrénie » (Foucault, 1954, p. 100-101).

La notion de modernité pose problème, surtout dans ces sociétés africaines acculturées, dans le sens où l'intrusion du *nouveau*, du *moderne* dans ces sphères sociales n'a pas mis fin à la tradition ou aux croyances mythiques mais a plutôt fragilisé le *religat* qui liait des générations entre elles dans les vastes domaines du passé (Zekri, 2018, p. 10). Bien que ce dernier ait été marqué d'une grande richesse sur le plan culturel et historique, il a fini progressivement par être remplacé par un nouvel ethos qui tend à le cantonner par cette forte présence de la volonté moderne dans les confins de l'oubli. Et la colonisation a pu disséminer les traces de notre Identité, de notre Histoire, de nos Langues et de nos Traditions. Sommes-nous des Berbères, des Arabes, des Africains ou des Français, ou bien portons-nous les traces de toutes ces identités en termes de conflit ?

La problématique de l'Identité est véhiculée par deux personnages de Tahar Ben Jelloun, Moha et Fatma. Le premier nous brosse un tableau chaotique d'une société plastique en proie à des convulsions identitaires marquée par un passé colonial, le second pose le problème de la crise de la culture, de la dépersonnalisation des hommes quant à leur réification suite à des facteurs socioculturels, politiques et économiques. Fatma se sent dépersonnalisée parce qu'elle renoue avec une culture différente dans un pays qui prône

l'égalité entre les personnes mais qui se heurte à la bêtise humaine, notamment le racisme qui bat son plein en France :

« Certains, explique-t-elle, avaient pris l'habitude de mépriser les gens qui n'étaient pas comme eux, qui n'avaient pas la même religion (Ben Jelloun, 1991, p.112). »

Ce problème de l'acculturation se conjugue, chez Moha, en un exil intérieur. Il devient pour lui un voyage vers l'exaltation, un moyen de décrire un ici chaotique et de revendiquer un ailleurs meilleur, utopique et salvateur, parce que le Maroc modernisé est en non-congruence aussi bien avec ses valeurs traditionnelles qu'avec son monde d'origine qui fut synonyme de richesse et de pluralité. Moha le fou devient un romantique, au sens allemand, un sage qui se déprend des valeurs de la modernité parce que celles-ci, au lieu de générer la richesse, produisent l'ananké et l'autoritarisme :

« Vous avez perdu la nuance et le goût de l'herbe, dit Moha. Ah, la terre, c'est plus beau que l'argent. L'eau, une source pour le temps. Mais dans cette banque, il n'y a pas de source. Il y a du marbre et de l'acier (*ibid.*). »

Chez Kourouma et Sembène, l'écriture de la mort, physique et symbolique, obéit à une esthétique très violente pour dépeindre l'univers négro-africain chaotique. Elle est ainsi conçue comme un terrain où s'expérimentent des techniques artistiques connexes. Il y a conscience de l'assaut qu'il faut lancer contre la langue française, espace à conquérir, territoire à violer et instance à transgresser. L'écriture négro-africaine creuse ainsi cette langue pour y découvrir une authenticité enfouie.

*Les Soleils des indépendances*, paru en 1968, pose la question des indépendances comme un ancrage à sa fiction sous l'angle de la satire. L'ouvrage apparaît non seulement comme un résumé et une dénonciation des difficultés qui traversent le jeune continent noir, mais témoigne surtout de l'immaturité de certains dirigeants noirs. À travers ce récit, Kourouma définit l'Afrique par l'étrangeté. L'ici devient sous sa plume l'ailleurs. Nous assistons aux regrets engendrés par la métamorphose de la *gaste* terre (terre désolée) et de l'*Heimat* (12) vécues comme une trahison du souvenir. La notion de l'exil est justement intériorisée et devient par

(12) *L'Heimat* est un concept allemand qui signifie le lieu natal que chacun porte à l'intérieur de soi. Synonyme de bonheur, de paradis et de mère-patrie.

là-même le sujet de l'écriture. Aussi la langue se présente, chez Kourouma, comme lieu de tension et de reconquête identitaire. Il s'agit pour lui de mettre à l'épreuve un dispositif de parole où il y a un télescopage de discours. Selon lui, les indépendances n'ont apporté qu'un agrégat de désillusions et de meurtrissures morales exhibées par la famine, la corruption et le surendettement. Loin de l'âge d'or qu'augurait l'autonomie africaine après l'esclavage et la colonisation, les peuples, au lieu d'embrasser le bonheur promis par les dirigeants politiques qui n'ont pas tenu leurs promesses, ont subi les molestations et ont fait l'objet de brimades perpétrées par les partis uniques. La vie devenue ainsi dépourvue de sens, elle « se mouvait, se consumait dans la pauvreté, la stérilité, l'indépendance et le parti unique » (Kourouma, 1968, p.29).

Le personnage de Fama, authentique prince traditionnel, ne s'abreuvant que de sa culture traditionnelle, ne peut percevoir la nouvelle société et le nouveau monde qu'à travers ses propres normes qui sont en décalage avec la conjoncture actuelle. Comme il ne cessait de clamer sa noblesse, Fama ne fournit aucun effort pour améliorer sa situation et s'attend à une aide de la part de ses sujets. Mais faudrait-il qu'il se rappelle que les temps ont changé ?

À travers ce personnage emblématique, Kourouma cherche à condamner cette léthargie psychique des nouveaux « Fama » qui pensent à vivre à la sueur du peuple, en même temps qu'il stigmatise la politique de la main tendue des dirigeants noirs à l'Europe pour bénéficier d'aides extérieures. L'idée de la dépendance rappelle donc la stérilité psychologique des chefs d'Etat incarnée dans la figure même de Fama. La stérilité de Fama sert d'assise à l'auteur pour exprimer une ironie discrète, qui devient vers la fin du récit très visible, face à cette mentalité de dépendance et de mendicité attestée chez certains dirigeants africains. Cette double stérilité du personnage et de l'Afrique manifeste justement la situation actuelle du peuple africain qui tourne le dos à ses traditions avec ses innombrables vertus et ses potentialités. La crise des valeurs est justifiée par la dégradation des mœurs ancestrales qui stérilise les progrès sociaux et économiques.

À travers son ouvrage *L'Harmattan*, publié en 1964, Ousmane Sembène souligne sa vision humaniste et présente un discours imprégné d'un grand esprit de justice à l'égard de tous ceux et de toutes celles qui souffrent ; mais en même temps, il nous permet d'entrevoir une vision optimiste de l'avenir :

« Cette conscience est capable d'épurer la liberté, (elle) ne pouvait prendre forme que dans le sang. Ils avaient introduit le mot "indépendance" dans le peuple et dans leur langue. Mais ils n'étaient pas encore assez forts, assez mûrs pour les soulever (Sembene, 1964, p. 232). »

Le personnage de Tangara représente cette nouvelle génération africaine qui, bien qu'elle soit poussée par le besoin de se pencher sur les misères du peuple, ne va pas malheureusement jusqu'au bout de ses convictions. Tangara est caractérisé par une sorte d'individualisme qui contrecarre la doxa africaine. Les idéaux qui structurent sa vie n'émanent pas de décrets divins ou d'une obligation envers Dieu, mais plutôt de l'Homme, car c'est dans sa raison et sa liberté qu'il faudrait chercher la source du respect et du devoir : « Je suis pour un marxisme africain, dit Tangara, une société socialiste africaine qui n'aura rien à voir avec les autres méthodes. Et pour cela, il faut d'abord qu'une élite se dégage de la masse (*ibid.*, p. 51). » L'action de Tangara peut se lire comme une forme de divinisation de l'humain intériorisé. Le devoir a une valeur supérieure, il devient un acte gratuit contre le déterminisme. Cette gratuité de l'acte qui découle du sens élevé du devoir permet à Tangara de s'attacher à une cohérence psychologique et à une causalité rationnelle. Il s'agit surtout de mettre à l'épreuve l'acte au lieu de le maintenir dans une situation fœtale qui débouche sur l'avortement, car certes l'idée de l'indépendance, dans *L'Harmattan*, prenait corps, mais elle n'avait pas encore de forme.

## Conclusion

Somme toute, le paradigme de la mort nous a permis, lors de notre étude, de glisser d'une représentation eschatologique endogène et exogène vers une représentation esthétique à travers laquelle le thème de la mort devient un procédé esthétique stratégique mis au service d'une écriture engagée qui prône le respect des singularités des sociétés dites primitives et interroge la responsabilité du sujet africain en tant qu'être social-historique et en tant qu'être-sujet.

La mort, comme motif d'écriture, devient par là-même une stratégie de repositionnement et l'expression imagée d'une vérité morale qui s'oppose à l'anodin, à la stupidité et l'injustice

des hommes fous de/au pouvoir. Elle constitue, pour ces différents auteurs, l'Utopie grâce à laquelle ils peuvent raccommoier leur existence et s'accommoder à elle, en vue d'aboutir à la paix et à l'ordre car la paix, par l'effet de ses vertus qui appellent à la piété, à la loyauté et au bon sens éthique, permet de repenser de manière objective et sérieuse cette Afrique en mouvement... ■

## Bibliographie

- Acharfi R. (1993), *Les Problématiques de l'écriture de l'identité marocaine dans l'imaginaire marocain et dans l'œuvre d'Abdelkébir Khatibi*, thèse de doctorat en Études arabo-islamiques, Université Lille III, France, 212 p.
- Anani Joppa F. (1982), *L'Engagement des écrivains africains noirs de langue française*, Québec, Éd. Naanan, 324 p.
- Ba M.P. (2012), « La diversité du fondamentalisme sénégalais », *Cahiers d'études africaines*, vol. 2, n° 206-207, p. 575-602.
- Ben Jelloun T. (1978), *Moha le fou Moha le sage*, Paris, le Seuil, 185 p.
- Ben Jelloun T. (1991), *Les Yeux baissés*, Paris, le Seuil, 1991, 300 p.
- Castoriadis C. (1975), *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, le Seuil, 544 p.
- Dictionnaire *Le Robert*, (en ligne), consulté le 06/07/2020. URL : <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/imaginaire>.
- Durand G. (1987), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 10<sup>e</sup> édition, 560 p.
- Foucault M. (2015), *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 104 p.
- Kourouma A. (1968), *Les Soleils des indépendances*, Paris, le Seuil, 216 p.
- Koussay S.A. (2007), « Le temps de mourir dans la religion musulmane », *Études sur la mort*, vol. 1, n° 131, p. 163-169.
- Le Coran*, traduction de Denise Masson (1967), Paris, Gallimard.
- Sembene O., (1964), *L'Harmattan*, Paris, éd. Présence africaine, 310 p.
- Senghor L.S. (1947), Préface aux *Nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Paris, éd. Présence africaine, 192 p.
- Zekri K. (2018), *Modernités arabes : de la modernité à la globalisation*, Casablanca, éd. La Croisée des Chemins, 387 p.

# Visites chérifiennes aux zawiyas Tidianiyya du Sénégal

## Entre permanence et changement



**Mouhamadou Mansour Dia**

*Sociologue, Université virtuelle du Sénégal*

### Introduction

Le Sénégal est en phase de devenir la capitale mondiale de la Tidianiyya en termes d'influence et d'organisation de rassemblements confrériques. Première confrérie sénégalaise en termes d'effectif (1), la Tidianiyya s'est bien implantée sur l'ensemble du territoire sénégalais avec la présence de grands dignitaires religieux. Une grande partie des descendants d'Omar Fôuti Tall (m. 1864), l'un des premiers à introduire la Tidianiyya au Sénégal, s'est établie au Fôuta, dans le nord du Sénégal. Malick Sy (m. 1922), principal héritier Tall, a construit ses principales zawiyas à Saint-Louis en 1893, à Tivaouane en 1904 et à Dakar en 1905. Grand dignitaire tidiane, Abdoulaye Niasse (m. 1922) s'est installé à partir de 1911 à Kaolack, dans le centre du Sénégal.

Les différentes branches de la confrérie au Sénégal disposent pratiquement chacune de son khalife, héritier ou dépositaire de la *baraka* du fondateur

(1) Il est difficile de connaître le nombre exact des membres de la Tidianiyya au Sénégal. Les Tidianes constituent entre 52 et 53 % de l'effectif des musulmans au Sénégal. Les Mourides, eux, 29 %.

de la branche. Les khalifes locaux (2) nomment ou forment des *moukhaddams* « pour assurer les relais en direction des masses » (Kane, 1994, p. 60). Ils instituent des visites spirituelles connues sous le nom de *ziyâras*, construisent des zawiyas qui sont des lieux de recueillement pour les fidèles. Ils reçoivent des visites des chérifs, petits-fils du prophète Mouhamed, venus très souvent du Maroc ou de l'Algérie. À partir des années 2000, ces visites sont devenues de plus en plus populaires grâce à la multiplication des grandes cérémonies religieuses organisées par les zawiyas sénégalaises et auxquelles assistent les chérifs. Il arrive même que des cérémonies soient présidées par des délégations officielles marocaines dans lesquelles figurent des "descendants du Prophète".

Nous estimons que ces visites peuvent être d'un réel intérêt pour le chercheur en sociologie ou en anthropologie du religieux. C'est ainsi que nous envisageons de les questionner dans cet article. Il s'agira de comprendre les enjeux des relations que les chérifs entretiennent avec les zawiyas locales et les rationalités propres à ces

(2) Les zawiyas Tidianiyya locales sont quasiment toutes rattachées soit à Malick Sy, soit à Abdoulaye Niasse de Kaolack, soit à Omar Fôuti Tall. Mais la plupart des disciples d'Omar Fôuti Tall reconnaissent en Malick Sy l'héritier du fondateur de leur zawiya.

visites. Ces relations visent-elles uniquement à renforcer des liens fraternels et amicaux entre les peuples sénégalais et marocain ? Sont-elles sous-tendues par des logiques symboliques et économiques ? Jusqu'à quel point peuvent-elles avoir une portée diplomatique ?

Après une présentation de la méthodologie adoptée, nous interrogeons les visites chérifiennes, à partir d'une lecture historique et ethnographique. Puis nous tentons de les analyser suivant le prisme de la fraternité et de la diplomatie religieuse, deux notions qu'il importe de mettre en perspective tant elles se révèlent omniprésentes dans les discours des acteurs religieux. Enfin, nous traitons de la dimension symbolique et économique de ces tournées chérifiennes.

## Méthodologie

Le travail de collecte des données a été mené en deux phases : une phase documentaire entre novembre 2021 et janvier 2022 et une phase de terrain réalisée entre février et avril 2022. Pour la revue documentaire, nous avons exploité des écrits sur la Tidianiyya, les chérifs et les relations entre le Sénégal, le Maroc et l'Algérie. Par la suite, nous avons profité de la visite du khalife des Tidianes du Maroc, Mouhamed Kabîr, au Sénégal du 26 mars au 1<sup>er</sup> avril 2022 pour réaliser une observation directe et des entretiens avec des dignitaires des différentes zawiya Tidianiyya visitées par Mouhamed Kabîr.

Nous nous sommes renseignés auprès de personnes-ressources au sein de la confrérie afin de connaître le programme des visites et de mobiliser des enquêteurs avec qui nous avons partagé nos outils de collecte de données. Par la suite, nous avons réalisé des enquêtes supplémentaires avec des personnes-ressources. Pour ce qui est du traitement et de l'analyse des données, nous avons recouru au logiciel Nvivo.

### Les visites chérifiennes au Sénégal : une ethnographie historique

La visite du khalife général de la Tidianiyya du Maroc, Mouhamed Kabîr, sur invitation du collectif *Abnâ Hadara Tidiane* (3), pour présider une séance

(3) Une expression qui signifie « les enfants de la hadara Tidianiyya ».

de *hadara jumah* populaire nationale, témoigne de la solennité des visites chérifiennes au Sénégal. La solennité renvoie à l'organisation, au prestige et à la dévotion que comportent de telles visites. Cela s'est manifesté depuis l'accueil jusqu'au départ de Mouhamed Kabîr qui, accompagné de proches parents et de collaborateurs, a été accueilli à l'aéroport international Blaise Diagne avec l'intonation de *zîkr* (4) par la forte délégation partie l'accueillir. Celle-ci était composée, entre autres, du principal assistant d'Abdoul Aziz Sy Dabakh (5), Pape Makhtar Kébé, de Mame Alpha Sy Ibn Abdoul Aziz Sy Dabakh et des représentants des différentes zawiya locales. Devant des chaînes de télévision, Pape Makhtar Kébé a présenté le programme de la visite.

Une tournée a ensuite été menée par Mouhamed Kabîr auprès des zawiya locales. La tournée a commencé chez Mor Diop, un *moukhadam* affilié à la zawiya de Malick Sy de Tivaouane. Le choix de la visite d'un descendant de Cheikh Ahmed Tidiane s'est porté sur Abdoul Moutallib de Pikine. Partout où Mouhamed Kabîr passe, il est reçu par le khalife de la zawiya, sauf à Tivaouane où il a été accueilli par Mouhamadou Mansour Sy, fils d'Abdoul Aziz Sy Dabakh, en présence de ses frères et des imams de la ville.

Par ailleurs, en 2011, du 12 au 17 février, semaine du mawlid, célébré le 15 février 2011, la venue du khalife de la Tidianiyya en Algérie, Ali Belarbi, avait eu la même solennité. Accueilli à l'aéroport Léopold Sédar Senghor par l'ambassadeur de l'Algérie de l'époque, Abderrahmane Benguerah, et des représentants des différentes zawiya Tidianiyya du Sénégal, Ali Belarbi avait rencontré le khalife général des tidianes de Tivaouane, Mouhamadou Mansour Sy, le khalife de la zawiya d'Omar Foûti Tall de Dakar, Madani Tall et le khalife d'Ibrahim Niasse de Kaolack, Cheikh Tidiane Niasse.

Cependant, les visites des chérifs au Sénégal sont moins solennelles qu'auparavant. Nous assistons à une forme de banalisation due au fait que beaucoup de chérifs ont élu domicile au Sénégal et sillonnent les zawiya tidianes à la quête de *hadiya*. C'est même rare de se rendre au Maroc ou d'en revenir sans partager le vol avec un chérif, le même chérif en général que l'on verra à la zawiya

(4) Des litanies.

(5) Abdoul Aziz Sy Dabakh est le fils et troisième khalife de Malick Sy. Il était khalife de la Tidianiyya de 1957 à 1997. Il avait entretenu de très solides relations avec le roi Hassan II.

de Fès ou à Tivaouane et Kaolack. L'imam de la grande mosquée Malick Sy de Tivaouane, Ahmed Tidiane Tall, témoigne de cette banalisation des visites chérifiennes au Sénégal :

« Depuis la mort de Sidy Ben Omar (6), frère de l'actuel khalife du Maroc, Sidy Mouhamed Kabîr, c'est l'anarchie dans les visites chérifiennes au Sénégal. De son vivant, aucun Chérif ne pouvait venir au Sénégal sans son consentement. Il était l'autorité suprême de tous les petits-fils de Cheikh Ahmed Tidiane Chérif. Mais aujourd'hui, c'est du n'importe quoi, et quiconque parmi les petits-fils de Cheikh Ahmed Tidiane le souhaite peut venir au Sénégal à la collecte de *hadiya*. On y voit de très jeunes enfants et même de jeunes filles (entretien à Tivaouane, 6 avril 2022). »

Du vivant de Khalifa Ababacar Sy (m. 1957), les chérifs étaient accueillis et accompagnés partout où ils se rendaient par son frère, Mouhamadou Mansour Sy, et Seydou Nourou Tall, arrière-petit-fils d'Oumar Foûti Tall. En 1942, ils ont accueilli Sidy Taïeb qui est le premier petit-fils direct de Cheikh Ahmed Tidiane à visiter le Sénégal. Les visites ont ensuite été plus nombreuses sous le khalifat d'Abdoul Aziz Sy Dabakh, mais il avait mis sur pied un système organisé d'accueil, de réception et d'accompagnement des chérifs. Toujours selon Ahmed Tidiane Tall :

« Elhadji Abdoul Aziz Sy avait acquis à Mermoz une maison pour uniquement loger les petits-fils de Cheikh Ahmed Tidiane Chérif. Beaucoup de délégations de chérif s'y retrouvaient, et ils étaient tous logés, nourris et entretenus à ses frais. Il avait désigné Hassane Kébé pour qu'il les accompagne partout où ils se rendraient. Après son décès survenu au cours d'un accident lors de l'accompagnement d'une délégation de chérifs, il m'a choisi pour que j'accueille et accompagne tous les chérifs qui viennent au Sénégal. Si des chérifs voulaient faire des visites auprès des différentes *zawiyas* au Sénégal, en Mauritanie ou en Gambie, Elhadji Abdoul Aziz Sy rédigeait des lettres apposées de son cachet puis envoyées aux *zawiyas* concernées. Ces *zawiyas* nous recevaient avec tous les honneurs et préparaient les *hadiya* pour les chérifs (entretien à Tivaouane le 6 avril 2022). »

Toutefois, la situation est aujourd'hui tout autre. Ce sont les chérifs qui sollicitent des invitations

(6) Ben Omar Ibn Sidy Ahmed est décédé le 30 juillet 2014 à la Mecque.

pour venir au Sénégal, ce qui fait qu'ils ne sont pas reçus avec les honneurs. Dans ce sens, Pape Boubacar Dia, un proche collaborateur de Moustapha Sy (7), nous a donné des précisions concernant ceux qui assistent à la célébration du *mawlid* au champ de course de Tivaouane :

« En 2021, la délégation de chérifs qui a assisté au *mawlid* a été conduite par Sidy Mouhamed Tahir(8). Il venait de l'Algérie. Par contre, lors des années précédentes, la délégation était conduite par Chérif Abdou Raouf (9) qui venait de Rabat au Maroc. Sidy Mouhamed Tahir me faisait part, à plusieurs reprises, de sa volonté de rencontrer Serigne Moustapha Sy. J'en ai parlé avec lui et il m'a fait savoir sa disponibilité de le recevoir lors de la célébration du *mawlid* (entretien téléphonique, 6 avril 2022). »

En effet, si dans les années précédentes, la délégation chérifienne prenait la parole et faisait un discours lors de la commémoration du *mawlid* au champ des courses, tel ne fut pas le cas pour l'édition de 2021. Ce qui peut être interprété comme une régression progressive du statut privilégié que celle-ci avait pendant les cérémonies religieuses.

### Visites chérifiennes au Sénégal : entre fraternité et diplomatie religieuse

Les relations entre le Sénégal et le Maroc sont marquées par des liens symboliques à forte consonance religieuse. Bakary Sambe, parlant de la venue des délégations marocaines au Sénégal, affirme que « l'acte est éminemment politique mais profondément empreint de religiosité » (Sambe, 2010, p. 844). Dans ce cadre, la Tidianiyya joue le rôle d'instrument diplomatique pour le Maroc et l'Algérie qui ont entrepris de s'appuyer sur les dignitaires de cette confrérie à des fins diplomatiques. Il nous est même rapporté que c'est l'ancien président algérien Abdoul Aziz Bouteflika (m. 2011), qui a financé la tournée d'Ali Belarbi en 2011 en Afrique pour visiter les *zawiyas* tidianes.

(7) Il est le guide et le responsable moral de la Dahira Mouchtarchidina Wal Mouchtarchidati, un mouvement très engagé au Sénégal aussi bien sur le plan religieux que sur le plan politique.

(8) Tahir est le fils de Mouhamed Bachir Ibn Mouhamed Habib Ibn Sidy Bachir Ibn Mouhamed Habib Ibn Cheikh Ahmed Tidiane.

(9) Abdou Raouf est fils de Mouhamed Ibn al-Mokhtar Ibn Mahmoud Ibn Sidy Bachir Ibn Mouhamed Habib Ibn Cheikh Ahmed Tidiane.

Sur le plan géographique, Saint-Louis fut, jusqu'en 1959, la limite méridionale du Maroc, ce qui facilitait les déplacements entre les habitants des deux pays. C'est ainsi que du vivant de Cheikh Ahmed Tidiane, Mouhamed al-Hafiz de Mauritanie s'est initié à la Tidianiyya auprès du fondateur de la confrérie qui l'a érigé au grade de *moukhadam*. Mouhamed al-Hafiz transmet les litanies de la confrérie à Ahmadou Mahdiyou qui est le premier Sénégalais à s'affilier à la voie confrérique. Abdou Karim Diallo, un *moukhadam* de Mawloud Fall, est le premier à avoir donné les litanies de la Tidianiyya à Omar Foûti Tall avant qu'il soit désigné khalife, à Médine, par Mouhamed Ghali. Omar Foûti Tall ne s'est jamais rendu à Fès, et on ne nous a pas signalé de contacts directs entre lui et les petits-fils de Cheikh Ahmed Tidiane. En revanche, Malick Sy a reçu une *idjaza* (10) de la part d'Ahmed Ibn Aladji Ayachi Soukayrid de Marrakech (Sy, s.d., p.41) et de Mouhamed Ibn Ahmed Abdou Lawi (Sy, s.d., p.39) même s'il n'est jamais allé à Fès. Soulignons que Mouhamed Ibn Ahmed Abdou Lawi était le principal assistant de Mouhamed Habib, fils du fondateur de la confrérie. C'est seulement Abdoulaye Niassé qui « a profité de son pèlerinage à la Mecque pour faire sa *ziaara* au mausolée de Cheikh Ahmed Tidiane et, grâce à ce passage marocain, a pu renforcer ses relations avec la zawiya de Fès. En 1912, accompagné de son fils aîné Mouhamed Niassé, il effectue son second pèlerinage à Fès et y reçoit, des mains de Mouhamed Soukayridj, une *ijaaza itlakh* de la Tidianiyya », qui fit de lui un *moukhadam* reconnu (Dia, 2020, p. 234).

De son côté, Malick Sy a été invité par l'administration coloniale à se rendre à la Mecque en 1916 pour assister à la célébration de l'indépendance de l'Arabie saoudite. Le cheikh de Tivaouane accueillit favorablement cette proposition, s'excusa de ne pouvoir faire le déplacement pour des raisons de santé et fut remplacé par Al hâdj Abdou (Hamid) Kane, qui rencontra à la Mecque Ahmed Ibn Aladji Ayachi Soukayrid (Mbacké, 2004, p. 194). Ainsi depuis Malick Sy, Abdoulaye Niassé et Abdoul Hamid Kane, des relations se sont tissées entre Fès et certaines zawiyas locales. Il s'ensuivra des lettres d'échanges et le développement de relations d'amitié et de fraternité. C'est dans ce sens que Sidy Taïeb, petit-fils direct et khalife de Cheikh

Ahmed Tidiane, inaugurerait l'ère des visites des chérifs au Sénégal en 1940.



Photo 1. Visite de Sidy Taïeb à Tivaouane en 1940. De gauche à droite : Seydou Nourou Tall, ?, Sidy Taïeb, Khalifa Ababacar Sy, Mouhamadou Mansour Sy, Baye Mbacké Sy (Archive familiale).

Ces visites se sont renforcées avec Ben Omar. Omar Kane énonce à ce propos : « Une des tournées les plus célèbres fut celle effectuée par Ben Omar, khalife de la famille de Cheikh Ahmed Tidiane, dans les années 50 (Kane, 1994, p. 61). » Parlant de Ben Omar, Dame Diouf, membre de l'école de Tivaouane et proche de plusieurs familles chérifiennes, révèle :

« Sidy Ben Omar était très engagé aussi bien politiquement que religieusement. Il était très ouvert. Il a joué un rôle très important dans l'organisation de la Tidianiyya en termes d'autorité (entretien téléphonique, 6 avril 2022). »

Des fils de Mouhamed Kabîr, notamment Ben Omar et Sidy Ahmed, ont aussi fait de nombreuses visites au Sénégal dans les années 50. Grâce à ces visites, des relations particulières se sont développées entre Tivaouane et Fès, mais aussi dans une certaine mesure avec Tlemcen et Ain Mahdi puisque les descendants de Cheikh Ahmed Tidiane sont partagés entre ces deux pays. Mahmoud(11) Ibn Sidy Bachir Ibn Mouhamed Habib Ibn Cheikh Ahmed Tidiane est le premier petit-fils à revenir à Fès. Il sera suivi par Sidy Taïeb qui s'est installé à Marrakech auprès d'Ahmed Ibn Aladji Ayachi Soukayrid. Ben Salem s'établit à Fès.

(10) Autorisation à transmettre les litanies d'une confrérie.

(11) Il est le père de Mouhamed Habib, père de Sidy Abdoul Moutallib qui s'est installé à Pikine, dans la banlieue de Dakar.

Toutefois, lorsque les petits-fils de Cheikh Ahmed Tidiane venaient au Sénégal, le mouvement inverse était également constaté. Mouhamadou Mansour Ibn Malick Sy fait partie des premiers dignitaires locaux de la Tidianiyya à se rendre à Fès en 1944. D'après Ibn Anas Gaye (12), Mouhamadou Mansour Sy est à l'origine de l'installation de Mouhamed Habib, père Abdoul Moutallib, au Sénégal. Lors de son retour du pèlerinage à la Mecque en 1944 en compagnie d'Abass Sall, lui-même grand *moukhadam* de la confrérie, il s'est rendu à Fès où il a été reçu par Ben Saloum et Mouhamed Habib, petit-fils de Cheikh Ahmed Tidiane. Lors de cette rencontre, Mouhamadou Mansour Sy a proposé à Mouhamed Habib de venir s'installer au Sénégal. C'est dans ce contexte qu'il a visité le pays pour la première fois en 1952 avant de s'y établir en 1957.



Photo 2. Sidy Ben Omar (position assise) prise chez Elhadji Abdoul Aziz Sy à Gueule Tapée à Dakar. C'était lors de sa visite en 1952 au Sénégal (Archive familiale).

(12) Ibn Anas Gaye fait partie des dirigeants de la Fondation Mohammed VI des oulémas (savants) africains. C'est un chérif et proche parent d'Abdoul Moutallib.

Mais c'est le frère de Mouhamadou Mansour Sy, Abdoul Aziz Sy Dabakh, et Ibrahim Niasse qui ont le plus développé les relations avec les chérifs du Maroc et de l'Algérie. Abdoul Aziz Dabakh s'est rendu au Maroc pour la première fois en 1949, initiant « les relations étroites qui allaient se poursuivre sous le règne de Hassan II entre la zawiya de Tivaouane et le pouvoir marocain » (Samson, 2016, p. 11). Durant tout son khalifat, de 1957 à 1997, il s'occupait de leur séjour dans la sous-région. Mamadou Sahid Ba de Médina Gounass conduisait annuellement, jusqu'à son décès en 1980, un convoi de 313 personnes pour se recueillir sur le mausolée de Cheikh Ahmed Tidiane à Fès (Kane, 1994, p. 66). Mansour Barro de Mbour donna de l'ampleur aux visites à Fès dans les années 80 et 90 en y faisant de nombreux séjours. Il avait acquis dans la capitale spirituelle du Maroc une résidence pour lui et sa suite.

Des relations fraternelles se tissent entre les différentes zawiya chérifiennes et sénégalaises, au point que des visites mutuelles s'organisent et se nouent des mariages entre les différentes familles. Dans ce sillage, d'après Ibn Anas Gaye, « Mouhamed Habib, père d'Abdoul Moutallib, a épousé une fille d'Ibrahim Niasse, une fille d'Abass Sall et une fille d'Omar Kane. De par ces mariages, la fille d'Ibrahim Niasse a donné naissance à Cheikh Omar; la fille d'Abass Sall est la mère de Layime; la fille d'Omar Kane est la mère de Sidy Taïeb. » On note par conséquent que des liens de parenté se sont tissés entre les chérifs et des dignitaires tidianes locaux. Ces liens justifient en partie les visites de fraternité. C'est dans ce sillage qu'Abdoul Latif Baghdouri, en compagnie de Mouhamed Kabîr à Kaolack, lors d'une visite chez Abdoul Hamid Kane, précise: « Si le cheikh de la Tidianiyya du Maroc, Sidy Mouhamed Kabîr, est venu ici à Kaolack, c'est pour renforcer des liens, des liens à la fois familiaux, amicaux et fraternels. »

On en déduit que la visite comporte une dimension fraternelle, mais il est difficile de nier les aspects d'influence et les relations diplomatiques entretenues lors des déplacements de grands dignitaires des zawiya du Maroc et d'Algérie. D'ailleurs, comme le confirme Khalifa Ababacar Lo, les ambassadeurs des deux pays s'impliquent fortement dans de telles visites, car ils sont conscients que « la diplomatie officielle est complétée, influencée, légitimée ou concurrencée par des acteurs non institutionnels qui s'appuient sur l'efficacité des symboles et sur leurs interprétations multiples » (Sambe, 2010, p. 845),

ce que l'on appelle aujourd'hui le *soft power*. Le Maroc, en mésintelligence avec quelques pays voisins, avait besoin de s'appuyer sur tous les leviers et canaux, aussi bien officiels qu'informels, pour s'imposer en Afrique. Le roi Hassan II invitait fréquemment Abdoul Aziz Sy au Maroc. Son fils et successeur Mohammed VI garde de bons rapports avec toutes les zawiya sénégalaises et même avec les autres confréries, particulièrement avec la Mouridiyya. Certaines autorités politico-administratives sénégalaises sont également accompagnées de dignitaires des zawiya tidiane dans leurs visites officielles au Maroc et en Algérie afin de renforcer leur légitimité.

Mais les deux pays utilisent à l'inverse les rivalités et divisions au sein des chérifs tidiane pour étendre leurs réseaux d'influence. Ainsi, si Tivaouane entretient de relations étroites avec le Maroc, l'Algérie a longtemps misé sur ses liens avec la branche d'Ibrahim Niassé de Kaolack. Mariama Niassé révélait, lors d'un entretien, avoir bénéficié en 1989 de l'appui du président algérien Chadli Ben Djedid pour construire une école coranique à Mermoz et louer une maison dans le quartier Sacré-Cœur afin d'y ouvrir une autre école coranique (Dia, 2012, p. 201). Mais le Maroc, par l'entremise d'Ibrahim Mahmoud Diop, dit Barham, qui était le bras droit d'Ibrahim Niassé, nommé Secrétaire général de la Rabita des Ouléma du Sénégal et du Maroc, s'est beaucoup rapproché de cette branche tidiane. De surcroît, les zawiya tidiane d'Algérie souffrent des rivalités entre Tlemcen et Aïn Mahdi.

### Dimension symbolique et économique des tournées chérifiennes

Être chérif offre de nos jours des opportunités au Sénégal, en termes de prestige, de légitimité et d'autorité. Il apparaît comme une ressource que beaucoup d'acteurs exploitent avec des motivations, des règles et des intérêts différents, occasionnant des stratégies de positionnement social et des luttes de leadership. Chaque acteur essaie de tirer profit de son statut et du symbole qu'il représente auprès des populations sénégalaises. On peut ainsi parler d'arène.

L'arène est une conceptualisation théorique qui vise à étudier et analyser les processus sociaux qui sous-tendent les transformations dans la structure du champ de développement et les espaces publics en Afrique. Le concept a été utilisé dans le champ du développement pour la première fois par Thomas

Bierschenk et Kevin Crehan en 1988, avant d'être propulsé par Jean-Pierre Olivier de Sardan qui l'emploie dans le sens de « lieu de confrontations concrètes d'acteurs sociaux en interaction autour d'enjeux communs » (Sardan, 1995, p. 179).

Ainsi, il est prouvé que les chérifs tirent leur légitimité de leur baraka héritée directement, par le sang et la filiation, du fondateur de la confrérie. Ils profitent de leur statut pour en faire un fonds de commerce. Beaucoup d'entre eux ne travaillent pas et vivent de leur statut de chérif. Le passage de la "baraka aux affaires", étudié par Sophie Bava, se confirme ici (Bava, 2003a), et c'est aussi ce que Donal Cruise O'Brien nommait "don divin, don terrestre" dans un de ses articles (O'Brien, 1974), étudiant l'un comme l'autre l'importance de l'ethos religieux dans les solidarités économiques. Ceci est particulièrement visible à travers leur présence dans la zawiya Cheikh Ahmed Tidiane de Fès, mais aussi par leurs tournées périodiques au Sénégal et dans la sous-région. Leur statut de chérif leur accorde des avantages et des opportunités au Sénégal car ils sont logés et nourris, avec dotation de cadeaux. Ils sont honorés et parfois vénérés, et beaucoup d'entre eux se sont mariés avec des Sénégalaises issues de grandes familles.

Nous remarquons que les guides religieux sénégalais profitent également de leurs contacts avec les chérifs pour avoir une initiation directe, et illimitée pour certains, auprès des petits-fils de Cheikh Ahmed Tidiane. Bachir Ibn Mouhamed Zeynab Ibn Abdoulaye Niassé révèle :

« Mon grand-père, Elhadji Abdoulaye Niassé, avait une autorisation limitée dans la Tidianiyya, c'est pour cette raison qu'il s'est rendu à Fès en 1910 lors de son pèlerinage pour avoir une autorisation illimitée à transmettre les litanies et secrets de la *tariqa*. Il en a profité pour nouer de solides relations avec les chérifs de Fès. Elhadji Ibrahim Niassé qui m'a éduqué a renforcé cette relation (entretien, 1<sup>er</sup> avril 2022). »

Nos données montrent également que ce sont les guides religieux locaux qui sont à l'origine de l'invitation des premiers chérifs au Sénégal. Aussi, beaucoup de dignitaires de zawiya locales ont donné leurs filles en mariage afin de construire, par les liens matrimoniaux, des relations de parenté avec les familles chérifiennes.

Nous avons pu également constater une forme d'exploitation de l'image des chérifs par des disciples qui les invitent dans des séances de *hadara jumah*, des conférences ou des cérémonies

religieuses. Ces invitations sont devenues monnaie courante et permettent aux chérifs de collecter des *hadiya* et aux organisateurs de faire valoir une légitimité en affichant une filiation spirituelle avec les zawiya-mères (Fès, Rabat, Marrakech, Aïn Mahdy ou Tlemcen). Ils désirent être connus et reconnus par les chérifs. Parfois il leur arrive aussi de solliciter une *idjaza* auprès d'eux. On note également que l'Algérie et le Maroc profitent du symbolisme religieux des chérifs pour étendre leur influence au Sénégal. Dans le même sillage, Khalifa Ababacar Lo révèle :

« À un moment de l'histoire, l'Algérie était très proche des confréries musulmanes sénégalaises, mais avec son hostilité aux confréries dans les années 90, le Maroc a profité de ce vide pour nouer de très solides relations avec les confréries locales. Aujourd'hui, l'Algérie veut rectifier le tir. Le nouvel ambassadeur nous invite très souvent et a commencé à faire le tour des familles maraboutiques, mais il pourra difficilement les détourner du Maroc (entretien, 6 avril 2022). »

Les visites chérifiennes comportent également une dimension économique dans la mesure où c'est l'occasion pour les chérifs de procéder à une tournée de collecte de *hadiya*. À plusieurs reprises, nous avons assisté à une séance de présentation d'un chérif à Tivaouane, qui se terminait le plus souvent par une mobilisation de l'assistance pour la collecte des *hadiya*. Il nous arrive de regarder également des vidéos de visites de chérifs au Sénégal où il est toujours demandé la *hadiya* en leur faveur. Au Sénégal, dans l'opinion publique, on croit que c'est une recommandation pour les musulmans de faire des dons aux petits-fils du Prophète. Il s'agit pour beaucoup de Sénégalais, non pas d'une aumône, mais de cadeaux qui sont censés purifier les biens du donateur.

En réalité, la situation des dignitaires de la Tidianiyya du Maroc est foncièrement différente de celle des représentants des zawiya du Sénégal. La raison est que cette confrérie bénéficie d'une popularité plus importante au Sénégal qu'au Maroc ou en Algérie. De surcroît, la nature des rapports entre guides religieux et disciples au Sénégal ne ressemble pas à ce qu'on pourrait observer au Maroc et en Algérie. Si au Sénégal les disciples vouent un respect indéfectible pour leurs guides religieux, les entretiennent et se sacrifient pour eux, tel n'est pas le cas au Maroc et en Algérie. Forts de ces raisons, les chérifs deviennent des entrepreneurs religieux tentant de s'appuyer sur les dignitaires locaux de la Tidianiyya afin de profiter du symbolisme religieux

et de la générosité des disciples. Pour confirmer la dimension économique des rapports entre les chérifs et dignitaires religieux locaux, Ahmed Tidiane Tall révèle :

« À chaque fois qu'un petit-fils voulait se rendre en France ou en Europe d'une manière générale ou dans les pays africains, il transitait par le Sénégal pour voir Elhadji Abdoul Aziz Sy Dabakh qui assurait leur hébergement et frais de séjour. Il mettait les chérifs qui voulaient voyager en contact avec les autorités politico-administratives sénégalaises qui s'occupaient de leurs visas en cas de besoin. C'est lui qui mobilisait personnellement les frais de séjour des chérifs (entretien, avril 2022). »

Les chérifs se servent également de la générosité des fidèles, aussi bien au Sénégal qu'au Maroc et en Algérie, comme le souligne Khalifa Ababacar Lo :

« Le statut de chérif est devenu un véritable fonds de commerce, voire une industrie. Si vous allez à Fès, vous verrez plus d'une dizaine de petits-fils bien assis attendant que les disciples viennent leur donner leur *hadiya*. On y voit maintenant des jeunes filles. Mais le khalife des zawiya du Maroc, Sidy Mouhamed Kabîr, a commencé à jouer un rôle important dans l'organisation de la zawiya de Fès. Il vient d'installer au sein de la zawiya une caisse dans laquelle les disciples déposent leurs *hadiya*. Aujourd'hui, ce sont ces mêmes petits-fils qui font le tour du Sénégal et de la sous-région pour la collecte de *hadiya* (entretien, 6 avril 2022). »

On en déduit que les visites des chérifs peuvent avoir une dimension économique et affairiste qui pourrait même supplanter les autres dimensions. Aujourd'hui, il arrive de constater que des Maghrébins et des Maures, conscients du symbolisme religieux de la Tidianiyya, font de l'usurpation d'identité. Ils font le tour des zawiya, se déclarent chérifs et collectent les *hadiya* des disciples.

## Conclusion

Les chérifs de l'Algérie et du Maroc entretiennent de solides relations avec les zawiya tidianes locales. Ces relations historiques sont multiformes et se sont manifestées à travers des échanges de lettres, des messages télégraphiques, des

pèlerinages individuels au mausolée de Cheikh Ahmed Tidiane, des visites des chérifs au Sénégal, des caravanes de pèlerinages collectifs en Algérie et au Maroc, des liens de mariage, de politique d'influence mais aussi de diplomatie religieuse.

Ainsi avons-nous constaté que les visites des chérifs au Sénégal étaient solennelles et régies par un protocole et un programme établis. L'accueil et la réception mobilisaient les khalifes des zawiya. Toutefois, depuis le début des années 2010, on assiste à une banalisation des tournées chérifiennes avec des visites croissantes, inopinées, récurrentes et désorganisées, provoquant la banalisation du protocole d'accueil. Nous assistons aussi quelquefois à l'exploitation de l'image des chérifs par les petits-fils de Cheikh Ahmed Tidiane, des disciples, des dignitaires religieux locaux et des États à des fins de diplomatie. Ce qui constitue une forme de marché religieux et économique itinérant basé sur les appartenances lignagères et symboliques.

Initiées au début à des fins de fraternité et de courtoisie, les visites chérifiennes revêtent de nos jours une dimension économique et diplomatique sans précédent. C'est l'occasion pour les chérifs de procéder à des tournées de collecte de *hadiya* et à l'Algérie et au Maroc d'étendre leur influence au Sénégal et dans les pays d'Afrique subsaharienne. Les allers-retours quasi permanents ont fluidifié les axes Dakar-Rabat-Marrakech-Fès et Dakar-Alger, occasionnant ainsi le développement d'agences de voyages vers le Maroc et l'Algérie et l'émergence de nouvelles zawiya locales qui ont su profiter de leurs relations avec les chérifs pour rechercher une filiation spirituelle directe et ainsi recevoir des fidèles. De nos jours, les relations entre les familles chérifiennes et les zawiya au Sénégal sont caractérisées par un changement de paradigme qui, au-delà des soubassements religieux, revêtent des logiques politiques et économiques ; ce qui nous pousse à analyser les visites chérifiennes autour de la notion d'arène ou de marché des biens symboliques et religieux.

## Bibliographie

- Bava S. (2003a), « De la "baraka aux affaires": ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n° 2, p. 69-84.
- Bava S. (2003b), « Les Cheikhs mourides itinérants dans l'espace de la ziyâra à Marseille », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 149-166.
- Dia M.M. (2012), *Les Daara et leurs taalibe : contribution à l'étude du problème de la mendicité dans la ville de Dakar*, thèse de doctorat, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, école doctorale Étude sur l'homme et la société (ÉT. HO.S), 440 p.
- Dia M.M. (2020), « Pèlerinage à Fès : sens, logiques d'acteurs et levier de diplomatie religieuse », *in Revue sénégalaise de sociologie*, n° 12, p. 229-255.
- Kane O. (1994), « Les relations entre la communauté Tijane du Sénégal et la zawiya de Fès », *in Les Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines*, n° 24, p. 59-68.
- Kane O. (2009), « Les marabouts sénégalais et leur clientèle aux États-Unis : une économie spirituelle transnationale », *Afrique contemporaine*, n° 231, p. 209-228.
- Lanza N. (2014), « Pèlerinage, faire du commerce et visiter les lieux saints : le tourisme religieux sénégalais au Maroc », *L'Année du Maghreb*, [en ligne], 11, 2014, mis en ligne le 8 décembre 2014.
- Lanza N. (2015), « Des cheikhs voyageurs aux cheikhs voyagistes : enjeux et implications d'une transition », *in A. Seck, M. Kaag, C. Gueye et A.S. Fall (éd.), État, Sociétés et Islam au Sénégal : un air de nouveau temps ?*, Paris, Karthala-Afrika Studiecentrum, p. 205-221.
- Mbacké K. (2004), *Le Pèlerinage aux lieux saints de l'islam : participation sénégalaise 1886-1986*, Presses universitaires de Dakar, 455 p.
- Niang Cheikh El Hadji A. (2021a), *Renouveau islamique et mobilité transnationale en Afrique subsaharienne : la Fayda Tijaniyya Ibrahimiyya*, Paris, L'Harmattan, 344 p.
- Niang Cheikh El Hadji A. (2021b), « Mobilités et soufisme confrérique en Afrique de l'Ouest : la Fayda Tidjaniyya et les renouvellements de perspectives historiques », *Migrations et Société*, n° 184, p. 79-96.
- O'Brien D.C. (1974), « Don divin, don terrestre : l'économie de la confrérie mouride », *European Journal of Sociology*, vol. 15, n° 1, p. 82-100.
- Olivier de Sardan J.P. (1995), *Anthropologie et développement : essai de socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 221 pages.

- Sambe B. (2018), *Contestations islamisées: le Sénégal entre diplomatie d'influence et islam politique*, Québec, Les éditions Afrikana, 238 p.
- Sambe B. (2010), « Tidjaniya: usages diplomatiques d'une confrérie soufie », *Politique étrangère*, vol. 4, p. 843-854.
- Samson F. (2016), « Une Tidjaniya plurielle, enjeux locaux et internationaux: du Sénégal au Maroc », in *Dirasat Ifriquia (Etudes africaines)*, Alger, p. 4-30.
- Seck A. et Lanza N. (2014), « Maroc-Sénégal: une histoire contemporaine entre dynamiques mémorielles et logiques de patrimonialisation », *Les Études et Essais*, n° 22, Rabat, Centre Jacques-Berque, 12 p.
- Sy Elhadji M. (s.d.), *Ifhâm munkir al-djâni* (version manuscrite rédigée par Samba Diagne), s.l., 666 p.
- Triaud J.L. et Robinson D. (éd.), (2000), *La Tijāniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 512 p.

## Les relations Maroc-Sénégal : perspectives et défis

### Entretien avec Cheikh Ahmed Tidiane Sy

Chef d'entreprise, Président du Cadre unitaire de l'islam au Sénégal



Entretien réalisé par Cheikh El Hadji Abdoulaye Niang et Seydi Diamil Niane

*Dans ce numéro qui porte sur la coproduction des savoirs entre le Maroc et le Sénégal, le profil de Cheikh Ahmed Tidiane Sy nous semble bien approprié pour questionner la place du Maroc dans le parcours des élites sénégalaises d'aujourd'hui. L'actuel président du Cadre unitaire de l'islam au Sénégal a vécu au Maroc pour ses études. Ayant évolué dans le monde des banques et de la finance, Cheikh Ahmed Tidiane Sy s'est, par la suite, orienté vers l'agroéconomie. Cet arrière-petit-fils d'El Hadji Malick Sy, l'une des figures les plus importantes de la Tijāniyya (19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles) est également membre du comité scientifique de la cité religieuse de Tivaouane.*

**Afrique(s) en mouvement** : Pouvez-vous revenir brièvement sur votre parcours ?

**Cheikh Ahmed Tidiane Sy** : Je suis Cheikh Ahmed Tidiane Sy, originaire de Tivaouane, de la famille de Seydi El Hadji Malick, où j'ai fait mes premiers pas dans le *daara* (école coranique) de Tivaouane, j'ai aussi été à Thiès dans différents *daaras*. Comme vous le savez, le Sénégal est un pays où on est toujours appelé à faire nos premiers pas dans les *daaras*. Parallèlement, j'ai fait mes études

aussi dans l'école dite occidentale. J'ai fréquenté d'abord l'école primaire chez les catholiques à Thiès et chez les catholiques aussi à Dakar dans l'internat du Cours Sainte-Marie de Hann. Donc, j'ai reçu une formation hybride, en alternance entre le *daara* et l'école française.

Après l'école catholique, j'ai eu une bourse d'excellence pour aller en Belgique, mais mon père (Abdoul Aziz Sy, m. 2017, ancien khalife de la Tidjaniya au Sénégal) m'a imposé d'aller au Maroc, pays que je découvre donc en 1990. Au Maroc, j'ai fait une classe préparatoire en école d'ingénieur qui m'a permis d'intégrer ensuite l'Institut agronomique et vétérinaire Hassan II (IAV) où j'ai obtenu un diplôme d'agronomie. J'ai ensuite fait mon doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en agroéconomie dans cette même école.

Rentré au Sénégal en 1997, j'ai travaillé deux ans dans l'agriculture avant de rejoindre les Industries chimiques du Sénégal (ICS) qui s'activent dans les produits agricoles. Je l'ai intégré en tant que chargé d'études de Senchim, la filiale qui s'occupait de la commercialisation des produits. Mais ce fut une expérience très courte, parce que j'ai été attiré par les banques, précisément la banque agricole où j'ai démarré ma carrière de banquier. Après trois années dans cette banque,

je suis entré dans la « banque formelle » suite à une formation en études de banque. J'ai pratiquement fait toute ma carrière à la CBEAO, qui a été rachetée par Attijari Wafa et qui est devenue CBEAO groupe. C'est en 2012 que j'ai quitté la CBEAO pour le monde des affaires. J'ai d'abord créé mon cabinet de consultance en finance, où j'ai accompagné des entreprises dans leurs demandes de crédits, structuration, organisation et externalisation financières. Et c'est dans ce cadre-là que j'ai rencontré les actionnaires de Takamul, une entreprise qui rencontrait des difficultés, que j'ai rejoint. Après en avoir été directeur général et administrateur, je suis maintenant actionnaire dans notre filiale agricole.

En plus de ça, je n'ai pas délaissé le patrimoine spirituel et l'héritage culturel. Originaire d'une famille religieuse, j'ai commencé en 2007-2008 à m'intéresser à la marche de la « maison » et de la confrérie Tijāniya en mettant en place, d'abord, la cellule Zawiya Tijāniya avec mon frère Hamid et Abdoul Aziz Kébé. Et c'est en 2012 que j'ai commencé à créer des cadres de réflexion, comme le symposium annuel qui est organisé en prélude au Mawlid, où j'invitais les intellectuels pour discuter de thèmes d'actualité. C'est suite à cela que le Cadre unitaire de l'islam au Sénégal est né avec l'implication des différents comités scientifiques des communautés religieuses mais aussi les associations non confrériques. Le rôle du Cadre est de préserver le bon vivre-ensemble sénégalais.

Je suis aussi membre de différentes organisations comme le Conseil national du patronat (CNP), dont je préside la commission négociation et commerce. Je suis aussi membre de la chambre consulaire de l'UEMOA où je représente le secteur privé sénégalais. Il s'agit d'un organe consultatif de la Conférence des chefs d'État de l'UEMOA pour le secteur privé ; je suis aussi administrateur de l'entreprise étatique CDP, filiale de la caisse des dépôts et consignations. Je conseille aussi des entreprises dans leurs structuration et installation.

**A.E.M.** : Quelle leçon avez-vous tiré de votre séjour au Maroc ?

**Ch.A.T.S.** : Le Maroc est un second pays pour moi, parce que j'y ai passé sept ans. Et c'est un peuple que j'ai découvert malgré mes appréhensions du début. Vous savez ce qu'on disait du *Naar* [l'Arabe, NDR]. J'étais en face d'un pays accueillant. Pour nous, Sénégalais, on ne pouvait pas trouver mieux en tant qu'expatrié ou immigré. On était respecté

et, à la limite, adulé, si je peux dire, à l'image de la relation très forte qui existait à l'époque entre Senghor et Hassan II qui a permis aux Sénégalais d'avoir une certaine considération dans ce pays. Donc, au Maroc, j'ai trouvé un pays avec une grande diversité aussi. J'ai l'habitude de dire à mes amis marocains que je connais mieux le Maroc qu'eux. Je l'ai visité du nord au sud, de l'est à l'ouest avec les stages que je faisais en tant qu'étudiant en agronomie. En dehors même de mes destinations dues aux stages, je sortais pour découvrir un pays très riche sur les plans géographique, touristique et culturel. Je me suis senti comme chez moi et j'ai pu tisser des amitiés, que je poursuis encore, avec des personnes de grande valeur. Voilà un peu mes relations avec le Maroc qui sont des relations saines, riches et très fortes.

**A.E.M.** : Est-ce que vous avez pu observer au Maroc des éléments d'influence de l'Afrique de l'Ouest ou de l'Afrique subsaharienne dans les habitudes, dans les pratiques, dans la vie ordinaire ?

**Ch.A.T.S.** : C'est vrai, il y a beaucoup de ressemblances entre les deux pays, mais c'est plus une influence du Maroc vers le Sénégal si je peux dire. Mais cela est normal. Nous avons vécu l'influence islamique, l'influence soufie, mais aussi l'influence de la Tijāniya. Quand vous regardez notre mode d'habillement, il est très proche de l'habillement marocain. Nous avons subi aussi des influences, parce que, pour la plupart d'entre nous, nous avons fait nos études dans ce pays. D'ailleurs, même dans les cours des rois africains, sénégalais, dans le Cayor vivaient des Arabes du Maroc. Ce qui montre que cette influence est très ancienne. Les caravanes qui venaient du Sahara amenaient des produits marocains. Tous ces produits, toute cette influence ont eu un impact important sur notre culture. Mais je pense qu'aujourd'hui, vu la mondialisation, vu le nivellement des cultures – je parle de l'occidentalisation de nos cultures – qui nous met dans une situation où tout un chacun préserve son identité, nous avons, au Maroc comme au Sénégal, une certaine identité que nous essayons de préserver.

**A.E.M.** : Avez-vous bénéficié au Maroc d'un traitement de faveur en raison de votre nationalité sénégalaise ?

**Ch.A.T.S.** : Ce sont des avantages sociaux, si je peux dire. Ce n'est pas en termes d'avantage matériel, mais plutôt d'avantage immatériel. Dans la rue, nous étions tous, c'est vrai, considérés. Les Marocains faisaient une distinction nette

entre les Sénégalais et les autres qu'ils appellent « Africains ». Donc, dans leur perception, quand vous étiez Sénégalais, ils vous regardaient d'un autre œil, même si parfois je ne voulais pas, c'est comme si on disait oui vous les Sénégalais vous êtes au-dessus des autres Africains, en termes de concordance dans les comportements. Cela fait que par notre culture, par nos comportements, nous leur ressemblions un peu plus que les autres qui n'avaient pas subi la même influence. Je pense que c'est pour cela que nous avons plus de « considération » que les autres Africains. Maintenant, comme vous le savez, beaucoup d'accords ont été signés entre le Sénégal et le Maroc qui facilitaient notre intégration et l'intégration des Marocains au Sénégal.

**A.E.M.** : Si on devait résumer la relation entre le Sénégal et le Maroc en deux mots, quels seraient ces mots-là ?

**Ch.A.T.S.** : Je dirais compatibilité et spiritualité. Même nous, dans le campus universitaire, nous étions plus en phase parfois avec les Marocains que les autres Africains. Il y a une dose de spiritualité qui nous lie, mais aussi une dose de compatibilité.

**A.E.M.** : Cette compatibilité est-elle liée à la culture, à la ressemblance de traits culturels, ou bien est-ce c'est simplement le fait que les deux peuples ont été en contact pendant plusieurs siècles ?

**Ch.A.T.S.** : Oui c'est les deux. Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle nous sommes en contact avec les Marocains à travers le commerce transsaharien. Les Marocains qui se sont établis sur les comptoirs africains, particulièrement à Saint-Louis et dans la zone occidentale du Sénégal, ont développé des relations séculaires avec les Sénégalais. Avec la présence de Cheikh Ahmed Tidiane, dont le mausolée à Fès est le référent de beaucoup de musulmans sénégalais, les relations sont plus solides. Je pense que le respect que nos guides religieux vouent à cet homme de grande stature fait que le peuple tout entier reste dans une dynamique, je ne dirais pas de soumission, mais d'adjuration.

**A.E.M.** : Vos propos nous font penser à l'article que vous avez publié en 2016, intitulé : « Sénégal-Maroc : Royaume publique ou République Royale(1) ».

(1) Cheikh Ahmed Tidiane Sy, « Sénégal-Maroc : Royaume Publique ou République royale », en ligne, URL : [https://](https://www.asfiyahi.org/SENEGAL-MAROC-Royaume-Publique-ou-Republique-Royale-Par-Cheikh-Ahmed-Tidiane-Sy-Al-Ibn_a2993.html)

**Ch.A.T.S.** : Oui, l'article était un peu provocateur. Je magnifiais les relations entre les deux pays, mais il faut reconnaître que même si les relations étaient spirituelles au départ, elles sont devenues plus économiques progressivement. C'est la géostratégie qui le veut. Aujourd'hui, tous les pays sont dans une dynamique d'influence, de développement et de partenariat stratégique. Il est normal que chacun essaie de tirer profit des relations qu'il a avec l'autre. Ce n'est pas du cynisme et ce n'est pas péjoratif. Mais force est de constater qu'aujourd'hui les Marocains ont su s'imposer en Afrique. C'est au Sénégal maintenant de se demander ce qu'il peut tirer de sa relation avec le Maroc et mettre en place des schémas de partenariat qui permettraient de tirer profit de cette relation-là. On n'est pas dans une situation où le partenariat est imposé. On n'est pas dans une situation où on parlerait de « France dégage » et d'autres choses. Le partenariat avec le Maroc est différent, beaucoup plus sain. Maintenant, en tant que pays récepteur de l'investissement, il faut qu'on puisse mieux nous préparer en nouant un partenariat *win win* avec ses hommes d'affaires, pour qu'on puisse bénéficier de leurs expériences. Parce que quoi que l'on puisse dire, aujourd'hui le Maroc, de par sa proximité avec l'Europe, a pu développer une certaine expertise que nous-mêmes allons souvent chercher avec nos étudiants. Donc, il serait intéressant que, en tant que pays en voie de développement, nous puissions profiter de cette expertise-là. Le Maroc est pour nous une référence. Le Sénégal n'a pas la même économie que la France pour pouvoir suivre sa trajectoire de développement. Par contre, la proximité des schémas de développement avec le Maroc pourrait nous permettre de s'inspirer de ce pays.

**A.E.M.** : Souvent on déplore le fait que les entreprises marocaines soient massivement implantées au Sénégal, mais que l'inverse n'est toujours pas garanti ou assuré. Quelle lecture faites-vous de ce déséquilibre-là ?

**Ch.A.T.S.** : Aujourd'hui, le Maroc a un niveau de développement plus important que le Sénégal du fait de sa proximité avec l'Europe qui lui a permis d'avoir un marché plus rémunérateur d'abord, mais aussi les investissements des pays européens vers le Maghreb, le Maroc en

[www.asfiyahi.org/SENEGAL-MAROC-Royaume-Publique-ou-Republique-Royale-Par-Cheikh-Ahmed-Tidiane-Sy-Al-Ibn\\_a2993.html](http://www.asfiyahi.org/SENEGAL-MAROC-Royaume-Publique-ou-Republique-Royale-Par-Cheikh-Ahmed-Tidiane-Sy-Al-Ibn_a2993.html) [Visité le 05/10/22].

particulier, ont été plus importants que ce qui a été fait chez nous. Sur le plan agricole, par exemple, l'Europe a utilisé le Maroc comme un arrière-pays pour pouvoir s'approvisionner en produits agro-alimentaires pendant les périodes où elle n'arrivait pas à produire. Sur le plan industriel, il y a eu beaucoup de délocalisations d'industries de l'Europe vers le Maroc du fait de sa proximité. Ce qui veut dire qu'aujourd'hui le Maroc a plus d'atouts que nous pour venir s'implanter dans les pays au sud du Sahara. Les entreprises qui en ont bénéficié, aujourd'hui, ont senti après la fermeture de l'Europe avec l'Union européenne la nécessité de développer de nouveaux marchés. C'est pourquoi, son retour vers l'Afrique a d'abord été une nécessité, et même une obligation, parce que c'était au moment où l'économie marocaine était en pleine expansion, où des investissements structurants étaient faits pour accéder à de nouveaux marchés. Le Sénégal a bénéficié de ces investissements au moment où il venait de sortir d'une phase d'ajustement structurel pendant laquelle l'État n'avait pas investi. Ce qui nous a mis dans une situation où nous étions plus dans une logique de survie que d'expansion. Je pense que la relation avec le Maroc à la fin des années 90 jusqu'au début des années 2000 a été une bonne chose pour nos économies qui se relevaient d'une vingtaine d'années d'ajustement structurel. Aujourd'hui les entreprises sénégalaises, du fait des spécialisations, ont l'opportunité de pouvoir nouer des partenariats avec les Marocains, par exemple dans le secteur agricole, que je connais très bien, où on observe le manque de patrimoine foncier au Maroc : le Sénégal peut être un arrière-pays pour le développement du secteur agricole.

**A.E.M.** : Est-ce qu'il y a d'autres filières où vous pensez qu'il y a véritablement une possibilité de co-construire des savoir-faire entre les deux pays ?

**Ch.A.T.S.** : C'est un pays, quand même, qui a une économie très diversifiée au niveau des nouvelles technologies. Le Maroc a aujourd'hui développé une forte industrie automobile. Aujourd'hui, nous parlons des chaînes de valeur du gaz, même si le Maroc n'a ni pétrole ni gaz, des services annexes comme la logistique, les services portuaires, etc., où il y a énormément de choses à faire. Dans la transformation des phosphates, comme on le sait nos deux principales industries phosphatières sont en difficulté, je pense que

le Maroc, aujourd'hui, grâce à son expertise phosphatière, pourrait nous apporter beaucoup de satisfaction. À cela s'ajoute la question agricole. Je pense que le Maroc peut apporter énormément de choses du fait de la saturation de son marché. Le Sénégal est une porte d'entrée pour le Maroc pour conquérir d'autres pays, et le Sénégal en tirera profit puisqu'il sera le point de départ d'un nouveau développement, de la captation de nouveaux marchés émergents en Afrique ou ailleurs. Je pense d'ailleurs qu'avec le développement de la production de pétrole et de gaz, c'est le moment de positionner le Sénégal dans le concert des nations. Je pense qu'au moment où les Européens, avec la crise russo-ukrainienne, sont en train de diversifier leurs sources d'approvisionnement en gaz, le Maroc peut jouer un rôle de transition vers de nouveaux marchés pour notre gaz. Aujourd'hui, parler d'un gazoduc Sénégal-Maroc-Allemagne devrait être dans la logique des choses au moment où l'Allemagne est confrontée à des problèmes avec la guerre en Ukraine. On sera de plain-pied dans le gaz en 2024, et ce sont des choses qui se préparent dès maintenant, et ce sera aussi un échange de procédés. Nous envoyons du gaz vers le Maroc ou vers l'Europe. À terme, tout le monde y gagnera.

**A.E.M.** : Pensez-vous que l'arrivée en Afrique de l'Ouest des Turcs et des Chinois puisse changer quelque chose dans les liens préférentiels entre le Maroc et le Sénégal ?

**Ch.A.T.S.** : Oui, mais le Sénégal n'est plus le pré carré de personne. Nous sommes dans un monde globalisé où l'information est mieux partagée. Avant, on était avec notre partenaire traditionnel, la France, et on avait des œillères qui ne nous permettaient pas d'envisager d'autres coopérations. Le Maroc est entré en jeu depuis les années 2000 avec d'autres pays comme la Turquie à partir des années 2010. Nous pensons que c'est une diversité qui enrichit. Maintenant, c'est vrai que le Maroc a l'avantage de la proximité, avec le continuum du Sahara. Mais il a aussi su développer des banques qui constituent un levier important. Aujourd'hui, le secteur bancaire sénégalais est dominé par le Maroc. Les autres pays sont plus liés par des relations étatiques. Et je pense que c'est ça l'avantage du Maroc, et nous avons intérêt à continuer, parce que cela entre dans le cadre des négociations commerciales entre acteurs économiques. Donc, moi, je n'ai pas peur des entreprises marocaines car leurs

implantations sont plus structurantes que celles des autres pays et basées sur des relations d'État à État qui peuvent évoluer du jour au lendemain.

**A.E.M.** : Pour revenir à la religion, le fait que le centenaire de la disparition d'El Hadji Malick soit placé sous le haut patronage de Sa Majesté le Roi Mohammed VI, qui a accompagné la publication du *Diwân*, dit-il quelque chose de la nature des relations entre Tivaouane et le Royaume chérifien ?

**Ch.A.T.S.** : Oui, la diplomatie a toujours bien fonctionné entre le Sénégal et le Maroc, mais surtout entre Tivaouane et le Maroc, en raison de leur relation séculaire et aussi de la présence de Cheikh Ahmed Tidiane Chérif à Fès. Les projets sénégalais, spirituels entre autres, ont toujours

été soutenus par le Maroc. Je peux citer la Grande mosquée, construite grâce à une forte contribution de feu Hassan II. Je peux citer nos événements tels que les journées Cheikh Ahmed Tidjani, tenues chaque année au Sénégal et co-présidées par le khalife général des Tidianes et le ministre des Habous du Maroc qui fait le déplacement à Dakar avec une forte délégation. Il est donc normal que la célébration du centenaire soit patronnée par le Roi du Maroc qui a d'ailleurs apporté une forte contribution à la reconstruction de la mosquée de Seydi El Hadji Malick à Tivaouane. C'est aussi dans le cadre de cet accompagnement que le Maroc a édité l'intégralité de l'œuvre d'El Hadji Malick Sy. Ce n'est qu'une tradition respectée, et c'est cela même qui a conforté tous les autres aspects du partenariat entre le Maroc et le Sénégal. ■

# « Vivre ensemble sans discrimination » dans des sociétés mobiles



**Antonia Carrión-López**

*Docteure en sociologie*

Le projet « Vivre ensemble sans discrimination » consiste en une expérience institutionnelle visant à aborder la question de la diversité dans des sociétés impactées par les mobilités internationales. Basé sur une approche fondée sur les droits humains et la dimension genre, le projet est né en 2017 comme outil de travail institutionnel afin d'œuvrer à la construction d'une société plus diverse. Financé par l'Union européenne et mis en place dans le cadre de la coopération entre l'Espagne et le Maroc, son objectif principal a été le renforcement d'actrices et d'acteurs marocains mettant en œuvre des initiatives pour la prévention des discriminations, du racisme et de la xénophobie envers les populations migrantes au Maroc. Il s'agit donc d'un outil d'accompagnement de la transformation sociétale d'un pays impacté par l'installation de personnes étrangères sur son territoire.

Nous observons de plus en plus dans nos villes marocaines en mutation, la présence de femmes et d'hommes, mais aussi d'enfants, aux origines très variées avec des langues, des religions et des cultures différentes. Beaucoup parmi eux viennent de l'Afrique subsaharienne, principalement des pays d'Afrique de l'Ouest. Ce sont des jeunes,

femmes et hommes, qui étudient, travaillent, vivent désormais au Maroc et font dès lors partie du paysage marocain. C'est là un processus qui a commencé depuis plusieurs années et dont le point d'inflexion se situe en 2013, lorsque le Maroc engage la réforme de sa politique migratoire. Jusqu'alors principalement pays d'émigration et de transit, le Maroc commence à s'identifier en tant que pays d'installation des personnes migrantes. C'est le résultat d'une série d'enjeux liés à la gestion de mouvements migratoires et à une nouvelle posture du Maroc avec ses partenaires de l'Union africaine et de l'Union européenne.

Le Maroc reconnaît que les personnes étrangères, principalement de l'Afrique subsaharienne, s'installent et cherchent à construire une vie localement. De cette reconnaissance naît la mise en place de mesures législatives et politiques qui envisagent l'intégration des personnes migrantes dans le pays, dont notamment le lancement, entre 2014 et 2016, de deux processus de régularisation et la mise en place de la Stratégie nationale d'immigration et d'asile (SNIA) en 2014. À partir de là, il devient nécessaire de se poser une question-clé : comment cette nouvelle vision

du Maroc tient compte de la diversité de cette migration ?

La volonté de l'État de mener une politique migratoire nouvelle a eu pour résultat la création d'une dynamique, avec de nombreuses initiatives des administrations publiques, de la société civile et des bailleurs internationaux qui ont servi à produire, pendant quelques années, un terrain plus fertile afin que les personnes migrantes qui le souhaitent puissent développer un projet de vie au Maroc. Mais y'a-t-il eu dans la nacelle des politiques de promotion du vivre-ensemble sans discrimination ? Visant à embrasser cette diversité ? À aborder des phénomènes mondiaux tels que le racisme et la xénophobie ? Si le Maroc a entamé un processus vers une société plus diverse et ouverte, comment être assurés que cette évolution portera des fruits, tout en sachant que le Maroc fait aussi face à des enjeux de diversité sociale, religieuse et linguistique qui se posent en interne et au sein de sa population depuis longtemps ? Comment lutter contre la discrimination ? C'est dans ce contexte que le projet « Vivre ensemble sans discrimination » se situe, avec pour objectif de contribuer à la création d'une société de cohésion.

La tradition migratoire du Maroc vers l'Europe doit servir pour ce pays à capitaliser sur les leçons à tirer de cette migration et pour éviter de commettre les mêmes erreurs qui ont abouti à un échec en termes de diversité et de pluralité sociétale sur le sol européen. C'est-à-dire avancer dans la construction de sociétés égalitaires, moins discriminatoires et sans racisme.

Ce projet a œuvré pendant ces cinq dernières années dans cette dynamique de lutte contre le racisme, qui est défini par la Commission européenne contre le racisme et la xénophobie (ECRI) comme la croyance que des critères tels que la « race », la couleur de peau, la langue, la religion, la nationalité ou l'origine nationale ou ethnique justifient le mépris envers une personne ou un groupe de personnes ou l'idée de supériorité d'une personne ou d'un groupe de personnes (ECRI, 2017, p. 5).

Le racisme divise les sociétés en groupes différents : ceux qui sont dedans et ceux qui sont dehors. Nous et les autres, les Marocain.e.s et les « African.e.s ». Ceci implique l'association de stéréotypes et de préjugés à chaque groupe et aux personnes selon leur appartenance à ces groupes. Les préjugés et stéréotypes peuvent être positifs ou négatifs, mais ils constituent les bases socio-

psychologiques du racisme et de la discrimination raciale. Dans le cas de certains groupes de personnes étrangères, cette discrimination est accentuée par la xénophobie, qui signifie la peur et le rejet de la personne étrangère. Dans le cas des femmes, des enfants, des personnes migrantes plus pauvres ou en situation irrégulière, ces facteurs multiples s'entrecroisent et donnent lieu à des discriminations intersectionnelles.

La recherche est limitée quant à l'étude des stéréotypes véhiculés à l'égard de personnes migrantes au Maroc, à l'exception de quelques publications qui abordent le sujet superficiellement (Bellagamba *et al.*, 2018 ; El Hamel C. ; Law, 2014 ; Marouan, 2016 ; Menin, 2016 ; Tyszler, 2018 ; Khrouz, 2019). Cependant, la réalité de la discrimination à l'égard des personnes étrangères est le constat général des organisations et des personnes qui souffrent des actes racistes au quotidien. Ainsi, des Marocaines et Marocains noirs sont également affectés par les incidents racistes et discriminatoires, de même que des Marocain.e-s non arabophones.

De ce point de vue, le projet « Vivre ensemble sans discrimination » a contribué à ouvrir un débat, souligné la nécessité pour les institutions de prendre conscience du défi. Le racisme, la xénophobie et la discrimination raciale à l'encontre des personnes migrantes doivent continuer à être abordées en raison des profondes problématiques sociales qu'elles peuvent causer sur le court terme, limitant l'accès aux droits de personnes migrantes, mais surtout dans le moyen et long terme sur le plan sociétal. Il est aussi question de profiter des opportunités du progrès que l'ouverture à l'autre peut nous offrir.

La démarche du projet « Vivre ensemble sans discrimination » a contribué à ouvrir des axes de travail à approfondir sur des volets différents : l'amélioration des cadres légaux et des dispositifs de recueil, le traitement et l'investigation des incidents racistes et xénophobes, le renforcement de l'engagement des institutions publiques dans la formation de leurs cadres autour la thématique, l'importance du rôle de la société civile dans la sensibilisation, l'assistance aux victimes et les actions de plaidoyer ou le rôle-clé des médias pour un traitement éthique du phénomène migratoire servant à prévenir ces fléaux sociaux. Des **outils et contenus** ont été développés et partagés afin de permettre de continuer le travail dans ce domaine.

C'est une expérience qui a permis de participer à la construction d'une nouvelle vision, d'approfondir

la réflexion autour des enjeux de la mobilité. Cette première photographie au cœur du réel sera certainement amenée à évoluer et nous conduira vers d'autres expériences et apprentissages et vers plus de courage aussi, pour construire des modèles solides où nous, toutes et tous, pourrons espérer vivre ensemble sans discriminations. ■

## Bibliographie

- Bajec A. (29 octobre 2018), « As Tunisia Makes Racism Illegal: where are Morocco and Algeria? », *TRTWorld*, <https://www.trtworld.com/magazine/as-tunisia-makes-racism-illegal-where-are-morocco-and-algeria-21157>
- Bellagamba A., M. Gardini, L. Menin (ed.) (2018), *Shadows of Slavery: Refractions of the Past, Challenges of the Present*. OpenDemocracy.
- Cappiali T., Taza M. (2021), *Les Défis et les promesses de l'intersectionnalité au Maroc: une boîte à outils pour identifier, exposer et démanteler les discriminations multiples et croisées*, HBS - VF Toolkit intersectionnalité - Version FR - Sommaire cliquable.pdf (boell.org)
- ECRI, 2017, Recommandation de politique générale n° 7 de l'ECRI sur la législation nationale pour lutter contre le racisme et la discrimination raciale.
- El Hamel C. (2013), *Black Morocco: A History of Slavery, Race and Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Khrouz N. (2019), *L'étranger au Maroc: droit et pratiques*, L'Harmattan, coll. Les mobilités africaines.
- King (2020), « Ending Denial: Anti-Black Racism in Morocco », *Arab Reform Initiative*, disponible sur <https://www.bing.com/search?q=Ending+Denial%3A+Anti-Black+Racism+in+Morocco&go=Buscar&q=ds&form=QBRE>
- King S.J. (2019), « Black Arabs and African Migrants: between slavery and racism in North Africa », *The Journal of North African Studies* 2019/10/04 DOI: 10.1080/13629387.2019.1670645
- Law I. (éd.) (2014), *Mediterranean Racisms: Connections and Complexities in the Racialization of the Mediterranean Region*, London, Palgrave McMillan.
- Marouan M. (2016), « Incomplete Forgetting: Race and Slavery in Morocco », *Islamic Africa* 7 (2): 267-271. doi:10.1163/21540993-00702002.
- Menin L. (2016), « Anti-Black Racism: Debating Racial Prejudice and the Legacies of Slavery in Morocco », <http://www.shadowsofslavery.org/publications.php>
- Tyszler E. (2018), « Sécurisation des frontières et violence contre les femmes en quête de mobilité », *Migrations Société*, 173 (3), 143-158.
- World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance Declaration Having met in Durban, South Africa, from 31 August to 8 September 2001.

# Le *flow* d'une jeunesse en mouvement

## Les jeunes Marocains *harragas* et le rap en Espagne



**Elisa Floristán Millán\***

Université autonome de Madrid



**Cléo Marmié\***

EHESS-Paris, Centre Maurice Halbwachs / LIRTES, CNRS

Les jeunes Marocains engagés sans leur famille dans un parcours migratoire transnational jusqu'en Espagne (et [auto-]désignés *harragas* (1)) et pris en charge au titre de la protection de l'enfance par les communautés autonomes sont placés dans des centres pour mineurs souvent situés dans des quartiers populaires et périphériques. Dans un contexte d'intensification des flux d'arrivées des jeunes en Espagne et d'une « saturation » progressive des dispositifs d'accueil

(y compris des « macro-centres »), l'année 2018 est marquée par la percée électorale du parti d'extrême-droite, Vox, qui banalise les discours de haine érigeant ces jeunes étrangers en menace sociale (Cheddadi, 2020). Les jeunes subissent ainsi une double ghettoïsation : d'une part, en étant placés et relégués dans des quartiers périphériques et marginalisés et, d'autre part, en étant altérisés et exclus à l'intérieur de ces mêmes espaces.

\* Les auteures, Elisa Floristán Millán (Université Autonome de Madrid) et Cléo Marmié (École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris – Centre Maurice Halbwachs), mènent chacune une recherche doctorale sur les jeunes en mouvement depuis le Maroc vers l'Espagne et la France. Cléo Marmié s'intéresse aux jeunes « au » Maroc (incluant ainsi les jeunes étrangers de passage par le Maroc et originaires notamment d'Afrique dite « subsaharienne ») et interroge leur traitement institutionnel et humanitaire. Elisa Floristán Millán s'intéresse quant à elle aux jeunes « du » Maroc (en se focalisant particulièrement sur les jeunes dits *harragas*) et interroge leurs parcours et expériences. À partir de 2022, les deux jeunes chercheuses initient une réflexion commune et des terrains collectifs afin de faire dialoguer leurs recherches. (1) *Harraga* a pour sens littéral « celui qui brûle les frontières » (M'charek, 2020). À cet égard, voir également Monterde (2014).

C'est dans ce contexte de ghettoïsation et de marginalisation que la drill (2) se popularise auprès de ces jeunes en Espagne. Pour Jorge Nofre, ce registre musical originaire de Chicago « émerge comme une réponse collective de protestation non violente des jeunes contre la marginalité racialisée à laquelle les jeunes du quartier sont soumis quotidiennement » (2021 : 88). Tandis que le rap connaissait déjà depuis les années 2010 un essor remarquable au Maroc dans le sillage de la

(2) La drill est un sous-genre de la trap, elle-même sous-genre du rap.

«Nayda» (Boubia, 2014 ; Caubet, 2019), l'artiste Morad fait son entrée sur la scène du rap espagnol et sort en 2019 un album intitulé *M.D.L.R.* qui agit comme point d'orgue de la Spanish Drill et de son attraction auprès des jeunes *harragas*. Jeune Espagnol d'origine marocaine, Morad (3) vit dans un quartier populaire de la banlieue de Barcelone. *M.D.L.R.* (acronyme de «mec de la rue») raconte la vie quotidienne de jeunes migrants et de personnes racisées, l'expérience de la marge, les efforts pour se construire un avenir, les obstacles sociaux et administratifs, le racisme et les galères de la rue. Pour les jeunes, le terme «MDLR» devient par extension une affirmation, un «label», une identité commune et une appartenance partagée par les jeunes racisés, migrants et précarisés qui lui attribuent des valeurs de courage, de fraternité, de solidarité et de fierté. Dans nos recherches, les jeunes enquêtés se revendiquent souvent «MDLR» et mobilisent le terme pour expliquer leurs décisions ou expliciter le sens qu'ils donnent à leur réalité.

Le rap auprès des jeunes *harragas* agit ainsi non seulement comme une pratique de consommation culturelle mais également plus largement comme une culture juvénile dont ils revendiquent l'appartenance à travers une myriade de pratiques vestimentaires et langagières, de discours et de manières de faire et de penser. Mais s'ils le consomment et s'en réclament, les jeunes le produisent également – de manière autonome ou accompagnés par des collectifs ou des associations – et mettent en mots la «harraguité», l'expérience quotidienne de la frontière et la signification que prend pour eux leur mise en mouvement transnational. Ainsi, en 2021, l'association Combo, dans le cadre du projet de recherche-action New-ABC (4), propose à des jeunes *harragas* à Melilla un «atelier multi-modal» d'expression artistique qui s'articule autour du rap. Après deux semaines d'intense implication des jeunes (écriture, musique, tournage), le clip de rap *Riski Barco Suerte Malaga* voit le jour. Dans les enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla, uniques frontières terrestres de l'Afrique avec l'Europe, les jeunes *harragas* expérimentent un espace-temps spécifique souvent marqué par l'expérience de

(3) Parmi les rappeurs de cette mouvance, citons également Beny Jr, ami proche de Morad, ou encore Huda, jeune rappeuse qui raconte les discriminations vécues en tant que jeune fille d'origine marocaine au sein de la société espagnole.  
(4) Networking the Educational World - Against Boundaries for Community-building.

et *dans* la rue et structuré par les possibilités de passage vers le continent européen. En *darija* (arabe marocain), Mawkli, Ilyass, Abdellah, Redwane et Mohamed entrelacent leurs histoires, leurs colères et leurs espoirs pour retisser dans cette production chorale les récits de la violence des frontières, du harcèlement policier, de l'absence des parents, des liens tissés sur la route, de la mort omniprésente, de la *hogra* (5)...

«On vit dans l'humiliation et l'oppression et chez eux notre dignité est un détail (...) / On était des gamins, ils nous ont donné le shit et la pauvreté, on nous a laissés pour morts.»

Le clip explore ainsi, avec brutalité et pudeur, le courage qu'il s'agit de rassembler pour déjouer les frontières et laisser tout ce qui était connu derrière soi pour *buscarse la vida* (6) et réinventer une vie digne ailleurs.

«Quand j'ai quitté la maison / J'ai décidé, c'est soit l'Europe soit le pavé / À la gare j'ai pris mon bus / Arrivé à la frontière de Beni Ensar / Je savais que je me jetais dans la gueule du loup / Dans le port, les coups tombaient et les chiens m'aboyaient dessus / J'fais le *risky* et j'évite les phares de la marine / J'ai nagé cinq heures, il n'y avait que Dieu pour me guider (7).»

Les images qui se succèdent à l'écran mettent en lumière les symboles et les lieux qui rythment les journées des candidats à l'Europe : le port où les jeunes tentent le *risky* (8), le ferry en provenance du continent, les terrains vagues où se construisent et se détruisent les *chabolos* (9), le centre-ville où il s'agit de tuer un temps qui s'étiolle dans l'espoir d'un transfert ou d'un passage clandestinisé vers la péninsule (10)... Le clip, sous-titré en plusieurs langues et intensément partagé par les jeunes sur les réseaux sociaux, atteint les 25 000 vues en 48 heures sur Instagram.

(5) «Humiliation» en arabe.

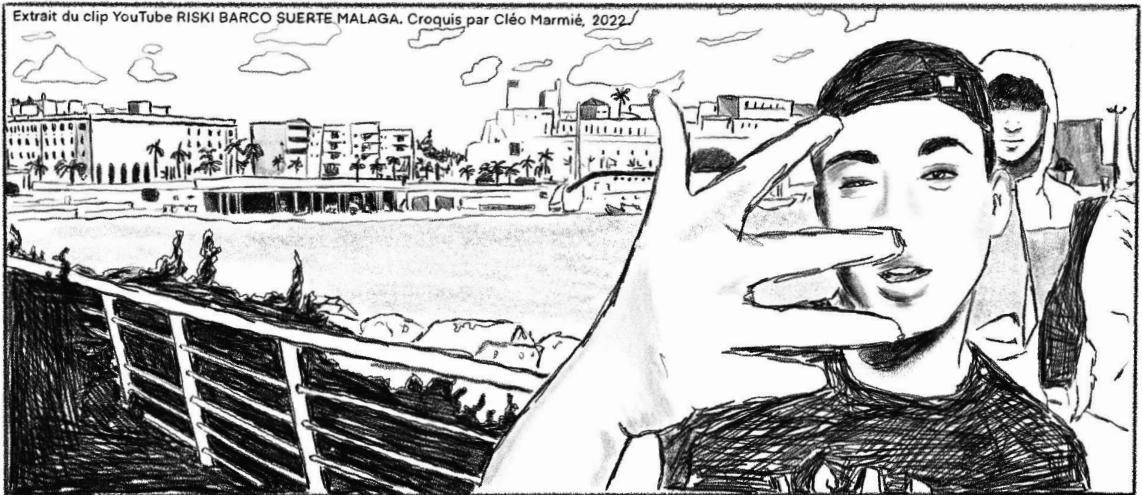
(6) «Chercher sa vie» en espagnol.

(7) Les extraits présentés sont la traduction française des paroles en *darija* (arabe marocain) du clip *Riski Barco Suerte Malaga* (2022), disponible en intégralité sur Youtube – URL : <https://www.youtube.com/watch?v=RxZVYxyzd8Q>

(8) Pratique de traversée de la mer Méditerranée en se cachant clandestinement dans les bateaux à destination du continent européen (et notamment de la péninsule espagnole).

(9) Habitats précaires auto-gérés dans lesquels vivent certains jeunes dans les enclaves.

(10) Soit par le *risky*, soit grâce à un laissez-passer (*salvoconducto*) lié à une demande d'asile, soit suite à l'obtention d'un titre de séjour.



Il a tout quitté pour aller à Beni Ensar  
Si je restais, je perdais tout Autant se perdre dans la mer

Les enfants, adolescents et jeunes adultes engagés dans un parcours migratoire transnational tendent à faire l'objet d'une intense « injonction biographique institutionnelle » (Duvoux, 2009) qui oriente, transforme et lisse artificiellement leurs récits. Occultée, affaiblie (Payet, 2020) et/ou confisquée par des adultes enserrés dans des rhétoriques infantilisantes, criminalisantes, romantisantes ou héroïsantes, la parole des jeunes est ainsi également polie, euphémisée et retravaillée. À rebours de ces artefacts des récits migratoires juvéniles produits par les discours dominants, le registre musical contribue à donner à voir des fragments de ce que les jeunes ont à dire de leur quotidienneté et de leurs aspirations à travers des textes « source de savoir et producteurs de connaissance » (Marquet, 2016). Le rap, à la fois dans ses déclinaisons discursives et esthétiques et à travers ses propriétés fédératrices et socialisatrices, à la lisière entre trace autobiographique, matériau sociologique et création artistique, contribue ainsi à appréhender la complexité de la « harraguité » et à interroger la pluralité des expériences migratoires juvéniles contemporaines. ■

## Bibliographie

Boubia A. (2014), *Les Nouvelles formes de production du politique dans le monde arabe à l'exemple des festivals de musique au Maroc: culture et politique en contexte autoritaire*, thèse de doctorat en science politique,

Institut d'études politiques en co-tutelle avec l'Universität Kassel, 935 pages.

- Caubet D. (2019), « De la Nayda à l'après 20-Février au Maroc, écrire en darija: textes d'une jeunesse... », *Cultures et jeunes adultes en région Méditerranée: circulations, pratiques et soft power*, Abdelfettah Benchenna, Hélène Bourdeloie et Zineb Majdouli (dir.), L'Harmattan, p. 277-295.
- Cheddadi Z. (2020), « Discurso político de vox sobre los menores extranjeros no acompañados », *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, n° 69, p. 57-77.
- Duvoux N. (2009), « L'injonction biographique dans les politiques sociales: spécificité et exemplarité de l'insertion », *Informations sociales*, 156(6), p. 114-122.
- Marquet M. (2016), « Le rappeur (et le) sociologue », *Sociologie et sociétés*, vol. 48, n° 2, p. 63-76.
- M'charek A. (2020), « Harraga: Burning borders, navigating colonialism », *The Sociological Review Monographs*, vol. 68, n° 2, p. 418-434.
- Monterde C.G. (2014), « Harraga, kharba o banlieu: Imaginarios juveniles transnacionales », *Imagonautas: revista Interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, vol. 4, n° 1, p. 33-58.
- Nofre J. (2021), « Los Bloques de la Florida, un « diamante en bruto » por explorar », *Tracce Urbane*, vol. 6, n° 10, p. 88-112.
- Payet J.-P. (2020), « Les voix faibles: pour une enquête par conversations », *Parler de soi: méthodes biographiques en sciences sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 165-176.

# La rue Mohamed V de Dakar

## Un symbole d'amitié entre le Maroc et le Sénégal



**Modou Ndiaye**

*Post-doctorant en géographie  
Institut fondamental d'Afrique noire, Université Cheikh Anta Diop*

### Introduction

Le Maroc entretient des relations économiques, politiques et culturelles avec plusieurs pays de l'Afrique de l'Ouest, notamment le Sénégal. Ces liens historiques ont donné lieu à un faisceau d'échanges, des flux de circulation, des formes de coopération qui impliquent les États et les peuples à la fois. De ces échanges privilégiés participent l'installation d'hommes d'affaires et de commerçants marocains au Sénégal et vice-versa. La rue Mohamed V de Dakar est un des lieux sénégalais où l'on retrouve une présence significative de commerçants marocains. Dans cette rue, les dynamiques que l'on a pu observer matérialisent une activité commerçante et une ambiance socioculturelle d'un réel intérêt pour le chercheur. L'immersion dans cette rue nous a permis d'observer des procédés concrets, d'entendre des sonorités, de sentir des parfums et d'être les témoins d'interactions qui, nous semble-t-il, participent d'une double présence marocaine et sénégalaise. Durant plusieurs jours, nous avons voulu consigner sur un carnet de notes tous les

événements qui s'y déroulent. Nous avons ainsi voulu effectuer une observation directe de cette rue en vue d'en faire une description détaillée, à l'image de ce que Georges Perec (1) a fait à propos d'un lieu parisien. À ces observations sont venus s'ajouter quelques entretiens avec les commerçants et une analyse de documents commerciaux (livrets, factures, etc.).

La rue Mohamed V est située à Dakar-Plateau qui est le centre névralgique où se concentre l'essentiel des activités économiques et administratives de la capitale sénégalaise. Perpendiculaire à la rue Moussé Diop et à l'avenue du Président Léopold Sédar Senghor, la rue Mohamed V est également ceinturée par quatre lieux stratégiques : la place de l'Indépendance au nord-est, le Palais de la République au sud-est, l'assemblée au sud-ouest et le marché Sandaga (l'une des plus mythiques places marchandes du

(1) Pendant trois jours d'affilée et à différents moments de la journée, Perec a tenté de prendre note de tout ce qu'il voyait dans un lieu parisien. Il en établit ainsi une liste représentative de la vie quotidienne, la monotonie, mais aussi les variations infimes du temps, de la lumière, du décor, du vivant. Voir Georges Perec, 2020, *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien*, Paris, Christian Bourgois, 64 p.

pays) au nord-ouest. Cette centralité de la rue en fait une artère potentiellement favorable aux affaires. Bien animée durant toute la journée et durant une partie de la soirée, cette rue offre une attractivité commerciale et touristique d'autant plus qu'elle dispose d'établissements hôteliers et de services divers.

Interrogés sur la cohabitation avec les Marocains, nombre d'individus déclarent avoir une opinion positive des Marocains, parce qu'ils se montrent « respectueux envers le pays » ou parce qu'ils ne semblent pas animés par un désir de « faire régner une sorte de loi marocaine », autrement dit par des symboles ostentatoires qui refléteraient une affirmation identitaire. Bien que les commerçants qui y vivent et y travaillent soient fiers de leur origine, ils ne vont jamais jusqu'à s'enfermer sur eux-mêmes. De plus, la plupart de ces commerçants travaillent avec des jeunes Sénégalais. Certains mêmes ont épousé des Sénégalais.e.s et se sont parfaitement intégrés au Sénégal. D'un point de vue historique, les commerçants marocains du Sénégal viennent de Fès, Casablanca, Meknès, Marrakech, Goulimine, Rabat, Sefrou, El Jadida, Demnate, Nador, Khouribga (Abou el Farah Y. *et al.*, 1997). Il est probable que cette présence marocaine au Sénégal se soit encore plus diversifiée, au vu de l'origine des migrants. Seule une étude à grande échelle couvrant les différentes régions du Sénégal pourrait nous édifier sur ce point précis.

Par ailleurs, la position géographique de la rue nous semble un élément déterminant dans la concurrence qui peut opposer les commerçants marocains et ceux issus d'autres nationalités, à savoir les Chinois, les Turcs, les Indiens, autant de nationalités qui aujourd'hui s'installent à Dakar à des fins de commerce ou de négoce. Contrairement à toutes ces nationalités qui opèrent la plupart du temps dans les quartiers périphériques (2), abstraction faite des Libano-Syriens dont l'installation au Sénégal est tout

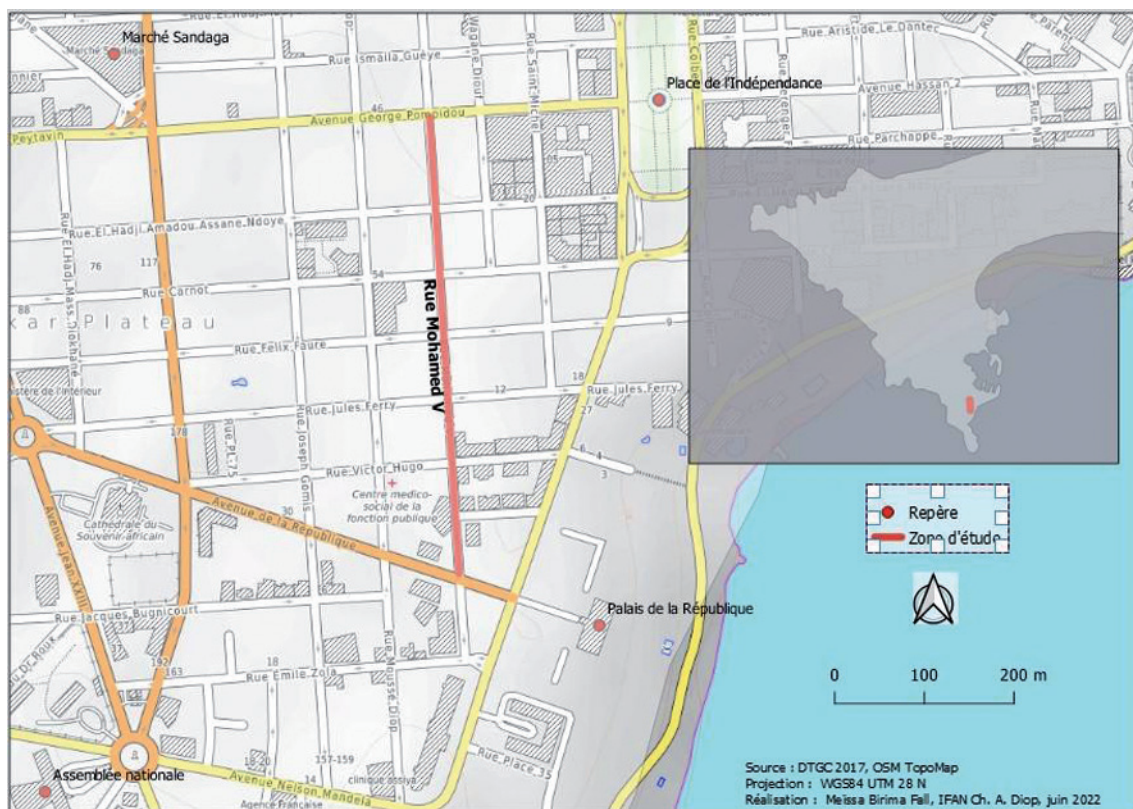
aussi ancienne que l'installation marocaine. L'émigration marocaine vers le Sénégal se situe à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment en 1860. Première capitale du pays, Saint-Louis est considérée comme un des premiers lieux d'installation de la communauté marocaine au Sénégal selon Camara (Camara, 1968). À la veille de l'indépendance du Sénégal, la population marocaine s'est diversifiée avec l'arrivée d'industriels et de libraires, et, vers la fin des années 50, « la rue Mohamed V sur le plateau et l'avenue Blaise Diagne dans la médina deviendront l'expression vivante de la présence physique et commerciale des Marocains à Dakar » (Fall, 2003, p. 280). Plus tard, « les flux des années 1990-2000 sont surtout marqués par l'arrivée d'étudiants, dans le cadre des accords de coopération, à la faculté de médecine, de pharmacie et d'odontostomatologie de Dakar : une soixantaine pour l'année universitaire 2002-2003 » (Bruzzone T. ; Fall ; Tall ; Guèye, Diane ; Gueye ; Sarr ; Thiam, 2016).

Les commerçants marocains sont aujourd'hui au cœur de la capitale sénégalaise. Parce que le nom de la rue où ils installent leurs commerces renvoie à leur histoire nationale, les Marocains bénéficient d'une ascendance symbolique (3) qui est un atout considérable. Comparativement aux autres communautés migrantes car ils sont considérés par les Sénégalais comme des frères en religion, ils peuvent facilement jouer sur cette carte de la communauté d'appartenance à une religion pour maintenir des relations de confiance avec les Sénégalais. Les commerçants que nous avons approchés ont tous mis l'accent sur ce point précis. À titre d'exemple, un commerçant que nous avons interrogé déclare qu'il n'a jamais eu le sentiment d'être soupçonné, par un interlocuteur sénégalais quelconque, « de cacher un projet susceptible de nuire à la sécurité ou à l'équilibre du pays d'accueil ».

(2) Mis à part, les Libano-Syriens, les Marocains sont les mieux servis en matière d'occupation de l'espace public commerçant de type urbain. On sait que les Chinois occupent essentiellement les quartiers Gibraltar et Centenaire, les Indiens sont un peu disséminés dans les artères ou les marchés tels que celui des HLM, et donc peu visibles dans le centre-ville de Dakar. De plus, ces autres nationalités ne jouissent pas de la certitude de s'établir en terrain conquis. Par exemple, il n'y a pas à Dakar une rue Mao Tsé-Toung, bien qu'une certaine élite ait bien apprécié cet homme. Il n'y a pas non plus de rue Gandhi et Nehru qui aurait fait la fierté des Indiens que l'on sait de plus en plus désireux de s'installer à Dakar. Il n'existe

pas à Dakar non plus une rue Atatürk qui serait le symbole d'un attachement à la Turquie.

(3) La figure de Mohammed V occupe une place importante dans les esprits. Le nom du sultan évoque l'image du « père de la nation marocaine moderne », qui plus est descendant du Prophète. À son nom est également associée l'image d'un leader africain qui s'est soucié de libérer le continent du joug colonial, ce qui fait de lui un héros, non pas uniquement pour les Marocains mais pour tous les Africains. Cet élément peut apparaître significatif dans le prestige qu'acquiert la rue qui porte son nom, mais aussi dans le capital social et symbolique des Marocains qui y travaillent.



Carte : Localisation de la rue Mohamed V.

## La rue Mohamed V à différentes heures de la journée

À quoi ressemble la rue Mohamed V selon l'heure où l'on s'y promène ? Cette artère est façonnée par des nuances quotidiennes et par des ambiances aussi colorées que diversifiées selon les différents moments de la journée et selon les périodes de la semaine ou de l'année. Quelques constantes demeurent : presque tous les jours on y entend, dans la matinée, le vrombissement des voitures et les discussions des clients aux portes des commerces ouverts depuis le petit matin. Le lieu est configuré de telle sorte qu'on peut même apercevoir l'autre bout de la rue sur une distance de 700 mètres. Le va-et-vient des clients et la promenade des touristes et flâneurs y sont une routine.

En période de préparation de l'Aïd el Kabir (la fête musulmane du sacrifice du mouton), les places marchandes dakaroises sont très tôt remplies de monde. La rue Mohamed V ne déroge pas à cette

règle, car le 6 juillet 2022, à 8 heures du matin, nous y sommes retournés à des fins d'observation, et nous y avons trouvé du monde. Cette animation de la rue commerçante contrastait avec l'ambiance d'autres rues adjacentes telles que l'avenue George Pompidou et l'avenue de la République (4), deux autres artères où le calme semblait prévaloir, alors même qu'à cette heure précise, la rue Mohamed V avait déjà enregistré ses premiers bruits d'ouverture et accueilli quelques voitures et quelques clients. À quelques encablures de la rue Mohamed V, on pouvait entendre une sirène, celle du groupement de la Gendarmerie dont la patrouille sillonne les différents espaces marchands pour assurer la sécurité des biens et des personnes.

Même si la rue est fréquentée par des clients, des démarcheurs et autres flâneurs, c'est tôt dans l'après-midi que l'affluence est à son comble. À quinze heures, on observe une ambiance plus rythmée sous un soleil de plus en plus ardent qui fait l'affaire des vendeurs de boissons et

(4) Deux grandes avenues avec lesquelles communique la rue Mohamed V.

des commerces de glaces des environs. Cette ambiance se prolonge jusque dans l'avenue George Pompidou qui, bénéficiant d'une forte affluence, hérite aussi de la course entre conducteurs de voitures et de mobylettes, les clients et autres marchands ambulants. Même les trottoirs grouillent de monde, ce qui provoque chez les passants des changements de parcours et de trottoir par les plus pressés, non sans faire les frais des coups de klaxon des conducteurs mécontents. C'est donc une rue vivante et multifonctionnelle (commerces, services, bureaux, etc.) qui se donne à voir lorsqu'on est à Mohamed V mais que l'on voit disparaître au fur et à mesure que l'on quitte cette rue pour rejoindre l'avenue de la République (5) où le décor change au même titre que le rythme et le comportement général. Ici, c'est la solennité et la discipline qui semblent régner. La présence de la Garde présidentielle, plus couramment appelée « garde rouge », semble être pour quelque chose dans ce changement de régime où le triomphe de l'ordre, du calme et de la discipline (6) est manifeste.

À 17 heures, les services tels que les banques, les bureaux d'assurance, les agences de voyage, les bureaux administratifs, etc.) ferment progressivement. Vers 18 heures, certains commerçants commencent à préparer la fermeture, vers 19 heures les boutiques ferment et les lieux se désemplissent jusqu'à 20 heures où on y retrouve plus que les riverains et quelques passants.

## Une rue aux multiples activités économiques

Plusieurs types d'activité sont exercés dans la rue Mohamed V de Dakar. Même si la vente de produits artisanaux, de produits vestimentaires et d'articles de décoration y prédomine, on y trouve également des bureaux de banque,

(5) L'avenue de la République abrite les sièges de plusieurs institutions telles que l'APIX (Agence nationale de promotion des investissements), la Primature (siège du Premier ministre) et le Palais présidentiel.

(6) Ici, les passants respectent les feux de signalisation (vert et rouge), car des gendarmes postés des deux côtés de la rue veillent toujours au grain.

d'assurance, une grande agence touristique (7), des établissements hôteliers, des restaurants et des services, à l'image du bureau du Trésor public.

Dans la rue Mohamed V, bien que l'on y trouve des restaurants tenus par des Marocains, la majeure partie du secteur de la restauration est entre les mains de Sénégalais. Quoiqu'il en soit, la présence de Marocains ou de Marocains d'origine est un marqueur. Dans cette rue on trouve, du moins au regard des activités de commerce, une nette dominance marocaine que nous avons estimée à 60,70 %, contre 27,4 % de commerces tenus par des Sénégalais.

Tableau 1

### Nombre de commerces tenus par les Marocains et les Sénégalais (Ndiaye, 30 mai 2022)

| Indication           | Nombre    | %            |
|----------------------|-----------|--------------|
| Commerces marocains  | 31        | 60,7         |
| Commerces sénégalais | 14        | 27,4         |
| Autres               | 6         | 11,7         |
| <b>Total</b>         | <b>51</b> | <b>100,0</b> |

Pour faciliter la communication avec les clients, certains commerçants marocains ont embauché de jeunes Sénégalais qui, en plus de servir parfois d'interprètes, jouent aussi un rôle de démarcheurs, car ils sont également chargés d'aller intercepter des clients repérés depuis les rues mitoyennes pour leur proposer de venir visiter les boutiques des Marocains à côté. Cet aspect de la division du travail matérialise aussi la complicité qui prévaut entre Sénégalais et Marocains dans cette rue.

## Une variété de produits pour une clientèle cosmopolite

Il ressort de nos entretiens avec les commerçants marocains et les collaborateurs sénégalais que l'essentiel des produits vendus dans la rue Mohamed V viennent du Maroc, à l'exception

(7) Il s'agit de l'agence de tourisme Reina située à l'angle, en face de l'immeuble du Trésor public. Elle est spécialisée dans la vente de billets d'avion, mais aussi dans le transport et l'organisation d'excursions touristiques, dans l'organisation de colonies de vacances, dans la location de voiture et dans le pèlerinage.

de quelques produits provenant du Koweït ou de Dubaï. Les produits « made in Sénégal » ne sont pas commercialisés par les vendeurs marocains (8). Ceci est probablement lié à une volonté d'éviter de « marcher sur les platebandes » des commerçants sénégalais, afin d'éviter toute forme de tension avec ces derniers. Le tableau ci-dessous illustre la diversité des produits que l'on peut retrouver dans la rue Mohamed V.

Tableau 2  
Types de produits et d'articles

| Produits / articles              | Provenance | Commerce |
|----------------------------------|------------|----------|
| Chaussures mocassins / babouches | Maroc      | Marocain |
| Djellabas                        | Maroc      | Marocain |
| Bonnets                          | Maroc      | Marocain |
| Nattes                           | Maroc      | Marocain |
| Chapelets                        | Maroc      | Marocain |
| Moquettes                        | Maroc      | Marocain |
| Couvertures                      | Maroc      | Marocain |

Outre les articles d'habillement (djellabas, chemises, bonnets, etc.), on y retrouve exposés des chaussures (babouches, mocassins), des parfums, de l'encens, des chapelets, de l'eau de zam-zam, des tapis de prière et des moquettes, des valises, des tableaux de décoration, des draps et des couvertures en coton, entre autres. D'après nos interlocuteurs, des articles tels que les tapis de prière et les chapelets sont très prisés par la clientèle (9). Ici comme dans d'autres espaces marchands sénégalais, l'achat se fait après une partie de négociation (marchandage) qui se fait toujours dans les boutiques, mais jamais sur le trottoir ou à la devanture des commerces.

Nous avons constaté que les vendeurs exposent des échantillons de leurs produits/articles devant les magasins pour les rendre le plus visibles possible. La clientèle est majoritairement composée de Sénégalais et secondairement de Maliens, de Mauritanien, de Djiboutien, de Comorien, de Tchadien, d'Ivoirien, de Chinois, de Français, d'Indien, de Brésilien, etc. (10).



La rue Mohamed V en images (cliché Ndiaye, 30 mai 2022).

(8) Entretien avec M. Azou, 60 ans ; Nouridine, 40 ans ; M. Mbaye, 30 ans ; M<sup>me</sup> Ba, 32 ans, M. Gning, 30 ans, M<sup>me</sup> Faye, 28 ans.

(9) Entretien avec Nouredine, 20 juin 2022.

(10) D'après nos interviewés M. Azou, 60 ans, Nouridine, 40 ans, M. Mbaye, 30 ans, M<sup>me</sup> Ba, 32 ans, M. Gning, 30 ans, M<sup>me</sup> Faye, 28 ans.



Articles exposés aux devantures des boutiques (cliché Ndiaye, 30 mai 2022).

## Récit d'un migrant marocain à Dakar

« Je m'appelle Khalid, je suis arrivé au Sénégal en 1991 à l'âge de 21 ans. J'étais venu juste pour travailler au Sénégal pendant six mois suite à une proposition d'un parent qui y tenait un commerce. À ce moment, j'étais jeune et célibataire. Quelques années plus tard, je me suis marié avec une femme marocaine de Marrakech, ma ville d'origine. Par la suite, ma femme m'a rejoint à Dakar. J'ai fondé une petite famille de cinq enfants qui se considèrent comme Sénégalais. Pour le moment, ils sont en Europe pour étudier. Ils viennent me rendre visite pendant leurs vacances. Ils n'ont pas d'attaches au Maroc. Leurs amis et connaissances vivent au Sénégal. Ils ne veulent pas aller au Maroc. (...) Maintenant j'ai mon propre commerce et je gagne bien ma vie, Hamdoulillah. Je me suis spécialisé dans la vente de produits marocains, comme vous pouvez le constater (tapis de prière, chaussures, babouches, chapelets, etc.). J'exerce cette activité depuis mon arrivée au Sénégal. (...) Le Sénégal est un pays de paix et de religion avec de grands marabouts qui sont des régulateurs sociaux. Tout pays aimerait avoir ce genre de personnalités, et tout le monde aimerait vivre sur la terre où ils vivent. De plus, ici au Sénégal, les aînés sont respectés. Par exemple, si tu trouves un jeune assis dans le transport en commun ou autre, il te dit tout de suite « mon père, venez vous asseoir ». (...) Je vais souvent au Maroc pour voir la famille et acheter des marchandises. Mais j'appréhende toujours d'y retourner définitivement. Il y a de cela un an, un de mes amis marocains a été contraint par

sa famille de rentrer vivre au Maroc. Mais un an après son retour, il est décédé. Peut-être à cause de la solitude et du manque de repère car il avait passé l'essentiel de sa vie ici au Sénégal. C'est un exemple parmi tant d'autres. Je ne voudrais pas subir le même sort que mon ami. »

Ce récit est certes individuel, mais on peut le considérer comme le reflet d'une histoire commune à nombre de migrants marocains établis au Sénégal. Globalement, la trajectoire de ces commerçants est ponctuée de phases singulières telles que le passage du célibat au mariage, le passage d'employé de commerce à celui d'auto-employeur, le va-et-vient entre les deux pays soit pour retourner voir la famille, soit pour aller s'approvisionner en marchandises. Les commerçants marocains du Sénégal semblent également partager une certaine perception du pays d'accueil, un Sénégal fondé sur la tolérance, le respect des valeurs religieuses, le respect des aînés, entre autres.

## Conclusion

Cette immersion dans la rue Mohamed V a entre autres vertus de nous permettre de prendre la pleine mesure des dynamiques concrètes qui peuvent mettre aux prises Marocains et Sénégalais. Ces commerçants marocains ont toujours semblé vouloir surfer sur « un désir de Maroc » relativement ancien au Sénégal. De nos jours, les données ont tendance à changer. Avec la globalisation, l'accès à d'autres marchés, la baisse des coûts de transport et de déplacement, le développement de l'import-export, on assiste

à de nombreuses mutations qui impactent déjà les dispositifs commerçants les plus anciens. Même si les commerçants marocains jouissent d'avantages symboliques contrairement à d'autres concurrents, il leur faut développer de nouveaux créneaux, voire se réorienter vers d'autres filières. Certains l'ont compris et anticipent déjà. La question reste de savoir la place que pourra jouer l'artère Mohamed V et ce que les nouveaux commerçants marocains pourront en faire en termes de stratégies de redéploiement. Car, reconnaissons-le, l'enjeu pourrait être pour ces commerçants de réinventer leurs activités tout en préservant un acquis aussi précieux.

Le renforcement de leur présence pourrait nécessairement passer par une réorientation progressive vers de nouvelles offres pour se maintenir sur un marché sénégalais ouvert, fait de plus en plus de compétition dans une pluralité de communautés (Turcs, Indiens, Chinois, Nigériens, Libanais, etc.).

Au vu du rythme d'accroissement de Dakar, de son essor économique, il n'est pas impensable que les concurrents indiens, chinois et turcs viennent progressivement s'installer à Dakar-Plateau et donc menacer la position des commerçants marocains. Il est dès lors urgent pour ceux-ci de développer de nouvelles synergies dans un espace concurrentiel où vont cohabiter des intelligences commerciales venant de différents horizons. En conséquence, on peut, en termes de prospectiv (11), émettre l'hypothèse d'une re-territorialisation qui se profile et qui pourrait conférer un nouveau visage à la rue Mohamed V.

Contrairement à d'autres rues sénégalaises associées à des figures de la colonisation – telles la rue Carnot, la rue Ernest Roume, la rue Parchappe, la rue Vincent, la rue Jules Ferry – la rue Mohamed V bénéficie d'un avantage symbolique. Elle est protégée contre les demandes de changement toponymique qu'expriment de plus en plus les habitants des différentes localités du pays. C'est dire que même face aux enjeux de changement de nom, de transfert toponymique, de désir de patrimonialisation, la rue Mohamed V maintient toute ses chances de garder son nom. Ce

qui n'est pas rien au regard de l'évolution du pays, notamment des nouvelles mobilisations citoyennes qui prospèrent de jour en jour. ■

## Bibliographie

- Abou el Farah Y., Akmir A., Beni Azza A. (1997), *La Présence marocaine en Afrique de l'Ouest : cas du Sénégal, du Mali et de la Côte d'Ivoire*, Rabat, Institut d'études africaines, 495 p.
- Ben Arous M. (2019), « Les Noms de rue à Dakar : héritages (pré-)coloniaux et temps présent », *Bulletin de l'IFAN* (série B, Sc. Hum.), LIX, 1-2.
- Bruzzo T., Fall P.D., Tall M., Guèye C., Diane M.M., Gueye O., Sarr M.Y., Thiam A. (2016), « Le milieu sénégalais et l'action transnationale des migrants », CESPI, en ligne, [https://www.cespi.it/sites/default/files/documenti/6-senegal\\_0.pdf](https://www.cespi.it/sites/default/files/documenti/6-senegal_0.pdf)
- Camara C. (1958), *Saint-Louis du Sénégal : évolution d'une ville en milieu africain*, Dakar, IFAN, 292 p.
- Fall P.D. (2003), « Les Sénégalais au Maroc : histoire et anthropologie d'un espace migratoire », in L. Marfaing et S. Wippel (dir.), *Les Relations transsahariennes à l'époque contemporaine : un espace en constante mutation*, Paris-Berlin, Karthala-ZMO, p. 277-291.
- France-Info Afrique, « Sénégal : le triste symbole du nom des rues de Dakar », 10-05-2018, en ligne : [https://www.francetvinfo.fr/culture/patrimoine/histoire/senegal-le-triste-symbole-du-nom-des-rues-de-dakar\\_2746015.html](https://www.francetvinfo.fr/culture/patrimoine/histoire/senegal-le-triste-symbole-du-nom-des-rues-de-dakar_2746015.html)
- Idrac C., « Sénégal : les populations n'utilisent pas les noms coloniaux des rues », 29/06/2020, en ligne : <https://www.rfi.fr/fr/podcasts/20200629-senegal-les-populations-n-utilisent-pas-les-noms-rues-coloniaux>.
- Perec G. (2020), *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien*, Paris, Christian Bourgois, 64 p.
- Vidal C. (2015), *La Prospective territoriale dans tous ses états : rationalités, savoirs et pratiques de la prospective (1957-2014)*, thèse de doctorat dirigée par Michel Lussault et Jean-Jacques Wunenburger, Université de Lyon.

(11) Chloé Vidal définit la prospective comme « une philosophie de l'action collective s'efforçant de répondre à la nécessité politique de « conjuguer » les temps (passé, présent, futur) et d'offrir une représentation cohérente de l'avenir » (voir Vidal, Chloé, 2015, p. 257).

## Babacar Niang, *Les Relations entre Cheikh Ibrahima Niasse et le royaume du Maroc, Kaolack, Sénégal, Markaz al Najâh*, 2022, 386 p.



### Djim Dramé

Institut fondamental d'Afrique noire (IFAN)  
Université Cheikh Anta Diop, Dakar

Paru récemment aux éditions al-Najâh de Kaolack, l'ouvrage de Babacar Niang, *Qadam al-ṣidq fī izhār al-ḥaqq : Qirā'a fī 'alāqāt al-shaykh Ibrāhīm Niass bi-l-Mamalaka al-Maghribiyya al-Sharīfa*, revient sur les relations historiques entre Cheikh Ibrahima Niasse et le Maroc. Journaliste de métier, l'auteur est aujourd'hui le directeur du centre islamique al-Najâh de Kaolack. Sa position en tant qu'acteur des relations Maroc-Sénégal lui a permis d'avoir un double regard qui se manifeste à travers son écriture : le regard du journaliste et celui de l'acteur engagé dans le processus de co-construction des savoirs entre les deux pays.

Nous proposons ici au lecteur cette production dont une traduction française est en cours de finalisation. Notre présentation adoptera une méthode descriptive. L'objectif étant de mettre en relief le fait que les relations entre le Maroc et le Sénégal continuent de susciter l'intérêt des écrivains et auteurs des deux bords. Même si ce livre n'est pas une production universitaire, il ne représente pas moins un intérêt pour l'historien de l'islam et pour le spécialiste des sciences sociales des religions. En effet, cet ouvrage est à classer dans le registre des « historiographies d'ailleurs (1) » ; l'auteur étant lui-même un héritier

de l'histoire qu'il raconte, il entend montrer que le point de vue émique peut tout aussi bien servir dans la production d'un savoir original sur le passé que dans la compréhension du présent.

Selon Babacar Niang, ce travail a été motivé lors d'un séminaire sur la formation des imams tenu en 2019 à l'Institut Mohammed VI de formation des imams, Rabat, et organisé parallèlement aux causeries du Ramadan (*durūs al-Hassania*). Selon l'auteur, c'est au cours d'une des séances qu'une Marocaine l'a interpellé sur les relations entre Cheikh Ibrahima Niasse et le trône alaouite marocain. Suite à cette interrogation, ce travail de recherche d'un petit-fils de Cheikh Ibrahima Niasse, fondateur du foyer Médina Baye de la Tijāniyya, essaie de donner une réponse scientifique à cette préoccupation. Pour ce faire, l'auteur s'est largement appuyé sur des archives personnelles et familiales d'El Hadji Ibrahima Niasse. Le travail a été réalisé également grâce à plusieurs déplacements au Maroc et en France, dans le but de rencontrer des personnes-ressources, de rassembler des documents se rapportant à cette question dans différentes bibliothèques, notamment le Centre des archives diplomatiques de Nantes.

L'auteur, qui a consulté plusieurs documents historiques de référence en arabe et en français

(1) Voir Nathalie Kouamé (dir.) (2014), *Historiographies d'ailleurs*, Paris, Karthala, 312 p.

et a réalisé des entretiens, vise dans ce travail à mettre en exergue **l'histoire des relations fraternelles solides et anciennes entre Cheikh Ibrahima Niasse et le royaume du Maroc: son roi, son gouvernement et son peuple**. Mais au-delà de l'objectif annoncé de l'auteur, l'étude retrace la vie de **Cheikh Ibrahima Niasse** en revenant, entre autres, sur son érudition, ses qualités scientifiques, son ouverture, son panafricanisme, son attachement à l'unité africaine, son courage intellectuel et politique, sa défense de la cause arabo-musulmane, ses qualités d'écriture et son leadership aux niveaux national et international.

L'auteur annonce que son livre « se voudrait être le début d'une longue série d'études sur la relation entre le Maroc et Cheikh Ibrahima Niasse dont l'influence idéologique et spirituelle traverse les deux rives du Sahara (tome I, p. 20). Ce travail tente également de montrer « les types de coopération et la profondeur des racines communes en termes d'ascendance chérifienne, de religion musulmane, de langue arabe, d'histoire et de partage des aires géographiques ». La constance des relations entre El Hadji Ibrahima Niasse et le Maroc est facilitée par des aspects unificateurs déterminants communs : la jurisprudence malikite, la doctrine ash'arite et la voie du soufisme (la *tariqa* tidiane).

Cet ouvrage composé de six chapitres est accompagné d'un commentaire du défunt khalife de Médina Baye, Cheikh Ahmad Tidiane Niasse, d'une préface du professeur Ibrahima Ahmad Niang, d'une introduction, d'une présentation des composantes de la population marocaine (tome I, p. 23), des photos du guide religieux immortalisant ses rencontres avec des personnalités africaines politiques et religieuses : Kwamé Nkrumah, Hassan II, etc. (tome I, p. 33).

Le premier chapitre aborde l'histoire de la famille Niasse, dont les origines remonteraient à leur ancêtre, Mouhamed al-Rida, plus connu sous le nom al-Rida al-Akbar, qui serait venu du Grand Maghreb et très probablement de l'actuel Maroc, selon l'auteur. Il s'intéresse aussi aux premiers contacts de Cheikh Ibrahima Niasse avec le Royaume chérifien par l'entremise de son père, El Hadji Abdoulaye Niasse, qui s'est déplacé à Fès pour y effectuer une *ziyara* en 1910 (tome I, p. 54). Ainsi, du point de vue de l'auteur, les relations entre le Maroc et la famille Niasse sont séculaires.

Le deuxième chapitre traite de l'histoire des rapports entre le marabout et le Royaume chérifien mais aussi des liens fraternels et spirituels datant

du premier pèlerinage de Cheikh Ibrahima Niasse à la Mecque en 1937 lors duquel il passa par le Maroc. L'auteur a aussi abordé les nombreuses correspondances de Cheikh Ibrahima Niasse avec des érudits marocains, en particulier Cheikh Ahmad Sukayrij Al-'Ayyāshī al-Anṣārī (m. 1944), l'une des figures marocaines les plus influentes de la Tijāniyya au XX<sup>e</sup> siècle (tome I, p. 65-93).

Dans le troisième chapitre, l'auteur raconte les voyages d'El Hadji Ibrahima Niasse, comme sa décision d'aller au Maroc en 1944 qui coïncidait avec le déclenchement dans ce pays des manifestations contre le colon français qui, d'ailleurs très sceptique, hésitait à lui accorder un permis de voyage (tome I, p. 98). Cela signifie que, même si le contexte n'y aidait pas, les liens entre le cheikh et le Maroc se sont tout de même développés. On y trouve aussi son quatrième pèlerinage à la Mecque, en 1954, *via* Casablanca, à une époque où le roi Mohammed V vivait en exil à Madagascar. Cela a notamment motivé la décision de Cheikh Ibrahima d'envoyer une délégation dirigée par son fils aîné Abdoulaye, en mars 1960, afin de le rencontrer ainsi que son prince héritier, le futur Hassan II. L'auteur mentionne aussi la rencontre d'El Hadji Ibrahima Niasse avec l'ancien président égyptien Gamal Abdel Nasser, la tournée de reconnaissance du roi Mohammed V dans plusieurs pays, dont le Sénégal, chez des figures religieuses qui l'avaient soutenu et l'accueil que Thierno Seydou Nourou Tall, petit-fils d'Elhadji Oumar Tall de la Tijāniyya, et d'autres personnalités musulmanes lui avaient réservé (tome I, p. 109).

L'objet du quatrième chapitre est d'étudier un ensemble de discours, poèmes, articles en rapport avec le Maroc ainsi que quelques correspondances et réponses du Cheikh au roi chérifien ou à d'autres responsables marocains contemporains (tome II, p. 55). Il donne aussi un éclairage sur les contributions d'El Hadji Abdoulaye Niasse, de Cheikh Ahmad Tidiane Niasse et d'Ibrahima Mahmoud Diop constituant un prolongement direct des relations d'El Hadji Ibrahima Niasse avec le Maroc. Un poème de Mouhamadou Amine Niasse intitulé *Une loyauté séculaire*, lu par son auteur devant le roi Hassan II, y est présenté. On y trouve aussi un poème de remerciement et de gratitude d'Ibrahima Ahmad Niang à l'endroit de Sa Majesté le roi Mohammed VI et la participation de Sayda Mariama Niasse à la consolidation des relations entre la famille de Cheikh Ibrahima Niasse et le Maroc par le biais de conférences à

Fès, de séances *Al Hassania* et d'autres importants événements religieux et culturels (tome II, p. 73).

Le cinquième chapitre se penche sur l'attitude du colon à l'égard d'El Hadji Ibrahima Niassé, à travers une collection de rapports anciens trouvés dans les archives du ministère français des Affaires étrangères conservées à Aix-en-Provence et au Centre des archives diplomatiques de Nantes (tome II, p. 132-182).

Le sixième chapitre met en exergue les visites royales successives du roi Mohammed VI au Sénégal en 2001, 2004 et 2016 et la place importante réservée à la famille de Cheikh Ibrahima Niassé lors de ces déplacements. Ce qui met en évidence toute l'estime dont bénéficie la maison de Niassé auprès de la famille royale caractérisée, notamment, par sa contribution à l'achèvement de la Grande mosquée de Médina Baye et la présence distinguée d'une délégation marocaine de haut niveau à la cérémonie d'inauguration. Le chapitre donne aussi un aperçu sur la Fondation Mohammed VI des oulémas africains, les stages de formation destinés aux imams de la Hadra ibrahimienne, ses activités et

la Conférence internationale sur la paix, organisée à Dakar sous les auspices du roi Mohammed VI (tome II, p. 185-217).

Beaucoup d'efforts sont mobilisés pour la réalisation de cet important travail. Toutefois, nous pensons que, vu l'importance du sujet traité, l'auteur aurait gagné à diversifier ses sources orales, car l'oralité constitue inévitablement une partie importante dans l'histoire de l'Afrique. Sa maîtrise des sources arabes et sa connaissance des archives alliées à une enquête poussée auprès des oralistes aurait permis à l'auteur de mieux contextualiser certains événements relatés dans l'ouvrage. Malgré tout, cet ouvrage, qui est une contribution majeure aux études sur les relations privilégiées entre le Sénégal et le Maroc (spirituelles, idéologiques, confrériques, politiques, diplomatiques, sociales), vient enrichir la bibliothèque arabo-musulmane du Sénégal. Ainsi, l'ouvrage de Babacar Niang, du fait de la richesse de ses sources et de la pertinence de ses analyses, a un intérêt à la fois scientifique, historique, géopolitique, diplomatique, culturel et littéraire. ■

# Pourquoi une revue *Afrique(s) en mouvement au Maroc ?*

L'Afrique est un continent en plein mouvement, et cette réalité participe des changements profonds qui s'opèrent sur ce continent. Les transformations économiques, culturelles, religieuses et politiques qui accompagnent les mobilités nous amènent à identifier des coopérations et des relations renouvelées. L'émergence de manières inédites de circuler et de nouvelles mobilités humaines, mais aussi matérielles, nous invite également à repenser fondamentalement une Afrique dans son plein mouvement. Les approches scientifiques de cette question ont pour rôle de saisir et de comprendre ces réalités en marche en Afrique, proposer des méthodologies probantes, engager des approches pertinentes et mettre en débat des notions innovantes pour lire ce changement paradigmatique majeur.

Alors que les mobilités et leurs enjeux défient aujourd'hui toutes les scènes médiatiques et politiques entre les continents africain et européen, que les mesures prises par les États du Nord se durcissent afin de renforcer les contrôles aux frontières et fixer les populations, les chercheurs en sciences humaines et sociales ont montré depuis plusieurs décennies que les concepts de mobilité, de circulation, d'échanges ou de dynamique migratoire nourrissent un champ disciplinaire à part entière qui permet de poser un regard décalé sur les réalités sociales contemporaines. Aujourd'hui, les mobilités s'inscrivent davantage dans des constructions transnationales complexes que dans une dichotomie classique et linéaire entre pays de départ et pays d'accueil. Avec la mobilité des personnes, des idées, des croyances, des savoirs, des marchandises, des techniques ou des objets, nous assistons principalement à des mouvements circulaires qui, pour ce qui est de notre continent, s'avèrent en grande partie intra-africains.

Les mobilités ont toujours questionné les dispositifs de souveraineté des États, renvoyant à la gestion de leur territoire et de leur population. Politiquement, la gestion des frontières entre l'Afrique et l'Europe est aujourd'hui un débat d'une actualité sans pareille, mobilisant plus souvent les notions de crise et de problème que celles de construction ou de ressource, s'appuyant

sur des politiques migratoires soutenues et financées par des fonds européens mais également internationaux et onusiens, où des intérêts plus souvent sécuritaires qu'humanistes se rencontrent autour d'une construction idéologique conjuguant la peur, la misère et la compassion. Dans ce contexte et alors que les pays africains, à commencer par le Maroc, mettent en place, seuls ou accompagnés, leurs propres politiques migratoires, il est essentiel de réfléchir aux façons de lire les mobilités et le mouvement non pas seulement comme un problème mais aussi comme un des facteurs essentiels de dynamisation des sociétés et des nations. Les mouvements, mobilités ou circulations complexes et denses sont donc à la fois une réalité de notre monde contemporain et une richesse pour sa reproduction sociale, économique, culturelle, religieuse ou démographique. Si nous saisissons l'exemple de la mobilité des personnes, le migrant dans ce sens, et ce par sa multiple inscription territoriale (entre pays de départ, de passage et d'ancrage), devient aussi un acteur économique, un médiateur socioculturel ou religieux, un catalyseur des contradictions des sociétés, mais encore un élément fondamental dans les relations de coopération bilatérale et décentralisée entre les États. Plus que l'augmentation des volumes, la diversification des courants migratoires et la multiplication des figures des personnes en mobilités constituent les mutations les plus remarquables que nous observons. En Afrique pourtant, et ce, malgré leur ancienneté et leur ampleur, ces mouvements transnationaux (pèlerinage et formation religieuse, déplacement des biens, des techniques et marchandises, migration des personnes, cosmopolitisme, mobilités artistiques et culturelles et migrations familiales) ne trouvent pas suffisamment de résonance, nous semble-t-il, dans la recherche scientifique africaine. Nous devons mieux comprendre comment les formes des mobilités africaines contemporaines participent à la redéfinition des appartenances et hiérarchies sociales, à la recomposition des territoires et à la transformation des gouvernances politiques en continuant à transmettre une recherche de qualité construite sur des temps longs.

Au Maroc, suite à la mise en œuvre d'une nouvelle politique migratoire nationale, la diversité des mobilités transnationales se conjugue entre la gestion des frontières européennes et africaines, d'une part, et la question du passage et de l'installation des migrants, de l'autre. Le Maroc a également multiplié les initiatives pour accompagner le développement économique et social du continent et a insisté sur la nécessité pour l'Afrique de se prendre en charge elle-même en tirant avantage de sa richesse et de sa jeunesse.

Ces nouvelles données invitent à changer notre regard sur les migrations et les mobilités transnationales et sur le potentiel africain tout en réexaminant les concepts, les approches et les méthodologies pour appréhender ce phénomène. Les processus d'ancrage de ces populations se posent sous des angles nouveaux pour le Maroc. Les questions de diversité religieuse, linguistique, culturelle, et notamment

d'une lecture prospective sur les devenirs et les revendications des générations qui naîtront au Maroc, doivent être clairement posées. Il en va de même pour de nombreux pays africains qui sont de fait des pays d'installation mais qui peinent à se concevoir comme tels.

*Afrique(s) en mouvement* est une revue scientifique sur les mobilités et la mondialisation. Basée au Maroc et portée par l'Université Internationale de Rabat, elle a été initiée par les chaires « Migrations, mobilités et cosmopolitismes » et « Religions, cultures et sociétés » et le LMI Movida de l'IRD. Elle ambitionne de parler des dynamiques sociales, culturelles, économiques et technologiques en Afrique par le prisme des mobilités des hommes, des savoirs, des marchandises, des techniques et des objets, et de parler du monde *via* une voix pluridisciplinaire et africaine. Si nous mettons un « s » à Afriques c'est parce que **penser en même temps l'Afrique dans le monde et le monde en Afrique est notre principale proposition.**

### **Les objectifs de la revue**

*Afrique(s) en mouvement* est une revue scientifique qui révèle la diversité de ces mondes de la mobilité sous le regard des sciences humaines et sociales. Ses objectifs sont les suivants :

- stimuler la recherche sur les migrations et les mobilités au Maroc et en Afrique, notamment sur la diversité de ses aspects, de ses dimensions et de ses mondes pluriels ;
- accompagner les changements qui affectent les mobilités africaines dans les sociétés de départ, d'installation et de circulation ;
- intégrer les dimensions religieuse, économique, culturelle, culinaire, artistique, technique,

littéraire et musicale dans les contenus de la revue ;

- contribuer à la valorisation et à la diffusion des initiatives de la société civile, des acteurs institutionnels et de la recherche locale et internationale sur les mobilités au Maroc et ailleurs en Afrique ;
- participer scientifiquement aux débats publics sur les migrations marocaines et internationales avec un souci de diffusion de la culture scientifique.

De façon plus large, la revue se veut une tribune pour relater les dynamiques et les mouvements qui se produisent au niveau du continent africain dans différents domaines, qu'ils soient d'ordre économique, social, politique, culturel ou technologique.

## Why a Journal *Afrique(s) en mouvement* in Morocco?

Africa is in an everlasting motion which is a key element in the categorical changes taking place in the continent. The economic, cultural, religious and political shifts that accompany mobilities have paved the way to restore cooperation and establish new relationships. The emergence of new patterns of human mobility and material exchange is, in fact, an urgent call to reconsider Africa in its full movement. The scientific approaches to this issue play an extremely important role in depicting as well as understanding these realities in Africa. Furthermore, engaging relevant methodologies along with pertinent theoretical and conceptual approaches contribute to setting up an advanced framework to address this paradigmatic shift.

There is no doubt that the issue of mobility challenges contemporary political and media scenes both in Africa and Europe especially when measures taken by the northern states have become more stringent to fortify border control and fix populations. However, researchers specialized in human and social sciences have shown that the concepts of mobility, circulation, exchange or migratory dynamics sustain a whole discipline that allows us to shed light on contemporary social realities. Today, mobility is making part of complex transnational constructions than of a classical, linear dichotomy between the country of departure and the host country. With the mobility of people, ideas, beliefs, knowledge, goods, techniques or objects, we are mainly witnessing circular movements which are largely intra-African within our continent.

Mobility has always questioned the sovereignty of states, referring to the management of their territory and their population. Politically, the management of the borders between Africa and Europe is today a debate of an unparalleled topicality, involving often the notions of crisis and problem, rather than that of construction or resource, relying on migration policies sponsored by European, international and UN funds that have always favored security interests rather than humanistic considerations and that tend to emphasize an ideological construct combining fear, misery and compassion. In this context and

while African countries, including Morocco, set up, alone or assisted, their own migration policies, it is essential to think about ways to read mobility and movement not only as a problem but also as one of the essential factors of dynamization of societies and nations. The complex and dense movements, mobilities or circulations are therefore both a reality of our contemporary world and a richness for its social, economic, cultural, religious or demographic reproductions. If we take the example of the mobility of people, the migrant in this sense and his/her multiple territorial registrations (between countries of departure, passage and anchorage), not only does s/he become an economic actor, a socio-cultural or religious mediator, a catalyst for the contradictions of societies, but s/he also turns as a fundamental element in bilateral and decentralized cooperation relations between states. The increase in volumes, the diversification of migratory flows and the multiplication of figures of people in mobility all these constitute the most remarkable changes that we have been observing lately. In Africa, however, despite their history and impact, these transnational movements (pilgrimages and religious training, movements of goods, techniques and goods, migrations of people, cosmopolitanism, artistic, cultural mobilities and family migrations) seem to be undercovered in the African knowledge production. Hence, we need to reach a better understanding of contemporary forms of African mobility and their contributions to the redefinition of social affiliations and hierarchies, the reformation of territories and the transformation of political governance by sharing top quality research built upon long periods of time.

In Morocco, following the implementation of a new national migration policy, the diversity of transnational mobility is combined with the management of European and African borders on the one hand and the question of the entry and installation of migrants, on the other. Morocco has also multiplied initiatives to support the economic and social development of the continent and highlighted the need to empower Africa by taking advantage of its wealth and youth. In the light of these emerging facts, we are invited to change our perspective on transnational migration and

mobility and on Africa's potential while reviewing concepts, approaches, and methodologies to understand this phenomenon. The anchoring processes of these populations are emerging from new perspectives in Morocco. The questions of religious, linguistic and cultural diversity, and in particular a prospective reading of the futures and claims of the generations that will be born in Morocco, must be clearly stated. The same goes for many African countries which are in fact countries of settlement, yet it is difficult to conceive as such.

Afrique (s) en Mouvement is a scientific journal on mobility and globalization based in Morocco, created by the International University of Rabat. It was initiated by the research Chairs "Migrations, Mobilities and Cosmopolitanism" and "Religions, Cultures and Societies" and aims at shedding light on social, cultural, economic and technological dynamics in Africa through the prism of the mobility of people, knowledge, goods, techniques and objects, and to address the world through a multidisciplinary and African voice. *Afriques* was written with an "S" because it designates both Africa in the world and the world in Africa, as it is in the conception of the journal itself.

### *Objectives of the journal*

It is a scientific journal that discloses the diverse nature of these worlds of mobility from the human and social sciences' lenses. Its objectives are:

- To stimulate research on migration and mobility in Morocco and Africa, particularly on the diversity of its aspects, its dimensions, and its plural worlds;
- To observe the changes affecting African mobility in the departure, installation and circulation of societies;
- To integrate the religious, economic, cultural, culinary, artistic, technical, literary and musical dimensions into the contents of the journal,
- To contribute to the promotion and dissemination of initiatives of civil society, institutional actors, and local and international

research on mobility in Morocco and elsewhere in Africa,

- Scientifically Participate in public debates on Moroccan and international migrations with a concern of spreading the scientific culture and
- In a broader sense, the journal aspires to become a forum for reporting on the dynamics and movements taking place at the level of the African continent in different areas, be they economic, social, political, cultural or technological.

### *Content*

**Some key words reflecting the diversity of the magazine "Afriques (s) en Mouvement":**

Migrations, mobilities, circulations, religions, cultures, spiritualities, mixture, cosmopolitanism, interbreeding, hybridization, transformations, borders, Mediterranean Africa, transnationalism, civil society, debate, politics, training, pleasures, dispersion, trajectories, roots and roads, memory, itineraries, multidisciplinary, new technologies, environment, etc.

The publication consists of the following topics:

- **A word of opening**
- **An Editorial** that can be a scientific position on the evolutions of the phenomenon or the status quo and perspectives of the main topic of the issue, or an introductory presentation of published articles.
- **Key words**
- **A file** focused on a scientific topic that fits in the scope of the journal.
- **An interview** with a personality related to the major file.
- **24h** in an association related to the theme of the file.
- **A cultural introduction:** Culture is essential to enable us to understand what mobility produces in terms of musical exchanges, creations, films, literature and even cooking.
- **Research Notes** that reflect some ongoing or completed research works.
- **Reading Notes** that report on the latest publications in the field of transnational migration.

**Edition: The publication of the journal "Afrique(s) en Mouvement. Moroccan journal of Mobility and Globalization", about 100 pages, could also be paper based and online at the rate of 2 issues/year and sometimes a special issue on a particular theme or a specific regional or national territory.**

## Outline

- Entre 2 mots
- Tout'Edit
- Tools: key words, field data, maps, clues, etc.
- The central file with 5 or 6 researchers' articles
- Interview with a personality
- Récits au cœur du réel: Interviews and testimonies in an association from civil society.
- Coupé/offbeat: a chronicle or mood ticket that varies with each issue between objects of migration, drawings, cinema, texts or artists' photos, recipes...
- Back to Earth: field notes.
- Review: scientific and literary review

## L'Université Internationale de Rabat

[www.uir.ac.ma](http://www.uir.ac.ma)

Créée en 2010, dans le cadre d'un partenariat avec l'État marocain dans le domaine de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique, l'Université Internationale de Rabat (UIR) œuvre à la formation de jeunes acteurs et décideurs nationaux, africains et internationaux dans des filières d'excellence selon les standards internationaux. L'UIR fait également de la recherche et de l'innovation son fer de lance pour impacter le développement technologique et économique du Maroc et du continent africain.

L'ambition de l'UIR est d'asseoir sur le sol africain une université africaine de rang mondial autour des valeurs fondamentales « Respect - Citoyenneté - Innovation - Excellence » qui sont, à côté d'une formation académique de qualité, à même d'offrir à ses lauréats un socle solide pour leur vie future.

L'UIR compte actuellement un effectif d'environ 6 600 étudiants poursuivant leurs formations dans 10 établissements académiques répartis sur quatre collèges, qui offrent, à ce jour, 29 filières diplômantes, toutes accréditées par le ministère marocain en charge de l'Enseignement supérieur et dont les diplômes sont reconnus par l'État équivalents aux diplômes nationaux marocains. L'UIR est également dotée d'une École doctorale ouverte sur l'international.

L'UIR offre des formations qui portent sur les nouveaux métiers mondiaux aussi bien pour le Maroc que pour la région méditerranéenne et l'Afrique, dont notamment : l'aéronautique, l'automobile, le numérique et l'informatique, les énergies renouvelables, l'architecture, la médecine dentaire, la médecine, les sciences paramédicales, le management, la finance et l'actuariat, les sciences politiques, le droit des affaires et la communication et médias. L'UIR délivre ainsi des diplômes de bachelor, master, ingénieur, architecte, docteur en médecine, ainsi que des doctorats d'université. Les cursus de formation font l'objet de partenariats avec de prestigieuses universités européennes et américaines conduisant à des doubles diplômes. L'UIR s'est aussi dotée d'un centre de formation continue destinée aux professionnels (licences professionnelles, Exécutive Masters et certificats administrateurs). Plus de 11 000 participants ont déjà bénéficié de cette offre de formation.

L'UIR se distingue également par ses activités de recherche-innovation et a réussi à fédérer autour d'elle un réseau de partenaires académiques et industriels prestigieux sous forme de laboratoires internationaux labellisés et de laboratoires avec l'industrie. L'UIR figure désormais dans les classements internationaux tel que le THE et le QS. Les efforts de l'UIR lui ont valu une reconnaissance nationale et internationale, avec plusieurs prix, nationaux et internationaux. L'UIR occupe désormais la position de leader national et africain en matière de dépôt de brevets d'invention avec plus de 470 brevets nationaux et plus de 90 brevets internationaux.



Campus de l'Université Internationale de Rabat, [www.uir.ac.ma](http://www.uir.ac.ma)

## Si vous souhaitez soumettre un article...

En vue de publier dans la revue *Afrique(s) en mouvement*, les propositions de contribution sont à envoyer à l'équipe de direction (afriquesmouvement@gmail.com) sous la forme d'un fichier joint enregistré au format word (.doc) pour PC.

Si vous suivez les indications ci-après, vous rendrez notre tâche plus facile, ce qui nous permettra de réduire le temps que nous mettrons à vous faire part de notre décision. Nous sommes à votre disposition pour tout renseignement complémentaire dont vous pourriez avoir besoin.

### Les conditions de publication

**Édito :** Entre 5 et 10 000 signes, espaces non compris.

**Article :** Entre 20 et 30 000 signes.

- Boîte à outils (Les mains dans le cambouis) (données de terrain, cartes, lexique : mots, notions, concepts, références, indices...) : 3 000 signes.
- Entretien / témoignage (Au cœur du réel) avec une institution et un acteur de la société civile, mais modulable : entre 10 et 15 000.
- Lu pour vous (revue scientifique et littéraire) : entre 5 et 6 000 signes.
- Coupé-découpé : une chronique ou billet d'humeur en lien avec les objets de la migration, dessins, cinéma, textes ou photos d'artiste, recettes de cuisine : 5 000 signes.

### Les principales caractéristiques formelles

La proposition de contribution doit être rédigée en français en respectant les conditions de publication (format et nombre de caractères). Les auteurs peuvent également soumettre des images (photographies, illustrations) pour valoriser leur texte, et ce, sous format jpg à haute définition.

Tout en reflétant clairement le sujet traité, le titre de l'article doit être court, les éventuelles précisions devant figurer en sous-titre ; les intertitres sont nécessaires pour « aérer » la mise en pages.

Le texte doit être en police « Times New Roman », taille 12 et en double interligne ; les pages doivent être numérotées.

L'article doit être accompagné de l'adresse électronique, de l'adresse postale et du numéro de téléphone de l'auteur (ou des auteurs en cas de co-signature).

Le nom de l'auteur (ou des auteurs) doit figurer juste après le titre (et éventuellement le sous-titre),

suivi d'un astérisque d'appel de note. La discipline de travail de l'auteur (politologue, sociologue, journaliste, etc.) et son organisme de rattachement doivent être indiqués sous forme de note manuelle personnalisée appelée par un astérisque.

Les appels bibliographiques apparaissent dans le texte entre parenthèses sous la forme suivante : Nom, date de parution, pages (Rea et Tripier, 2003, p. 26).

Les références bibliographiques sont placées à la fin du texte et présentées selon les normes suivantes :

#### Pour un ouvrage

Nom Initiale du prénom (date de parution), Titre, Ville, Éditeur, nombre de pages.

Ex. : Tarrius A. (1992), *les Fourmis d'Europe : migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, Paris, l'Harmattan, 210 p.

#### Pour un extrait d'ouvrage collectif

Nom Initiale du prénom (date de parution), « Titre de l'article », in Initiale du prénom Nom (dir.), Titre de l'ouvrage, Ville, Éditeur, pages de l'article.

Ex. : Bredeloup S. (2008), « Les entrepreneurs migrants chinois au Sénégal... », in Momar-Coumba Diop (dir.), *Le Sénégal des migrations : mobilités, identités et sociétés*, Paris, Karthala, p. 341-363.

#### Pour un article de revue

Nom Initiale du prénom (date de parution), « Titre de l'article », Titre de la revue, volume, numéro, pages de l'article.

Étienne S. (2015), « Sénégal, la diaspora fait-elle l'élection ? Le vote à distance de 1992 à 2012 », *Afrique contemporaine*, vol. 4, n° 256, p. 51-72.

#### Pour un extrait de thèse

Nom Initiale du prénom (date de soutenance), Titre, thèse de doctorat en (discipline), Université, Ville, nombre de pages.

Ex. : Mahut D. (2012), *Les Bamakois de Paris*, thèse de doctorat en sociologie, Université Paris V René-Descartes, Paris, 421 p.

#### Pour un extrait de site Internet

Nom Prénom (date de parution), Titre, [en ligne] consulté le... URL : http://...

Ex. : Alioua M. (2017), « Comprendre les mobilités et migrations est nécessaire pour (re)penser l'Afrique », [en ligne], consulté le 06/06/2018. URL : <https://www.huffpostmaghreb.com/mehdi-alioua/comprendre-migrations-mobilites-necessaire-repenser-lafriquecomprendre-les-mobilites-et-migrations.htm>

## If you want to submit an article...

For publication in the journal *Afrique(s) en Mouvement*, the proposals should be sent to the management team (afriquesmouvement@uir.ac.ma), in the form of an attached file saved in Word format (".doc").

If you follow the instructions below, you will make our task easier, which will allow us to reduce the time of decision.

We are at your disposal for any further information you may need.

---

### The conditions of publication

---

**Editorial:** Between 5 and 10 000 characters spaces not included

**Article:** Between 20 and 30,000 characters

- Toolbox (field data, maps, lexicon: words, concepts, concepts, references, clues...): 3,000 characters.
- Interview / testimony (au cœur du Réel) with an institution and a civil society actor: between 10 and 15,000 characters but flexible
- Review (scientific and literary review): between 5 and 6,000 characters
- Cultures (nomadic culture or the Coupé-décalé): a chronicle or mood ticket related to objects of migration, drawings, cinema, artists' texts or photos, recipes: 5,000 characters.

---

### The main formal characteristics

---

The contribution proposal must be written in French respecting the publication conditions (format and number of characters). Authors can also submit images (photographs, illustrations) to illustrate their text, in high definition jpg format.

While clearly reflecting the subject matter, the title of the article should be short, any clarifications should be subtitled; the headings are necessary to "air" the layout.

The text must be in "Times New Roman" font, size 12 and double spaced; the pages must be numbered.

The article must be accompanied by the author's e-mail address, postal address, and telephone number (or authors in case of co-signature).

The name of the author (s) should appear immediately after the title (and possibly the subtitle), followed by an asterisk of reference. The author's

working discipline (political scientist, sociologist, journalist, etc.) and his / her organization must be indicated in the form of a personalized handwritten note referred to by an asterisk.

Bibliographic references are to appear in the text in parentheses in the following form:

#### For a book

Last name First name (date of publication) Title, City, Publisher, number of pages.

Tarrius Alain (1992), *les Fourmis d'Europe : migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, Paris, l'Harmattan, 210 p.

#### For a collective book extract

Last name First name (date of publication), «Title of the article», in First name Last name (dir.), Title of the book, City, Publisher, pages of the article.

Bredeloup Sylvie (2008), « Les entrepreneurs migrants chinois au Sénégal... », in Momar-Coumba Diop (dir.), *le Sénégal des migrations : mobilités, identités et sociétés*, Paris, Karthala, p. 341-363.

#### For a journal article

Last name First name (date of publication), «Title of the article», Title of the journal, volume, number, pages of the article.

Étienne Smith (2015), « Sénégal, la diaspora fait-elle l'élection ? Le vote à distance de 1992 à 2012 », *Afrique contemporaine*, vol. 4, n° 256, p. 51-72.

#### For a thesis extract

Last name First name (defense date), Title, doctoral thesis in (discipline), University, City, number of pages

Mahut David (2012), *Les Bamakois de Paris*, thèse de doctorat en sociologie, Université Paris V René-Descartes, Paris, 421 p.

#### For an excerpt from a website

Last name First name (date of publication), Title, [online] consulted on... URL: http://...

Alioua Mehdi (2017), « Comprendre les mobilités et migrations est nécessaire pour (re)penser l'Afrique », [en ligne], consulté le 06/06/2018. URL: <https://www.huffpostmaghreb.com/mehdi-alioua/comprendre-migrations-mobilites-necessaire-repenser-lafriquecomprendre-les-mobilites-et-migrations.htm>

# Sommaire

**Le mot de l'éditeur**, Abdelaziz Benjouad

1

**Entre 2 mots**, Sophie Bava, Farid El Asri

2

## Les mains dans le cambouis

Amina Mesguid, Cheikh El Hadji Abdoulaye Niang

3

## Dossier

### La co-production des savoirs entre le Maroc et le Sénégal : acteurs, supports et usages

8

Introduction. Maroc-Sénégal : une connexion à l'épreuve du temps,  
*Cheikh El Hadji Abdoulay Niang*

8

Exporter « l'islam marocain » : le parcours du *mushaf mohammadi*  
du Maroc au Sénégal, *Anouk Cohen*

16

Les livres des érudits musulmans sénégalais publiés au Machreq  
et au Maghreb (1876-2022) : pratiques, acteurs et mobilités, *Ousmane Diaw*

25

Fès dans la poésie soufie sénégalaise : analyse d'une *qasīda*  
d'Elhadji Malick Sy (m. 1922), *Seydi Diamil Niane*

34

Un parcours sénégalais des arts décoratifs traditionnels du Maroc :  
ré-usage ou co-production ? *Cheikh El Hadji Abdoulaye Niang*

41

La mort, un paradigme culturel, identitaire et esthétique au prisme  
des sociétés africaines en mouvement : le cas du Maroc et de l'Ouest africain,  
*Saffa Oufaska*

52

Visites chérifiennes aux zawiyas Tidianiyya du Sénégal : entre permanence  
et changement, *Mouhamadou Mansour Dia*

59

**Entretien** avec Cheikh Ahmed Tidiane Sy

68

## Récits au cœur du réel

« Vivre ensemble sans discrimination » dans des sociétés mobiles,  
*Antonia Carion*

73

## Coupé décalé

Le flow d'une jeunesse en mouvement : les jeunes Marocains *harragas*  
et le rap en Espagne, *Elisa Floristán Millán, Cleo Marmié*

76

## Retour de terrain

La rue Mohamed V de Dakar : un symbole d'amitié entre le Maroc et le Sénégal,  
*Modou Ndiaye*

79

## Lu pour vous

Babacar Niang, Les Relations entre Cheikh Ibrahima Niasse et le royaume  
du Maroc, *Djim Dramé*

86

Couverture : photo Farid El Asri, © Afrique(s) en mouvement

