
« Transmigrants » mais pas « nomades »

Transnationalisme mouride en Italie

Bruno Riccio



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15142>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.15142
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 2006
Pagination : 95-114
ISBN : 978-2-7132-2089-0
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Bruno Riccio, « « Transmigrants » mais pas « nomades » », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 181 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15142> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.15142

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_181&ID_ARTICLE=CEA_181_0095

« Transmigrants » mais pas « nomades ». Transnationalisme mouride en Italie

par Bruno RICCIO

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2006/1 - 181

ISSN 0008-0055 | ISBN 2713220890 | pages 95 à 114

Pour citer cet article :

—Riccio B., « Transmigrants » mais pas « nomades ». Transnationalisme mouride en Italie, *Cahiers d'études africaines* 2006/ 1, 181, p. 95-114.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Bruno Riccio

« Transmigrants » mais pas « nomades »

Transnationalisme mouride en Italie

Cet article analyse une conception actuelle et diffuse de l'anthropologie des migrations qui voit le développement de réseaux transnationaux comme comportant nécessairement l'engendrement d'une culture cosmopolite faite d'identifications multiples, et une vision « nomade » du monde (Chambers 1994 ; Maffesoli 2000 ; Appadurai 1996). À partir d'une étude « multi-située » (Marcus 1995) qui considère les expériences et les narrations de migrants mourides en Italie¹, j'ai pu constater qu'une grande partie d'entre eux préserve et renforce un sens d'appartenance au terroir, une identité liée au village d'origine, au voisinage, à la parenté, à la ville sainte. Tout en ne niant pas qu'ils se déplacent beaucoup et vivent longtemps dans des espaces sociaux transnationaux, et que des logiques « métisses » et « hybrides » sont en jeu dans leur expérience quotidienne, ils restent fondamentalement attachés aux relations et aux lieux significatifs pour eux, et c'est cette certitude qui leur permet de réussir leur organisation dans différents contextes d'arrivée, même dans les moins accueillants (Riccio 1999).

-
1. Cet article reprend certains éléments d'une recherche basée sur une enquête de terrain multi-située (Italie - côte de l'Emilie Romagne : Rimini et Ravenna ; Sénégal - Dakar : Kebemer, Touba, Kaolack, quelques villages autour de Diourbel, en 1996-1997) pour réaliser une thèse de doctorat en anthropologie sociale à l'Université du Sussex. Cette recherche a été financée par le programme Marie Curie de la Commission européenne. Ce travail s'appuie également sur des entretiens menés avec des migrants sénégalais résidant à Bologne et réalisés à l'occasion d'une recherche collective sur l'insertion et l'accès aux logements des immigrés dans ce chef-lieu régional en 2000. Une version de cet article a été exposée lors d'une table ronde menée à Paris, sur *L'internationalisation du religieux. Réseaux et politiques de l'Islam africain*, les 1^{er}, 2 et 3 mars 2001 à l'Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman (IISM) de l'EHESS. Je remercie Cheikh Anta Mbacké Babou, Sophie Bava, Cheikh Gueye, Ousmane Kane, Adriana Piga, Jean Schmitz, Monika Salzbrunn, Benjamin Soares, Mahamet Timera. Je tiens à remercier tout particulièrement Constant Hamès, Benoît Hazard et mon ami Patrick Pélissier pour leurs conseils sur une deuxième version de l'article.

Je commencerai par une introduction au débat sur l'approche transnationale des migrations. Pour rendre compte de ce qui semble être une nouvelle manière de vivre les expériences de migration, certains auteurs ont forgé de nouveaux concepts comme celui de « transnationalisme ». Ce qui est étudié, et maintenant compris, c'est cette capacité d'être, grâce, entre autres, aux innovations technologiques, « ici » et « là » en même temps (Grillo *et al.* 2000), en franchissant les frontières administratives et politiques. L'objectif est de dépasser les schémas qui tendent à représenter les migrants comme des individus déracinés, passant d'un espace rigidement défini à un contexte d'arrivée tout aussi fermé où ils sont assimilés ou « acculturés », et traversant ainsi des frontières politiques ou culturelles considérées comme naturellement immuables. En portant une attention majeure sur le lieu d'origine des migrants, l'approche transnationale représente certainement une voie empirique intéressante à explorer dans l'étude des migrations contemporaines. Sur ce point, les Wolof mourides en Italie constituent une bonne illustration. Par la suite, j'illustrerai les activités qui permettent à ces derniers d'organiser leur mobilité et leur séjour temporaire grâce à des réseaux sociaux et à la transnationalisation du religieux.

Toutefois, une tendance générale dans la littérature sur le transnationalisme postule la nécessité, pour ce genre d'organisations migratoires, de produire automatiquement des identifications multiples aux divers contextes. Au contraire, comme je le montrerai dans la partie finale de ce texte, les migrants mourides ne semblent pas trop changer leurs repères existentiels ; ils sont tournés vers l'idée de retour et investissent toutes leurs ressources, affectives et matérielles, au Sénégal.

Anthropologie et ethnographie du « transnationalisme »

En étudiant, pendant plusieurs années, des communautés d'immigrés de Haïti, Saint-Vincent, La Grenade et des Philippines, dans une ville globale comme New York, L. Basch, N. Glick Schiller et C. Szanton-Blanc (1994) ont forgé en pionniers le terme « transnationalisme » pour décrire les processus à travers lesquels les immigrés (dans ce cas des transmigrants) tissent des réseaux et maintiennent des relations sociales multiples reliant leurs sociétés d'origine à celles « d'accueil ». Le concept de transnationalisme met en évidence le fait que, à notre époque, beaucoup d'immigrés créent des champs sociaux qui surpassent et traversent les frontières nationales géographiques et politiques. Il existe donc des réseaux et des champs transnationaux qui forment un tout déterritorialisé, ce que A. Appadurai (1996) appelle un *ethnoscape* (un paysage ethnique). Ce phénomène implique la révision de concepts plus familiers des sciences sociales, comme ceux de « classe », « ethnicité », « nationalisme », mais aussi des changements méthodologiques : par exemple, des études ethnographiques qui prennent

en considération différents lieux significatifs et les tentatives des sujets d'établir des « connexions transnationales » voient le jour (Hannerz 1996).

Ces approches laissent entrevoir deux pistes de recherche qui ne sont ni en contradiction ni en compétition. La première piste est à mettre en relation avec les *cultural studies* (Appadurai 1996 ; Clifford 1997 ; Gilroy 1993) ; elle pourrait correspondre à ce que J. Friedman (2000) a appelé la « vulgate transnationale ». Un courant de pensée qui, selon l'auteur, se caractérise par ses attaques contre les concepts qui soulignent la fermeture, la délimitation et l'essence, et met, *a contrario*, l'accent sur le franchissement des frontières et de toutes les limites. Cette veine analyse la sphère de l'imagination, la diaspora comme condition de vie et l'émergence des identités multiples à travers la construction imaginaire des lieux et les différents flux culturels de notre ère globale dont le flux migratoire n'est qu'un aspect. Dans ce contexte théorique, le terme transnational est employé pour exalter la fluidité avec laquelle les idées, les capitaux et les personnes se meuvent à travers les frontières. Ces études se réfèrent à des concepts fort débattus comme celui d'« hybridité » (Bhabha 1994) qui, certes, sont stimulants sur le plan de la réflexion théorique, mais restent souvent trop évocateurs, et cela aux dépens de l'analyse empirique.

Certains auteurs trouvent prématuré le ton célébrant de ces thèses qui ne tiennent pas compte du rôle oppressif des forces socio-économiques du capitalisme mondial. En d'autres termes, on leur reproche d'exalter la figure de la personne marginale sans se préoccuper suffisamment de leur marginalisation effective (Mitchell 1997 ; Nonnini & Ong 1997 ; Amit-Talai 1998 ; Grillo 1998). Néanmoins, les contributions théoriques offertes par ce courant aux études sur la condition migratoire sont très importantes. Il suffit de penser aux accents portés sur l'anti-essentialisme analytique comme sur la valeur théoriquement et/ou politiquement transgressive de différentes combinaisons de trajectoires et formes de mélange.

Sous ces aspects, ces approches restent une référence théorique pour l'autre genre d'études empiriques, lequel peut être nommé « ethnographie du transnationalisme » (Amit-Talai 1998), en ce sens qu'il considère le « transnational » comme une morphologie sociale, voire des réseaux, des communautés et des champs sociaux. À travers l'analyse de cas, ce filon se focalise sur le phénomène migratoire et sur le potentiel politique des activités et des relations sociales concrètes. Dans cette configuration, le flux des objets et des idées est considéré comme faisant partie des relations sociales et des expériences des transmigrants, cependant que ces derniers sont les acteurs de la création de champs transnationaux et de négociations politiques avec différents États nationaux. Dès la fin des années 1970, Constance Sutton (cité dans Basch *et al.* 1994) avait anticipé cette approche dans sa description d'un « système politique et socioculturel transnational », lorsqu'elle soulignait les effets des événements politiques du contexte de départ sur les immigrés des Barbades aux États-Unis.

Plus récemment, l'anthropologue Roger Rouse (1991) a retracé « le circuit migratoire transnational » de ses informateurs mexicains en montrant, d'une part, les relations qui unissent des contextes de départ et d'arrivée, eux-mêmes changeants, d'autre part, comment se forme une communauté présente en différents lieux (ville mexicaine d'Aguilla, ville californienne de Redwood City), à travers laquelle les choses, les personnes et les informations se meuvent. R. Rouse explique comment les expériences et les identifications sont diffusées à l'intérieur de ces circuits et, ce faisant, il invite les chercheurs sur l'immigration à renoncer au modèle bipolaire qui représente les immigrés, comme abandonnant un contexte de départ défini pour s'insérer dans un contexte d'arrivée tout aussi clos. Toujours à propos de la migration mexicaine, M. Kearney (1996) montre comment la communauté mixtec, autrefois paysanne, est devenue transnationale parce qu'elle est capable de traverser constamment les frontières dans les deux sens.

De toutes parts, des doutes se sont élevés portant tantôt sur la « nouveauté » de cette approche théorique, tantôt sur le phénomène du transnationalisme en soi. Sans les avoir nommées sous ce terme, les études sur les expériences et les activités des migrants, dans deux ou plusieurs contextes, ont déjà pu traiter des pratiques transnationales. On pense, par exemple, aux Soninké étudiés par C. Quiminal (1991) et M. Timera (1996), ou au phénomène du « pendolarismo » des émigrants italiens en France. Bien que ce phénomène ne soit pas d'une radicale nouveauté, certains auteurs soulignent comment, pour de nombreuses raisons qui incluent la mondialisation, les innovations technologiques et les processus de décolonisation, les réseaux transnationaux peuvent quand même fonctionner avec une intensité méconnue dans le passé, presque en temps réel même s'ils sont globalement étendus (Smith & Guarnizo 1998 ; Vertovec 1999).

Mais l'objection la plus significative à l'originalité présumée de l'approche transnationale provient d'une comparaison avec la littérature africaniste du passé. Les réseaux multiples qui lient de manière continue plusieurs contextes ont déjà fait l'objet d'études anthropologiques en Afrique, au sud du Sahara, des périodes coloniales et postcoloniales². Certaines de ces études étaient déjà multi-situées et d'autres focalisaient l'attention sur des « diasporas » commerciales, sur des migrations transnationales, et sur la circularité qui unissait le rural à l'urbain à travers des réseaux sociaux. Plus récemment, l'étude de J. MacGaffey et R. Bazenguissa-Ganga (2000), dans laquelle est soulignée l'extension des liens de parenté des commerçants congolais à travers un espace unissant Paris aux deux Congos, a déplacé un certain « biais » américain de ce courant, et a fourni un exemple ethnographique qui considère vivement l'axe eurafricain à partir d'un dialogue

2. Il suffit, par exemple, de penser à Balandier, Amselle, ou à Mitchell, Epstein, Mayer, ainsi qu'aux travaux de Cohen sur les Hausa d'Ibadan au Nigeria, et de Parkin et Grillo sur les Luo du Kenya et de l'Ouganda.

avec la littérature africaniste. Moi-même, en mettant en évidence la dimension organisatrice du processus d'urbanisation au Sénégal dans le développement de réseaux transnationaux des migrants sénégalais, je voulais inviter à valoriser le dialogue entre les travaux africanistes du passé et la nouvelle ethnographie du transnationalisme. Les deux perspectives aident à construire une représentation respectueuse des processus et de l'historicité des migrations contemporaines qui sont souvent le fruit du développement de solutions organisatrices nées avec l'urbanisation dans le contexte d'origine (Manchuelle 1997 ; Riccio 2003)³.

Pour la majorité des auteurs, la multiplicité des ancrages, la fluidité des liens et des identifications que les transmigrants cultivent dans leur vie quotidienne, autant dans le contexte de départ que dans celui d'arrivée, sont les éléments essentiels de cette modalité migratoire. Cependant, bien que le cas des Sénégalais mourides semble illustrer cette forme de migration transnationale, il faut souligner que leur identification avec le contexte de départ est très forte et reste très rarement remise en question.

Les Sénégalais mourides en Italie

Les émigrants sénégalais en Italie sont surtout des Wolof originaires de la région du bassin arachidier et qui sont capables d'organiser leur mobilité

-
3. Dans la littérature sur les migrations transnationales, il existe une tendance à conceptualiser la naissance ou le développement des réseaux transnationaux comme une réaction au racisme occidental ou aux transformations du « capitalisme mondial ». Plusieurs auteurs soulignent, par exemple, que les transformations du capitalisme mondial, en direction d'un libéralisme de plus en plus poussé qui s'exprime dans l'amoindrissement des politiques sociales et le développement du tertiaire en économie, créent une force de travail précaire avec des difficultés énormes d'insertion dans le marché du travail et peu de possibilités de retrouver un rempart économique, social et culturel dans les contextes d'arrivée. Voilà les difficultés qui pousseraient les migrants à se transformer en « transmigrants » et à s'adresser au contexte de départ, tout comme au contexte d'arrivée pour créer de nouvelles stratégies de vie transnationales (BASCH *et al.* 1994). Bien que le poids de cette fragilisation dans le processus de formation du transnationalisme soit important, je considère qu'il serait réducteur, du point de vue heuristique, de considérer exclusivement les caractéristiques du contexte d'arrivée pour expliquer un phénomène social qui peut présenter une trajectoire plus profonde du point de vue historique que la simple réaction aux changements économiques et politiques des pays d'immigration. F. MANCHUELLE (1997) avait déjà démontré, sur la base d'une recherche énorme sur les migrations soninké, que « les migrants africains en France sont les membres de groupes qui ont connu l'urbanisation ; la migration africaine en France est une extension du processus d'émigration (temporaire) dans les villes africaines ». Le cas des Sénégalais en Italie démontre tout aussi bien que certaines pratiques organisatrices qui se sont développées pendant le processus d'urbanisation sont, par la suite, devenues fondamentales dans la formation des réseaux transnationaux.

et leur permanence temporaire, ainsi que des réseaux et des circuits commerciaux efficaces, même à grande distance⁴. Beaucoup d'entre eux déclarent explicitement vouloir vivre une partie de l'année en Italie et l'autre partie au Sénégal : « On essaye d'exploiter au maximum les deux pays » (Thierno)⁵.

La majorité émigre pour des motifs économiques, surtout depuis la crise de la structure agricole traditionnelle. Le parcours historique de la migration sénégalaise vers l'Italie peut être schématisé de cette manière : tout d'abord l'urbanisation et les migrations internes en Afrique subsaharienne, ensuite l'émigration vers l'Europe, et au sein de cet espace, notamment de la France vers l'Italie, enfin directement vers l'Italie. Ce changement de direction, commencé au cours des années 1980, fait suite à la fermeture progressive des frontières françaises. Ce sont principalement des hommes, membres de la confrérie *muridiyya*, qui émigrent individuellement en s'appuyant sur des réseaux et des contacts : « Un Sénégalais ne part jamais seul, il a toujours une adresse en main » (Talla). En dépit du nombre croissant de femmes arrivées dans le cadre du regroupement familial, celles-ci restent sous-représentées par rapport à d'autres communautés d'immigrés en Italie (notamment marocaine). Cette tendance montre donc un style migratoire masculin et mobile. Une activité économique développée est la vente en gros, mais surtout au détail et ambulante. Toutefois, les cas d'insertion professionnelle comme travailleur dépendant parfois avec des rôles qualifiés sont en majorité. Enfin, une expérience directe ou indirecte dans le champ commercial a été relevée par toutes les études, de même que l'orientation au retour de façon intermittente ou permanente. Elle est visible à travers des activités commerciales à réaliser au Sénégal et en Italie, et encourage un style de vie fait d'une extrême mobilité.

En réalité, il existe des façons différentes d'être transmigrants, sénégalais et mourides, que l'on peut retrouver selon les contextes d'origine des chaînes migratoires. Par exemple, les migrations sénégalaises en direction de la France qui précèdent celles dirigées vers l'Italie, et qui entraînent d'autres groupes ethniques tels que les Toucouleur et les Soninké de la vallée du Fleuve Sénégal, présentent déjà des liens transnationaux. Le cas des mourides reste l'exemple le plus éloquent de « communauté transnationale » qui se développe à la suite d'un ensemble complexe de préceptes religieux, de points de repère moraux et culturels, plus ou moins diligemment suivis par les disciples grâce à des liens efficaces de solidarité reliant les disciples sur le plan horizontal, et vis-à-vis des marabouts et du sommet de la confrérie, le grand *khalifa*, sur l'axe vertical (Ebin 1996). La confrérie *muridiyya* a fait de Touba sa capitale, où les mourides ont bâti la plus grande mosquée de l'Afrique subsaharienne, et qui reste le centre de tout

4. Sur les Sénégalais en Italie, voir CAMPUS *et al.* (1992), SCHMIDT DI FRIEDBERG (1994), MARCHETTI (1994), ZINN (1994), SCIDÀ (1994), CARTER (1997), RICCIO (1999, 2001), SINATTI (2000), PERRONE (2001), MBOUP (2000) et CESCHI (2001).

5. Les noms sont des pseudonymes.

investissement matériel et spirituel de la part des disciples (Ross 1995 ; Gueye 2002). C'est un contexte privilégié d'émigration et de réinvestissement.

Le noyau de l'organisation mouride se trouve dans la relation entre disciples (*talibé*) et marabouts (*serign*). Si l'on peut bien affirmer que cette relation est asymétrique, il est toutefois important de relever qu'un certain niveau de réciprocité existe. Les marabouts sont les guides spirituels dans le cadre de l'islam soufi, ils garantissent la *baraka* et peuvent fournir aux disciples des aides et des conseils pratiques grâce à leur pouvoir politique et économique. Les *talibés* suivent les indications de leurs guides, travaillent régulièrement pour eux et ce service est considéré comme une forme de prière (Villalon 1995 ; Piga 2002). Les liens horizontaux et verticaux, vis-à-vis des *serign* et du Grand *Khalifa*, qui ont garanti dans l'histoire la force de la cohésion organisatrice de la confrérie, se sont développés dans un contexte absolument rural lié à la culture de l'arachide, produit destiné à l'exportation qui primait au Sénégal à partir de l'époque coloniale (Copans 1980). Partis du milieu rural où ils détenaient le monopole de l'arachide, les mourides se sont déplacés vers le milieu urbain où ils ont conquis le monopole commercial et des transports informels (Cruise O'Brien 1988 ; Diop 1981), et sont maintenant engagés à tous les échelons des affaires, que ce soit du niveau du commerce de détail, dans les rues et sur les plages, à celui de niveau transnational (Ebin 1992 ; Riccio 2001 ; Bava 2003)⁶.

« Transmigrants »...

Les études menées dans différents contextes sur cette « diaspora » commerciale soulignent le pouvoir d'un système de réseaux, presque autosuffisant, qui relie activités commerciales et liens d'appartenance. Cependant, ce ne sont pas des systèmes fermés comme certains pourraient le croire : des étudiants, des ouvriers en congé ou des employés peuvent profiter temporairement de ces réseaux commerciaux pour augmenter leurs revenus (Ebin 1996). Au cours de ma recherche sur le terrain, j'ai pu constater que des membres d'une autre confrérie, la *Tijaniyya*, peuvent utiliser les contacts mourides et réciproquement. Cela a d'ailleurs été observé dans d'autres contextes (Sane 1993 ; Perry 1997 ; Stoller 2002). Enfin, comme le montre une recherche sur les commerçants ambulants de la *Riviera Romagnola* (Catanzaro *et al.* 1996), le système commercial informel dépend aussi de l'interaction avec le contexte économique de « vente et achat » en gros du lieu d'arrivée et n'est donc pas complètement autonome.

Deux exemples mettent en évidence comment, dans certains cas, l'interaction avec le contexte d'arrivée peut faire partie de stratégies personnelles dont le but est d'entreprendre des activités transnationales. Dans le premier

6. Sur le Sénégal contemporain, se reporter à DIOP (2002) et à COPANS (2002).

cas, Ousmane organise l'expédition d'un *container* en le payant avec l'argent d'autres co-nationaux qui louent des espaces pour leurs produits et réussissent parfois à payer les taxes douanières. Il garde pour lui-même un espace destiné à l'envoi de vêtements de seconde main, lesquels sont, suivant l'habitude, vendus rapidement par son frère au Sénégal. Parfois, il s'assure d'une lettre d'un prêtre ou d'un volontaire déclarant l'origine charitable des produits afin d'éviter ou de réduire les taxes douanières. Les profits serviront, pour une partie, à la survie de la famille élargie d'Ousmane et, pour l'autre, seront rapatriés par l'intermédiaire d'un ami qui voyage continuellement entre le Sénégal et l'Italie : un vrai transmigrant. Du reste, pendant qu'Ousmane continue à chercher des financements pour l'élevage de poulets que son frère désire entreprendre à Dakar, il investit le reste de l'argent pour payer une autre expédition ou un espace pour lui-même dans un *container*. Dans le second cas, Modou devait de l'argent à son beau-frère qui s'occupait de sa famille au Sénégal. Pour payer cette dette, il emprunte d'un côté à un ami italien connu au travail, et de l'autre paye un entrepreneur local qui gère l'achat et la vente en gros de ferronnerie et peut, au demeurant, se permettre des facilités douanières. Indirectement, Modou a fourni à son beau-frère les produits nécessaires pour agrandir son petit magasin de ferronnerie.

Ces deux exemples illustrent la manière dont les réseaux familiaux et d'amitiés de la communauté transnationale s'articulent avec d'autres forgés dans le contexte local d'arrivée : le volontaire, le prêtre, le collègue de travail ou l'ami entrepreneur. Ils nous permettent de concevoir la transnationalité non seulement comme un système de réseaux familiaux ou religieux qui traversent les frontières politiques des États-nations, mais aussi comme un ensemble de pratiques relationnelles. Il s'agit moins de souligner un système de réseaux fermé sur lui-même que de montrer un processus de construction multiple et continue de nouveaux liens. À la suite de Salem (1981), on peut dire que les réseaux d'appartenance religieuse ne se superposent pas mécaniquement aux réseaux commerciaux, mais ils s'aident et se stimulent mutuellement. De fait, les réseaux mourides ne doivent être ni réifiés, ni considérés comme fermés ou immuables (Riccio 2001).

La transnationalisation du religieux, grâce aux *dahira* nées dans les contextes d'accueil à l'étranger (Carter 1997 ; Babou 2002)⁷, n'influence pas que les activités commerciales. Un aspect souvent mis en évidence par les mourides eux-mêmes, quand ils parlent du rôle de la confrérie dans leur expérience migratoire, est le contrôle interne à la communauté transnationale et le respect des règles du contexte d'accueil : « La confrérie empêche la décadence des valeurs durant l'émigration. Par exemple, pour moi, elle a été très importante pour m'empêcher de faire des bêtises même si elles m'auraient rapporté beaucoup d'argent » (Modou). Cet aspect est remarqué aussi par les acteurs externes de la communauté. Témoin, cet informateur

7. Les *dahira* sont des cercles et associations regroupant les disciples mourides.

italien qui se définit comme un « ami de vieille date des Sénégalais de Ravenne » : « Les Sénégalais évitent l'influence des Italiens même s'ils sont toujours aimables avec eux. En outre, ils ne vont pas dans les débits de boissons, ne fument pas, parce qu'il existe entre eux un contrôle efficace, constant ; chaque transgression à leurs principes moraux est rapportée au marabout et aux familles qui ont beaucoup d'importance pour eux » (Luigi).

Un tel contrôle sur les comportements potentiellement « déviants » (Schmidt di Friedberg 1994)⁸ peut s'exercer, du fait que la morale mouride est partiellement inscrite dans un champ social transnational. Celle-ci est entretenue, tantôt par les conversations à distance par téléphone, tantôt par un mouvement continu de personnes entre le milieu d'origine et celui d'arrivée, par la vente et l'écoute de cassettes où sont enregistrés des poèmes sacrés (*quasaid*), voire des informations sur les décisions prises par la hiérarchie de Touba, comme les ordres et les décrets (*n'diguel*). Un autre canal se révèle à travers les transports. Par exemple, quand Abdou a voulu participer au grand *magal* (Bava & Gueye 2001), le pèlerinage annuel des mourides à Touba, il a cherché des informations pour savoir comment obtenir un billet dans l'avion réservé aux mourides. L'utilisation d'Internet, entre les différents cercles éparpillés de par le monde, est un autre exemple de l'art de cette confrérie qui utilise les nouvelles technologies pour articuler son organisation en traversant les frontières géographiques. De toute manière, c'est aussi grâce aux visites fréquentes des marabouts que le tissu transnational mouride continue à se reproduire. À ce propos, je citerai un témoignage intéressant, enregistré au Sénégal, d'un petit marabout appartenant à la famille du fondateur, les *Mbacké Mbacké* :

« Les difficultés économiques n'épargnent personne et moi-même, j'avais les problèmes économiques de ma famille à affronter. Étant donné que je suis un marabout, toutes mes activités sont tournées vers l'enseignement religieux, je n'ai pas de revenus en dehors de mes disciples et beaucoup d'entre eux étaient en Italie. Je les ai rejoints pour les soutenir dans leurs problèmes et leur demander une aide. Quand je suis arrivé en Italie, j'ai été reçu et aidé par mes disciples donc je n'étais pas perdu... Ils me demandaient souvent de prier pour eux afin d'obtenir leur permis de séjour ou pour éviter les contrôles policiers et d'aider leurs familles au Sénégal. Ils respectent les chartes du fondateur du mouridisme qui leur demande de respecter les règles de chaque lieu, et dans toutes les occasions, de s'aider les uns les autres, de travailler durement et de ne pas dissiper l'argent gagné. En échange, ils pourront espérer recevoir la bénédiction de leurs shaykhs, de leurs parents et améliorer leur situation. Quand j'étais en Italie, j'ai vu des disciples provenant de différents lieux se réunir et créer l'unité, créer des *dahira* et augmenter leurs rayons d'actions. Je ne peux qu'être heureux de tout cela. »

Ce témoignage montre comment, à travers un espace transnational, la relation entre disciple (*talibé*) et marabout (*serign*) s'exerce et s'étend. Les visites des grands marabouts itinérants sont, en ce sens, un facteur encore

8. Néanmoins, ce contrôle n'est pas toujours assuré, voir SINATTI (2000).

plus décisif. Elles sont très importantes au point de vue spirituel, organisationnel et symbolique. Le marabout recueille des offres d'argent et fournit à ses disciples la bénédiction (*baraka*) et ses conseils.

En juin 1996, *serign* Murtada, le dernier fils du fondateur (Cheick Amadou Bamba) et l'un des marabouts itinérants les plus importants, rencontrent à Rimini différents groupes de Sénégalais provenant de diverses régions d'Italie. La rencontre se déroule dans une maison de quartier trouvée grâce à l'aide d'une association de volontaires. À l'entrée, il y avait des bancs où l'on vendait des cassettes de discours ou de chants sacrés, des livres de prières, des photos et des affiches de la mosquée de Touba ou de différents khalifes qui se sont succédé à la tête de la confrérie. À l'intérieur de la salle, presque deux cents fidèles priaient, méditaient ou discutaient à voix basse. Dans un coin, un groupe chantait des *quasaid* en formant un cercle. Soudain, deux *baye fall* annoncèrent l'arrivée du *serign*. Un silence complet s'établit dans la salle et tous se mirent à genoux. Il entra, précédé d'un grand nombre d'accompagnateurs, et s'assit au fond de la salle. La phase des saluts et recommandations commença. Chaque groupe provenant d'une localité spécifique était organisé en file pour le salut et la bénédiction du *serign* qui attendait dans sa position tandis que le groupe s'approchait. De temps en temps, il y avait des moments de prière et de recueillement silencieux à la suite desquels chacun portait les mains à son visage marquant ainsi les moments de bénédiction. À la fin, le *serign* sortit comme il était entré. Ces moments renforcent le lien et l'identification entre le lieu sacré (Touba), le Saint fondateur (Amadou Bamba représenté par les autres membres de sa famille) et la communauté transnationale des mourides (Ebin 1996).

Dans ces moments, les mourides sacralisent l'espace en le transformant, par le rituel, en un lieu temporairement chargé de spiritualité. Le rituel permet d'évoquer et de recréer Touba sans le besoin de construire un autre centre institutionnalisé. Une salle de quartier et une salle de gymnastique fonctionnent temporairement comme mosquées. Ils témoignent ainsi de la capacité à recréer Touba partout et d'une identification à un lieu sacré concret, et pas seulement « imaginaire » (Appadurai 1996), qui permet aux mourides de se sentir chez eux « à la maison » tout en étant à l'étranger.

... mais pas « nomades »

Ce n'est pas la diversité des références et des identifications multiples qui explique la réussite de la déterritorialisation des mourides, mais bien leur reterritorialisation continue, leur capacité à recomposer continuellement leurs propres points de référence en les reliant à un contexte vers lequel ils tendraient à retourner occasionnellement ou définitivement. L'orientation vers le retour, fût-elle, pour certains d'entre eux, une identification intermittente par la voie des activités commerciales développées au Sénégal et en

Italie, ils ne s'en adaptent pas moins bien à une manière de vivre déterminée par la mobilité qu'ils savent exploiter. L'attraction du milieu d'origine et de la ville sainte est devenue encore plus forte pour le mouride, surtout après le *n'diguel* (décret) du khalife Abdul Ahat dans les années 1970 qui déclarait qu'avoir une maison et mourir à Touba ouvrait une voie privilégiée pour l'au-delà (Coulon 1981).

Le désir d'investir dans une maison au Sénégal est typique de beaucoup de Sénégalais à l'étranger (Tall 1994, 2002 ; Riccio 2002). Il y a des retours temporaires qui, parfois, deviennent l'occasion d'une certaine ostentation de la richesse accumulée. Cette attitude tend à influencer l'imagination des personnes qui restent, et par voie de conséquence, à stimuler l'émigration du Sénégal rural. Un exemple emblématique est celui d'une maison surgie sur un terrain immense et qui, bien qu'elle fût seule au milieu du vide, était construite sur deux ou trois étages comme celles des *toubab* en Europe. On a, ici, une forme d'« hybridité », d'appropriation d'un style, mais pas d'identification multiple. Cette appropriation est fonctionnelle et consiste à se mettre en jeu là où cela compte le plus : chez soi ; l'identification à une maison située au Sénégal est en premier lieu symboliquement significative pour les interlocuteurs les plus importants (la famille, le voisinage, le marabout). Des phrases comme « l'âme du Sénégalais reste là-bas » ou « un Sénégalais part toujours avec un pied en dehors du pays et un autre qui reste » sont des refrains communs.

Au-delà des difficultés économiques vécues dans le pays d'immigration, j'ai pu constater le manque d'enthousiasme pour le regroupement familial et la perpétuation d'une modalité migratoire transnationale. Cela me conduit à me référer à un certain regard critique sur l'Europe et le contexte d'arrivée. Ainsi s'exprime par exemple Modou :

« Le regroupement familial encourage à rester dans ce pays pour toujours. Si tu laisses les enfants ici, c'est difficile qu'ils te suivent dans ta logique religieuse et dans ta vie normale... parce que cette société a perdu beaucoup de valeurs... »

Quand je lui ai demandé ce qu'il entendait par là, Modou a continué pendant des heures :

« Beaucoup d'Italiens ne donnent pas d'importance à leurs parents qui sont oubliés ou envoyés dans les hospices quand ils sont vieux. Au Sénégal cela n'arriverait jamais. Une autre chose est qu'ici il y a moins de foi. »

Bien que ce ne soit pas une caractéristique générale, cette critique, parfois essentialiste et sophistiquée par rapport aux Européens, est une attitude que j'ai souvent rencontrée. La religion est un critère de référence pour la construction de l'identité, mais aussi pour le processus de représentation de l'autre. Elle fournit une espèce de « méta-culture de la différence » (Hannerz 1996) qui aide à distinguer entre « nous » et « eux » dans un langage moral.

Une des critiques les plus fréquentes à propos du contexte d'accueil est le manque de foi :

« Ici, il y a moins de foi. La foi aide les personnes à penser la vie. Ici, les personnes sont trop matérialistes, il faut reconnaître que le bien-être et la vie sont intérieurs. Il faut être propre dedans » (Ass).

La moralité mouride contraste avec les tentations attribuées à l'Occident, à l'Europe, alors même que l'expression de défiance envers le « matérialisme occidental » est un refrain plutôt commun. Cette tension se manifeste par exemple envers les discothèques de Rimini. Bien que des Sénégalais s'y soient manifestés comme de mémorables danseurs, d'autres, et parfois les mêmes, restent très défiants et critiques envers les endroits les plus transgressifs.

« Il faudrait fermer certains de ces endroits, ils deviennent des lieux de tentation publique » (Mor).

On rencontre une ambivalence profonde, un « amour-haine », par rapport à la richesse matérielle. Les discours qui proposent une distance ou une crainte sont fréquents.

« L'argent pollue l'âme, regarde mes collègues italiens au travail, ils achètent des grosses voitures et ils passent tout leur temps à s'occuper de ces choses. Ils perdent beaucoup de temps et d'énergie sur ces objets. On court le risque de devenir esclaves du matériel » (Makhtar).

Le danger représenté par le contexte italien est présent chez Abdou quand il soutient : « C'est difficile d'être un bon musulman en Italie » (Abdou). À lui seul, ce motif justifie l'importance de retourner périodiquement au Sénégal et de recevoir souvent les marabouts dans les lieux d'immigration.

Ces narrations trahissent un certain degré d'essentialisme que l'on pourrait appeler avec Carrier (1992) « ethno-occidentalisme », au sens où elles donnent une lecture essentialiste de l'Occident de la part d'autres cultures qui, d'une part, soulignent l'importance de l'argent et des achats au détriment d'une culture du partage et, d'autre part, caractérisent les transactions entre Occidentaux et leur manière d'assurer leur subsistance individuelle (*ibid.*). Cette vision tient son origine dans le passé colonial et peut être rapprochée d'une position anti-coloniale que le mouridisme a assumée à certains moments. En ce sens, elle se présente comme un filet de sécurité dans l'expérience migratoire. Mais il existe beaucoup de témoins qui préfèrent exalter l'amour pour la patrie et le terroir plutôt que la critique envers le lieu d'immigration.

« Ici, j'ai eu une fille, mais je n'ai jamais pensé à rester. Le Sénégalais est très lié à sa terre. Ce n'est pas un hasard si tous, du plus pauvre à l'intellectuel, font du

commerce qui permet de gagner plus d'argent pour pouvoir retourner au Sénégal. Moi je l'ai fait, d'autres le font. Dans le sens que je prends des choses et je les envoie là-bas parce que tu sais que ce que tu gagnes ici ne te suffit pas et ton rêve c'est d'avoir au moins une maison au Sénégal et de retourner. Par exemple, le Sénégalais est différent des autres Africains comme les Camerounais qui réussissent à s'adapter et à rester. Le départ pour le Sénégalais c'est autre chose, et même les plus insérés, les plus connus par les Italiens, veulent retourner. Il est obligé d'émigrer parce qu'il ne trouve pas les conditions pour rester, mais son désir est de retourner. Parce que quelqu'un qui est lié à sa terre se sent bien seulement sur sa terre. [...] Moi je n'ai jamais pensé acheter une maison ici » (Gueye).

Malgré leur transnationalité et le processus de déterritorialisation, beaucoup de Sénégalais montrent à travers leurs narrations et dans leurs pratiques que le concept de « terroir » continue de contribuer à la formation des identités culturelles à l'époque de la mondialisation. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, cela est particulièrement vrai dans certaines communautés engagées dans des migrations et des transferts (Olwig Fog 1997).

*

Cette réflexion reprend l'invitation à ne pas oublier ou disqualifier l'historicité des contextes dans les tentatives de formuler une anthropologie du monde contemporain qui cherche à comprendre des phénomènes comme la mondialisation et les migrations transnationales (Amselle 2001). Il ne faut pas oublier que les périodes reculées ont connu déjà la mondialisation, l'interaction culturelle et la déterritorialisation. En ce qui concerne le Sénégal, Diagne (1992) nous rappelle comment ce pays a parcouru une histoire constamment caractérisée par la dialectique de l'ouverture et de la fermeture, de la déterritorialisation — islamisation, colonialisme, urbanisation — et de la reterritorialisation — organisation et « mentalité confrérique », *dahira* urbaines. « La reterritorialisation confrérique a également une réalité spirituelle qui tient à la capacité de l'islam soufi (Mystique) à accepter un compromis avec les structures idéologiques, les attitudes mentales et culturelles provenant des terroirs » (*ibid.* : 289). Que cette dialectique ait perduré avec l'urbanisation et les migrations transnationales ne traduit pas l'existence d'un mécanisme lié à la mondialisation et aux migrations contemporaines qui engendrerait automatiquement des identifications multiples et une attitude cosmopolite. Si l'on parle de cosmopolitisme, c'est pour souligner son originalité historique en considérant celui des mourides comme un « cosmopolitisme vernaculaire », produit d'une trajectoire historique spécifique (Diouf 2000).

Avoir souligné la nature « hybride » ou « métisse » des processus culturels a certainement été un élément de croissance à l'intérieur du débat anthropologique. Cependant, les identités ne sont pas des vêtements qui se changent ou se mélangent avec une facilité consommatrice ; il ne suffit pas

de célébrer une hybridité abstraite, encore faut-il prendre sérieusement en considération les frontières, les limites et les lieux qui sont significatifs, au moins pour les gens dont on cherche à discerner la vie sociale et culturelle (Werbner & Modood 1997 ; Friedman 2000). En d'autres termes, à partir du parcours présenté ici, émerge une invitation à unir un engagement toujours nécessaire envers un anti-essentialisme analytique avec le besoin de contextualiser plutôt que de diaboliser l'essentialisme prosaïque et quotidien présenté par les personnes engagées dans les processus culturels que l'on veut comprendre.

Pour ce qui concerne la majorité des Sénégalais mourides en Italie, on constate que, bien que transnationaux, leurs réseaux sont parfaitement ancrés dans le lieu d'origine (Riccio 2002). Ils cultivent un fort sens du terroir dans leurs discours comme dans leurs pratiques et, s'ils se sentent habitants du monde, ils restent d'abord des Sénégalais dont la « maison » matérielle et symbolique (*ker*) se situe bien... au Sénégal.

Université de Bologne, Italie.

BIBLIOGRAPHIE

AMIT-TALAI, V.

1998 « Risky Hiatuses and the Limits of Social Imagination : Expatriancy in the Cayman Islands », in N. RAPPORT & A. DAWSON (eds.), *Migrants of Identity : Perceptions of Home in a World of Movement*, Oxford, Berg : 39-59.

AMSELLE, J.-L.

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

APPADURAI, A.

1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

BABOU, C. A.

2002 « Brotherhood Solidarity, Education and Migration : The Role of the Dahiras among the Murid Muslim Community of New York », *African Affairs*, 101 : 151-170.

BASCH, L., GLICK SCHILLER, N. & SZANTON-BLANC, C.

1994 *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-states*, New York, Gordon and Breach.

BAVA, S.

2003 « De la “baraka aux affaires” : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des Migrations internationales*, 19 (2) : 69-84.

BAVA, S. & GUEYE, C.

2001 « Le grand magal de Touba. Exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme », *Social Compass*, 48 (3) : 421-438.

BHABHA, H. K.

1994 *The Location of Culture*, London-New York, Routledge.

CAMPUS, A., MOTTURA, G. & PERRONE, G.

1992 « I Senegalesi », in G. MOTTURA (dir.), *L'arcipelago immigrazioni. Caratteristiche e modelli migratori dei lavoratori stranieri in Italia*, Roma, Ediesse : 249-275.

CARRIER, J. G.

1992 « Occidentalism : The World Turned Upside-down », *American Ethnologist*, 2 : 195-212.

CARTER, D. M.

1997 *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

CATANZARO, R., NELKEN, D. & BELOTTI, V.

1996 « Un posto per vendere. I commercianti ambulanti irregolari sulla riviera emiliano-romagnola », *Sociologia del lavoro*, 64 : 85-119.

CESCHI, S.

2001 « Trasmigranti con radici. Le ideologie della migrazione senegalese e la gestione collettiva del contatto interculturale in terra straniera », *La ricerca folklorica*, 44 : 53-64.

CHAMBERS, I.

1994 *Migrancy, Culture, Identity*, London, Routledge.

CLIFFORD, J.

1997 *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mas.)-London, Harvard University Press.

COPANS, J.

1980 *Les Marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore.

2002 « Les noms du géer : essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même (1950-2001) », in M. C. DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala : 155-184.

COULON, C.

1981 *Le Marabout et le Prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone.

CRUISE O'BRIEN, D. B.

- 1971 *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organisation of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.
- 1988 « Charisma Comes to Town. Mouride Urbanization 1945-1989 », in D. B. CRUISE O'BRIEN & C. COULON (eds.), *Charisma and Brotherhoods in African Islam*, Oxford, Clarendon Press : 135-156.

DIAGNE, S.

- 1992 « L'avenir de la tradition », in M. C. DIOP, *Sénégal. Trajectoires d'un État, Dakar, CODESRIA* : 279-298.

DIOP, A. B.

- 1981 *La société wolof. Tradition et changement : les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala.

DIOP, A. M.

- 1985 « Les associations murid en France », *Esprit*, 102 : 197-206.

DIOP, M. C.

- 1981 « Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal) », *Cahiers d'Études africaines*, XXI (1-3), 81-83 : 79-91.
- 2002 *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala.

DIOUF, M.

- 2000 « The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism », *Public Culture*, 12 (3) : 679-702.

EBIN, V.

- 1992 « À la recherche de nouveaux "poissons". Stratégies commerciales mourides par temps de crise », *Politique africaine*, 45 : 86-99.
- 1996 « Making Room Versus Creating Space : The Construction of Spatial Categories by Itinerant Mouride Traders », in B. METCALF (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press : 92-109.

FRIEDMAN, J.

- 2000 « Des racines et (dé)routes. Tropes pour trekkers », *L'Homme*, 156 : 187-206.

GILROY, P.

- 1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London, Verso.

GLICK SCHILLER, N., BASCH, L. & SZANTON-BLANC, C.

- 1992 *Toward a Transnational Perspective on Migration*, New York, New York Academy of Science.

GRILLO, R. D.

- 1998 « Transnational (see also Postnational) ? », Papier délivré au Social Anthropology Faculty Semiar, University of Sussex.

- GRILLO, R. D., RICCIO, B. & SALIH, R.
2000 *Here or There ? Contrasting Experiences of Transnationalism : Moroccans and Senegalese in Italy*, Falmer, CDE Working Paper.
- GUEYE, C.
2002 *Touba. La capitale des mourides*, Paris, Karthala.
- HANNERZ, U.
1996 *Transnational Connections : Culture, People, Places*, London, Routledge.
- KEARNEY, M.
1996 *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Boulder Co., Westview Press.
- MACGAFFEY, J. & BAZENGUISSA-GANGA, R.
2000 *Congo-Paris. Transnational Traders on the Margins of the Law*, Oxford, James Currey ; Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- MAFFESOLI, M.
2000 *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris, Librairie générale française.
- MANCHUELLE, F.
1997 *Willing Migrants. Soninke Labor Diasporas, 1848-1960*, Athens, Ohio University Press ; Oxford, James Currey.
- MARCHETTI, A.
1994 « La nuova immigrazione a Milano. Il caso senegalese », in Istituto Regionale di Ricerca della Lombardia, *Tra due rive. La nuova immigrazione a Milano*, Milano, Franco Angeli : 240-366.
- MARCUS, G.
1995 « Ethnography In/Of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24 : 95-117.
- MBOUP, M.
2000 *Les Sénégalais d'Italie. Émigrés, agents du changement social*, Paris, L'Harmattan.
- MITCHELL, K.
1997 « Transnational Discourse : Bringing Geography Back in », *Antipode*, 29 (2) : 101-114.
- NONNINI, D. M. & ONG, A.
1997 *Ungrounded Empires : The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, London, Routledge.
- OLWIG FOG, K.
1997 « Cultural Sites : Sustaining a Home in a Deterritorialized World' », in K. OLWIG FOG & K. HASTRUP (eds.), *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*, London, Routledge : 17-37.

PAPASTERGIADIS, N.

2000 *The Turbulence of Migration*, Oxford, Polity.

PERRONE, L. (dir.)

2001 « Tra due mondi. Forme e grado di adattamento della comunità senegalese », *Sociologia urbana e rurale*, 64/65 : 1-103.

PERRY, D. L.

1997 « Rural Ideologies and Urban Imaginings : Wolof Immigrants in New York City », *Africa Today*, 44 (2) : 229-260.

PIGA, A.

2002 *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, Paris, L'Harmattan.

QUIMINAL, C.

1991 *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migrations soninké et transformations villageoises*, Paris, Christian Bourgois.

RAPPORT, N. & DAWSON, A.

1998 *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*, Oxford, Berg.

RICCIO, B.

1999 « Senegalese Street Sellers, Racism and the Discourse on "Irregular Trade" in Rimini », *Modern Italy*, 4 (2) : 225-239.

2001 « From "Ethnic Group" to "Transnational Community" ? Senegalese Migrants' Ambivalent Experiences and Multiple Trajectories », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27 (4) : 583-599.

2002 « Senegal is our Home : The Anchored Nature of Senegalese Transnational Networks », in N. AL-ALI & K. KOSER (eds.), *New Approaches to Migration ? Transnational Communities and the Meaning of Home*, London, Routledge : 68-83.

2003 « L'urbanisation mouride et les migrations transnationales sénégalaises », in A. PIGA (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara*, Paris, Karthala : 359-376.

ROSS, E.

1995 « Touba : a Spiritual Metropolis in the Modern World », *Canadian Journal of African Studies*, 29 (2) : 222-259.

ROUSE, R.

1991 « Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism », *Diaspora*, 1 (1) : 8-23.

SALEM, G.

1981 « De la brousse sénégalaise au Boul' Mich : le système commercial mouride en France », *Cahiers d'Études africaines*, XXI, 81-83 (1-3) : 267-288.

SANE, I.

1993 *De l'économie informelle au commerce international : les réseaux des marchands ambulants sénégalais en France*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Lumière-Lyon II.

SCHMIDT DI FRIEDBERG, O.

1994 *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Torino, Edizioni della Fondazione Agnelli.

SCIDÀ, G.

1994 « Fra carisma e clientelismo : una confraternita musulmana in migrazione », *Studi Emigrazione/Études migrations*, 31 (113) : 133-157.

SINATTI, G.

2000 « I senegalesi a Milano », in S. PALIDDA (ed.), *Socialità e inserimento degli immigrati a Milano*, Milano, Franco Angeli : 80-109.

SMITH, M. P. & GUARNIZO, L. E.

1998 *Transnationalism from Below*, New Brunswick, Transaction Publishers.

STOLLER, P.

2002 *Money Has no Smell. The Africanization of New York City*, Chicago, Chicago University Press.

TALL, S. M.

1994 « Les investissements immobiliers à Dakar des émigrants sénégalais », *Revue européenne des Migrations internationales*, 3 (10) : 137-151.

2002 « L'émigration internationale sénégalaise d'hier à demain », in M. C. DIOP (dir.), *La société sénégalaise entre le local et le global*, Paris, Karthala : 549-578.

TIMERA, M.

1996 *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*, Paris, Karthala.

VERTOVEC, S.

1999 « Conceiving and Researching Transnationalism », *Ethnic and Racial Studies*, 2 (2) : 447-462.

VILLALON, L. A.

1995 *Islamic Society and State Power in Senegal*, Cambridge, Cambridge University Press.

WERBNER, P. & MODOOD, T.

1997 *Debating Cultural Hybridity : Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*, London, Zed Books.

ZINN, D. L.

1994 « The Senegalese Immigrants in Bari. What Happens when the Africans Peer Back », in R. BENMAYOR & A. SKOTNES (eds.), *Migration and Identity*, Oxford, Oxford University Press : 241-249.

RÉSUMÉ

Pour rendre compte de ce qui semble être une nouvelle manière de vivre les expériences de migration, certains auteurs ont forgé de nouveaux concepts comme celui de « transnationalisme ». Ce terme est employé pour décrire les processus à travers lesquels les migrants créent des champs sociaux qui traversent les frontières géographiques et politiques. Les migrants wolof mourides en Italie constituent une bonne illustration de migration transnationale. Après une introduction au débat sur l'approche transnationale aux migrations, dans la première partie, on analyse les activités qui permettent aux migrants mourides d'organiser leur mobilité et leur séjour temporaire grâce à des réseaux sociaux et à la transnationalisation du religieux. Toutefois, une tendance générale dans la littérature sur le transnationalisme postule la nécessité pour ce genre d'organisations migratoires de produire automatiquement des identifications multiples aux divers contextes et un style de vie « nomade ». Au contraire, comme on le montre dans la partie finale, les migrants mourides ne semblent pas trop changer leurs repères existentiels. Une grande partie d'entre eux préserve et renforce un sens d'appartenance au terroir, ils sont tournés vers l'idée de retour et investissent toutes leurs ressources, affectives et matérielles, au Sénégal.

ABSTRACT

"Transmigrants" but not "Nomads". Mouride Transnationalism in Italy. — To take into account what seems a new way to live the experiences of migration some scholars shaped new concepts such as that of "transnationalism". This term is used to describe the processes through which migrants create social fields, which cut across geographical and political boundaries. Wolof mouride migrants in Italy are a good example of such a transnational migration. After an introduction to the debate over the transnational approach to migrations, in the first part I discuss the activities that allow mouride migrants to organize their mobility and their temporary settlement thanks to the transnationalisation of their social and religious networks. Yet, there exists a general tendency within the transnationalism literature to assume that such a migratory organization necessarily implies multiple identifications to various contexts and a "nomadic" way of life. On the contrary, as I show in the final section, mouride migrants do not seem to change their existential point of reference. Many of the migrants preserve and contribute towards shaping a strong sense of identity. They are oriented towards a return and invest materially and emotionally in Sénégal.

Mots-clés/Keywords : Italie, Sénégal, migrations, mourides, transnationalisme/*Italy, Sénégal, migrations, murides, transnationalism.*