



Sénégal-Maroc : usages et mésusages de la circulation des ressources symboliques et religieuses entre deux pays « frères »

Abdourahmane Seck*

Résumé

Cet article porte sur les relations Sénégal-Maroc et interroge la construction et la circulation des discours mobilisés par les acteurs (États, pouvoirs publics, migrants, populations..., etc.), pour promouvoir leurs projets respectifs. Il brosse également un état des lieux et surtout des perspectives de recherche qui accordent une place privilégiée aux acteurs non institutionnels de la relation entre ces deux espaces.

Mots clés: Sénégal, Maroc, migrant, diaspora, ressources symboliques.

Abstract

This article focuses on the relationship between Senegal and Morocco and questions the construction and circulation of symbolic resources mobilized by the actors (states, governments, migrants, people, etc.) to promote their respective projects. The article also provides an overview of research opportunities that give precedence to non-institutional players in the relationship between these two spaces.

Keywords: Senegal, Morocco, migrant, diaspora, symbolic resources.

Introduction

Cet article s'intéresse au repérage des ressources symboliques mobilisées dans la célébration de l'idée d'une unité fraternelle liant le Sénégal et le Maroc, d'une part, et, d'autre part, à l'analyse de leurs usages et mises en récit. Il s'agit de mettre en exergue les dynamiques d'instrumentalisation, tant au sommet qu'à la base, révélatrices des capacités des acteurs à capturer et à saturer de projets divers cette matrice rhétorique de l'unité. Pour ce

* Enseignant-chercheur, anthropologue et historien, Centre d'Etudes des Religions (CER), UFR des Civilisations, Religions, Arts et Communication (CRAC), Université Gaston Berger de Saint-Louis. Email : seck.abdou@gmail.com

faire, nous nous appuyerons sur l'examen des mots, images et nature des rhéoriques déployés de part et d'autre des scènes officielles et populaires, mais aussi à l'intérieur de celles-ci, pour tenter, à travers le jeu des symboles, de cerner les significations historiques, politiques et culturelles de l'actuel tournant des relations entre « le Maroc et son Sud ». Pour autant, notre propos sera moins d'expliquer une conjoncture par le discours des acteurs que d'analyser la portée des choix référentiels opérés par eux.

Inscrite dans le sillage des recherches récentes portant sur les *daahiras* des Sénégalais au Maroc et sur les perceptions et instrumentalisations des discours sur la fraternité entre le Sénégal et le Maroc (Lanza 2014 ; Seck & Lanza 2012, 2014), cette étude se structure autour des notions de diaspora et, surtout, de ressource symbolique.

En ce qui concerne la première, on peut noter que le débat sur ce qu'est ou non une diaspora est récurrent. À ce titre, la question énoncée par Alain Médam : « À quoi tient, dans sa généralité, le phénomène diasporique ? » permet d'appréhender la pertinence ou non de son application à des phénomènes migratoires particuliers, comme c'est le cas ici autour des communautés marocaines du Sénégal et sénégalaises du Maroc (Médam 1993:60). Ces dernières ne doivent pas être considérées comme des phénomènes isolés et éphémères. Elles doivent être approchées comme des manifestations singulières d'un phénomène plus global, inscrit dans un temps plus ou moins long, et renvoyant à la sortie de l'espace national (marocain et sénégalais) de groupes successifs de populations. Elles mettent en œuvre, de manière dispersée le plus souvent, des projets migratoires qui, parfois, indépendamment ou non de leurs volontés de rentrer ou de faire souche, se pérennisent ou se révèlent volatiles. C'est pourquoi, à propos de ces groupes marocains et sénégalais, on peut utiliser l'essai de typologie d'Alain Médam et parler de « diasporas flottantes, en voie de stabilisation ». Pour Médam, en effet,

L'on pourrait distinguer les diasporas cristallisées, durcies, stabilisées, des diasporas encore fluides, mouvantes, flottantes. Les premières, approximativement, prennent naissance à la fin du siècle dernier ; les secondes sont récentes, contemporaines, en voie de constitution. Les premières sont organisées, institutionnalisées ; elles secrètent les premières cultures diasporiques, tendent à une maîtrise du pouvoir politique dans les divers pays d'accueil, ne modifient plus qu'insensiblement leurs implantations territoriales. Les secondes, à l'inverse, sont encore précaires, aventureuses, mues par des impératifs de survie, soumises à des pouvoirs locaux, tandis que leur labilité territoriale témoigne d'une indispensable capacité d'adaptation aux circonstances. Les premières sont des faits acquis et pèsent donc sur les faits. Les secondes forment de simples états de fait : soumis à des faits extérieurs. (Médam 1993 : 59-60).

Dans le cadre de cette étude, nous nous alignons encore sur une définition la plus large possible et bien illustrée ici par Bayram Balci, reprenant Gabriel Sheffer (1986) pour qui :

les diasporas modernes sont des minorités ethniques de migrants dans des pays d'accueil, mais conservant des liens affectifs et matériels forts avec leur pays d'origine (Balci 2011:262).

Bayram Balci poursuit en indiquant trois aspects qui lui semblent déterminants dans le choix de cette définition et que nous partageons :

la conscience et le fait de revendiquer une identité ethnique ou nationale ; l'existence de contacts, réels ou imaginaires, avec le pays d'origine ; l'existence d'une organisation politique, religieuse ou culturelle du groupe dispersé (Balci 2011:262).

Quant à la notion de ressource symbolique, nous l'appréhendons dans le sens bourdieusien de 'capital social', en tant que ces dites ressources réfèrent à des logiques, processus et procédures d'attachements, d'identifications et surtout d'exhibitions, stratégiquement et « *socialement utiles* ». De façon plus générale encore, on peut faire remarquer que la ressource symbolique est, ici, aussi bien un objet, un discours, un savoir-faire ou savoir-être que la procédure singulière, par laquelle on en fait usage. C'est une compétence à manœuvrer à l'intérieur d'un système de sens, à partir d'atouts dont on peut se prévaloir d'une manière ou d'une autre.

La première partie de ce travail fixe le cadre matriciel (acteurs, dispositifs rhétoriques et symboliques ou encore enjeux politiques et géopolitiques) qui produit, au plan institutionnel et officiel, le caractère dit « *exceptionnel* » de la relation Maroc-Afrique. La deuxième explore les dispositifs ordinaires de « *récupération* » de cette matrice, à travers des expériences migratoires mettant en scène des situations sénégalaise et marocaine. La partie conclusive dégage, dans la foulée de ce terrain, quelques perspectives de recherches.

Maroc-Afrique : entre air de famille et air de raison

Un partenariat pas comme les autres ?

Le règne de Mohammed VI semble consacrer l'émergence et la consolidation d'un discours dominant et offrant, pour alternative de raison, un virage au Sud pour le Maroc (Sambe 2012). Lors de la tournée royale de février-mars 2014, une journaliste de *Nouvel Observateur*¹ notait à ce propos :

Aujourd'hui, dans l'impossibilité d'interagir économiquement avec son voisin algérien à l'Est – les deux pays ne parviennent pas à surmonter leurs différends depuis des années – et bordé par l'océan Atlantique à l'Ouest, il ne restait

guère de choix au Maroc que de se tourner vers le Sud pour faire rentrer un peu d'air dans son économie².

Cependant, on pourrait se demander si, moins à un virage comme tel, on n'assiste pas plutôt à des effets de saturation d'options diplomatiques diversifiées et hiérarchisées selon que chacune d'elles s'avère ou non opportune en fonction des contextes. Prendre en compte cette logique nous permet de ne pas déconnecter les relations africaines du Royaume, du tableau plus global dans lequel elles s'inscrivent.

À cet égard, et à raison, on a pu parler d'un certain « ancrage européen de son économie », avec des accords structurants intervenus en 1969, puis 1976, avant un accord de libre-échange concrétisé dès 1995 (Hibou 1996). Mais le Maroc n'a cessé, depuis, de se distinguer aussi bien par un approfondissement de ses orientations économico-politiques que par leur diversification. De multiples conventions le lient ainsi, à travers ces mêmes dispositifs d'accord de libre-échange (ALE) avec les États-Unis (2004), ou encore des pays comme la Turquie (2004). Dans le même sillage, on peut évoquer, également, l'accord quadrilatéral avec les pays arabes de la Méditerranée que sont l'Égypte, la Tunisie et la Jordanie (2004). La médiatisation (momentanée) de la carte de la coopération subsaharienne s'inscrit donc dans une politique d'ensemble qui constitue pour le Royaume autant d'aspects de son déploiement géopolitique et sa capacité de captage de ressources internationales. Ainsi, la chute du gouvernement libyen, en août 2011, suivie du conflit armé dans le Nord Mali et des opportunités de reconstruction, a conféré au discours marocain une réelle charge d'attention par rapport à la situation dans le Sahel, avec, comme point d'entrée, le renforcement immédiat de la relation bilatérale avec le Mali, traditionnellement plus proche de l'Algérie³.

On trouve, sous un autre angle, une bonne illustration de ce type de management à plusieurs vitesses. Ainsi, lorsqu'on considère les documents d'analyse économique et stratégique des pouvoirs publics marocains, on peut aisément constater que l'Afrique subsaharienne est présentée comme un espace dont la conquête des marchés demeure une priorité pour le Maroc.

L'Afrique subsaharienne dispose, en effet, d'abondantes ressources en pétrole, en gaz et en minéraux, qui ont été à l'origine d'une attractivité croissante de nombreux pays, aussi bien développés qu'émergents. De plus, cette région, composée de 48 pays, a une population d'environ 800 millions d'habitants et qui devrait atteindre, selon les estimations de l'ONU, plus de 1,3 milliard d'habitants en 2030 (Ministère de l'Économie et des Finances 2012).

Cependant, en regardant les chiffres de plus près, on se rend compte que malgré l'importance des ordres de grandeur dans les performances, l'Afrique subsaharienne semble relativement loin de constituer cette figure d'espace

vital pour laquelle elle passe, pour l'instant, dans le discours aussi bien des analystes que des pouvoirs publics marocains, sauf à se situer clairement dans une logique de management d'une réserve. Les données du ministère de l'Economie et des Finances du Royaume indiquent en effet que l'Afrique subsaharienne ne représente que « 2,6 pour cent de l'ensemble des échanges commerciaux du Maroc » (MEF 2012).

L'intégration massive et structurée du secteur privé pour suppléer et surpasser la traditionnelle action des pouvoirs publics constitue toutefois un tournant important qui ne cesse d'être renforcé et se manifeste dans des domaines importants, comme l'énergie, les banques, les mines, le transport.

Dans ce tournant, les autorités marocaines mettent en jeu deux types de discours. D'une part, elles *laïcisent* le rapport Maroc-Afrique et l'inscrivent dans une logique économique d'intérêt mutuel. D'autre part, elles le saturent d'une dimension affective dont la portée plonge ses racines tant dans le passé politique que dans la sphère du religieux. Cette intégration des matrices de l'unité religieuse opère principalement à partir des réseaux de la Tijaniyya et de l'instrumentalisation de la notion de « Commandeur des croyants » : deux *dispositifs* qui ont la fonction d'élargir la surface de manœuvre ou zone d'influence du Royaume à l'échelle du continent.

Parler de « dispositif », comme bien souligné par Michel Foucault, permet de suggérer ici l'idée d'un jeu de correspondance entre différents éléments qui, dans les relations Afrique subsaharienne-Maroc, pourraient sembler éparés de prime abord.

Ce que j'essaie de repérer sous ce nom [i.e. dispositif] c'est [...] premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements d'architectures, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propos philosophiques, morales, philanthropiques, bref, du dit aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments (Michel Foucault, «Entrevue. Le jeu de Michel Foucault » (Ornicar 1977:10)⁴.

Dans cette relation, en effet, tout concourt à baliser, à construire, à établir et à légitimer un environnement, voire une discipline de sentiments et d'obligations réciproques visant à asseoir, dans les attitudes, opinions, savoir-faire et savoir être des acteurs, tout ce qui serait convenable à acter et tout ce qui ne le serait pas. C'est l'incidence *normative* (autre caractérisation foucauldienne du concept de dispositif) de cet assemblage qu'il nous intéresse d'indiquer, notamment pour mieux faire valoir, plus loin, les jeux d'instrumentalisation, d'esquive, de mimétisme et de contestation qui en dérivent.

Des réseaux privilégiés de la Tijaniyya... au commandement des croyants

Toute une profusion de termes et de superlatifs, tous aussi remarquables les uns que les autres, existe pour magnifier le caractère qui serait exceptionnel des relations particulières liant le Maroc aux *dirigeants et peuples du continent*. Il n'empêche, la célébration du lien ombilical n'est pas sans souffrir d'une certaine ambiguïté. Celle-ci tient, de fait, à l'identité pour le moins partagée du Royaume entre, d'une part, une forme de territorialisation au sud de l'Europe et, d'autre part, une certaine nécessité de « vocation africaine », selon la formule relativement ancienne, mais désormais consacrée, tant par les acteurs que les observateurs⁵. Le célèbre chroniqueur de l'hebdomadaire *Telquel*, Zakaria Boualem, dans son humour satirique, profite de l'organisation par le Maroc de la Coupe d'Afrique des nations, pour ainsi faire parler un de ses concitoyens :

Prenez, Abdelqoddous Boufous, demandez-lui s'il est Africain et il s'indignera aussitôt, mais il vous expliquera qu'il doit gagner la Coupe d'Afrique. L'heure n'est pas à l'analyse de cette particularité identitaire et merci (Telquel 2014).

Ces bruissements ou fonds sonores dans l'ode à l'unité ne doivent pas empêcher de voir combien les amitiés et la fraternité louées entre les deux espaces sont loin de se réduire à une simple narration ou fiction politique. Elles tendent, bien au contraire, à exister comme les résultats logiques et conséquents d'opérations diplomatiques offensives et stratégiques. Nous parlons, à ce titre, du panier marocain à l'adresse de l'Afrique, en le spécifiant sur quatre aspects au moins⁶.

Tout d'abord, à l'échelle de la gouvernance sociale et politique, le « panier », c'est-à-dire l'offre marocaine vis-à-vis de la région subsaharienne, est formulée dans une rhétorique de « coopération Sud-Sud » qui enveloppe des opportunités de partenariat financier et de mise à disposition d'expertise dans divers grands projets de développement. Il est aussi formulé en termes d'engagement socio-humanitaire avec des donations du Roi, inaugurées précisément à l'occasion de ses visites et destinées à faciliter l'accès des populations démunies à différents services sociaux de base (logements, soins de santé, eau, électricité..., etc.). Le bilan médiatique de la tournée royale au Mali offre une bonne illustration du propos :

Les efforts du Maroc pour donner à la coopération Sud-Sud un visage humain et empreint de solidarité se traduisent par son engagement constant en faveur des causes nobles de la paix et du développement, ainsi que par ses positions solidaires toujours manifestées à l'égard des préoccupations des pays du Sud et de leurs aspirations au progrès et au bien-être⁷.

Ensuite, dans ses *cœurs de cibles*, on peut relever que quatre grands acteurs restent visés : les dirigeants étatiques, les chefs religieux communautaires, les couches populaires et les classes moyennes.

En troisième lieu, et dans l'ordre des bénéfices secondaires de la gouvernance sociale et politique, on peut noter les séjours de repos au Maroc devenus légendaires des dirigeants africains (en exercice ou à la retraite). De la même manière, les cadeaux et bons traitements réservés par le Royaume à l'égard des dirigeants socio-communautaires islamiques ne sont pas moins conséquents et restent systématiquement brandis, par ces derniers, aux yeux de leurs disciples qui considèrent le Maroc comme un prolongement naturel (ou la source) de leur espace communautaire d'origine.

Les cheikhs de la Tijaniyya ont leurs propres entrées au Palais royal de Rabat ; et leurs frais médicaux et de pèlerinage à La Mecque ou à Fès sont souvent pris en charge par l'État marocain, grâce au puissant ministère des Affaires religieuses (Sambe 2010:5).

Enfin, en quatrième lieu et du point de vue des objectifs stratégiques du « panier », on peut pointer deux aspects qui, par ailleurs, relèvent largement du domaine public. D'une part, un soutien au Royaume est attendu, en retour, sur la question du Sahara occidental à chaque fois que de nécessité. Ainsi, toutes les déclarations des présidents et ministres de la région allant dans le sens de consolider les positions marocaines sont épinglées, reprises et sans cesse vulgarisées dans les médias qui relaient la diplomatie du Royaume. D'autre part, l'offre de coopération marocaine semble aussi être le véhicule de la construction et de la promotion d'un *leadership* politique d'envergure continental, pour le Maroc et son premier dirigeant.

Il est devenu une antienne de le dire, un argument courant de liens spirituels forts, sert de liant à ce dispositif.

Feu Hassan Cissé, ancien imam de la Mosquée de Médina Baaye (Kaolack du Sénégal), centre névralgique de la Tijaniyya niassène, déclarait :

Tout ce qui touche le Maroc n'épargne guère le Sénégal, ses populations, mais surtout les musulmans que nous sommes. Avec ce pays, nous partageons des valeurs certaines qui puisent leurs forces dans un commun vouloir de vie commune, pour ne pas dire des relations séculaires, exemplaires et très anciennes, un pacte symbolisant la seule constante qui vaille, la même religion que nous partageons (Le Soleil 2008).

À l'instar du journal gouvernemental sénégalais *Le Soleil*, on repère également dans les colonnes des cahiers consacrés par le *Magazine de l'agence marocaine de presse* (MAP 2013) à la dernière tournée royale au Sénégal, plusieurs déclarations fortement mises en exergue. Le procédé est instructif en ce sens

que l'énonciateur se veut toujours être un simple rapporteur. En fait, il s'agit de démultiplier la parole dite, comme le montre l'extrait suivant dans lequel un journaliste marocain cite son homologue sénégalais :

(...) Les relations spirituelles ne sont pas en reste, a noté ce journaliste, citant l'exemple des visites au Maroc d'érudits sénégalais dans le cadre du petit pèlerinage au Mausolée de Cheikh Sidi Ahmad tidjane, des visites, a-t-il précisé, qui ont précédé celle du premier président du Sénégal, feu Léopold Sédar Senghor (MAP 2013).

L'accentuation de ce marquage chronologique semble opportunément souligner une logique de préséance. Dit en d'autres mots, c'est comme s'il était établi une hiérarchisation basée sur l'antériorité entre deux différents ordres de légitimités, le premier se référant à une instance religieuse dont les manifestations se perdent dans un lointain passé et un second qui serait *trop* récent et, sans doute, moins enraciné.

Du reste, la Tijaniyya dans ces relations entre le Royaume chérifien et l'Afrique subsaharienne a fait l'objet de nombreuses études qui en ont exploré les dimensions historiques (Kane 1994 ; Triaud 2000, 2008), socio-religieuses et économiques à travers le pèlerinage de Fès (Kane 2007 ; Lanza 2012, 2014, Beriane 2012) ; politiques et diplomatiques (Sambe 2010).

À la différence des réseaux de la Tijaniyya, le Commandement des croyants, qui n'est pas moins une ressource rhétorique récurrente, se révèle bien moins étudié, notamment dans le contexte subsaharien. À l'issue d'une audience que le Roi du Maroc lui accorda lors de sa dernière tournée sénégalaise, le président de l'Assemblée nationale du Sénégal, Moustapha Niasse, fit cette déclaration bien restituée dans les cahiers de la MAP : « J'ai été honoré de rencontrer Sa Majesté, c'est un grand moment dans la vie d'un homme de rencontrer une sommité et, de surcroît, Commandeur des Croyants » (2013).

L'usage de ce titre est d'autant plus remarquable qu'il est même réutilisé dans des supports se revendiquant comme objectivement neutres (voire savants). Ainsi, on lit dans un article au titre évocateur, « Mohammed VI l'Africain », l'assertion suivante, imputant une vérité indiscutée aux musulmans africains : « Le Roi du Maroc, Commandeur des croyants, est considéré par les Africains musulmans malékites et par les confréries comme leur chef spirituel » (Observatoire d'études géopolitiques, mars 2014). Considéré dans son espace d'extraction, Abdessamad Belhaj rappelle : « Dans le contexte marocain, la monarchie s'attache à ce titre pour sa valeur historique et son enracinement dans l'imaginaire politique musulman » (Belhaj 2006). Les ressources politiques du concept ne sont pas, toutefois, insignifiantes. Sous Hassan II, la commanderie des croyants a largement servi à domestiquer la classe politique marocaine, tandis qu'il semble, sous son successeur, être au

service d'une diplomatie que Belhaj appelle « interculturelle » et misant sur une valorisation des principes de tolérance de l'islam. Le lancinant débat, qui a précédé l'adoption par voie référendaire d'une nouvelle Constitution marocaine, le 1er juillet 2011, a montré néanmoins une société marocaine soucieuse de clarifier les frontières et les prérogatives entre les pouvoirs du chef de l'État et ceux du guide communautaire. Question qui, par ailleurs, aurait été tranchée, pour certains observateurs, par le texte de la nouvelle Constitution.

Ce en quoi la nouvelle Constitution se distingue, c'est dans la dissociation qu'elle opère entre les fonctions du roi « Chef de l'État, son Représentant suprême, Symbole de l'unité de la Nation, Garant de la pérennité et de la continuité de l'État et Arbitre suprême entre ses institutions » (art. 42) et le roi « Commandeur des croyants » (amir al-mu'minîn, art. 41). En d'autres termes, la Constitution distingue les « deux corps du roi » et s'attache à réduire la possibilité de rabattre les compétences de l'un sur l'autre (Dupret, Ferrié, Omary 2012:41-45).

En dépit d'un contexte d'origine qui n'est que relativement transparent sur la portée et les limites du terme, la commanderie des croyants est néanmoins rentrée en force dans le discours médiatico-politique qui a accompagné les audiences diverses accordées par le Roi Mohammed VI dans le cadre de ses tournées royales de 2013 et 2014. La circulation du terme peut laisser penser ainsi une logique de construction d'une *alter-communauté* liant tous les musulmans de la région à leurs *frères musulmans du Maroc*.

La circulation du terme de commandeur des croyants s'effectue, par ailleurs, au moment où on enregistre, sur le terrain sénégalais, une mise sur la défensive de la Tijaniyya. En effet, les douze ans de « règne » du président Wade ont été, de façon générale, dépeints par ses compatriotes comme une période de parti pris flagrant en faveur de sa confrérie d'attachement, la Mouridiyya. En rapport avec cette conjoncture, les usages du commandement des croyants en Afrique subsaharienne peuvent ainsi être perçus comme une option alternative, permettant de suppléer à un dispositif momentanément mis en difficulté. Ainsi, le débordement des frontières de la Tijaniyya pour embrasser un dénominateur commun plus large, celui d'un islam sunnite malikite fort en Afrique et pour lequel le Royaume pourrait jouer un rôle à la fois de protecteur, de formateur et de diffuseur, illustre une mutation importante, mais qui n'est pas inédite. Dans cette dynamique, l'image d'Épinal de la relation exceptionnelle entre le Maroc et le Sénégal est en train de se transformer à grande vitesse, pour épouser les contours d'une régionalisation plus marquée et renseigne sur des mutations géopolitiques et sécuritaires qui affectent l'ensemble du continent. Le Maroc, dans cet ordre

d'idées, n'est plus seulement la première frontière de l'Union européenne, mais aussi, sans doute, le premier poste avancé sur la ligne de front : comment est-on « *bons* » ou « *mauvais musulmans* » (Mamdani 2005).

Décliner la fonction n'est pas, cependant, atteindre nécessairement l'objectif de la manœuvre. En ce sens, cette notion de « Commandeur des croyants » n'interpelle pas seulement du point de vue de ses usages diplomatiques, mais aussi de sa portée populaire, aussi diffuse que faiblement opératoire, au bout du compte. Les populations qui usent du terme semblent davantage vouloir faire preuve de leur culture du mot que, finalement, manifester une adhésion à son ordre ou ses implications. On peut donc se demander dans quelle mesure le transfert de ressource, que constitue la mobilisation de la commanderie des croyants dans la relation Maroc-Sénégal, ne renvoie pas, en définitive, à une expression aussi bruyante qu'improbable. Cette conjoncture pousse, au-delà des usages, à devoir réfléchir sur les mésusages de la ressource religieuse que constitue ce principe du « commandement des croyants ». L'écart ou la tension observable dans les moyens et les raisons de forger un caractère transnational de l'islam, comme courroie de commandement, dans cet axe Maghreb-Afrique subsaharienne, conduit ainsi à faire le lien entre deux notions qui ne se valent pas : « unité du discours » et « discours d'unité ».

En somme, il s'agira, à travers les voix de migrants que nous allons laisser entendre, de se résoudre, à chaque fois, à comprendre comment l'exigence d'une communauté globale de foi télescope ou apprivoise, dans l'échec ou la bonne fortune, les imparables, voire impondérables communautés locales et parcours individuels de foi.

Voix de migrants : usages et mésusages de la fraternité

Le Maroc, cette nouvelle arène sénégalaise

Traditionnellement, comme aujourd'hui encore, le Maroc incarne un pôle de référence religieuse non négligeable dans le contexte sénégalais, en dépit de rapports plusieurs fois décrits comme ambigus (Timéra 2011). Jusque dans l'autre compartiment du champ religieux sénégalais, notamment l'espace non confrérique, on peut noter l'existence de fortes filiations. Dans cette mouvance qui compte en son sein une bonne partie de l'élite du mouvement associatif islamique sénégalais, nombreux sont ceux qui, communément appelés « *arabisants* », ont fait leurs humanités au Maroc. Cette expérience a marqué, à bien des égards, leur culture et discours militants.

Mais ce qui fait du Maroc une nouvelle arène sénégalaise se situe plutôt dans le fort développement d'une immigration subsaharienne, qui

ne cherche plus à faire du Maroc un simple espace de transit (Fall 2004 ; Pian 2005, 2009). Dans la série de facteurs qui ont contribué à densifier la question migratoire entre ces deux espaces, Sylvie Bredeloup et Olivier Pliez (2005) insistent sur le contexte des convulsions caractéristiques des sociétés africaines dans le tournant des années 1990 qui a enregistré également la crise d'espaces d'accueil comme la Côte d'Ivoire ; de même, ils mettent en avant l'impact des politiques de fermeture des frontières de l'Union européenne. Bien que le Sénégal dispose d'accords privilégiés et réciproques avec le Maroc, cette fermeture des frontières européennes a entraîné un accroissement rapide et conséquent de flux migratoires sénégalais, faisant de l'horizon marocain une terre d'accueil plutôt que de transit.

Le commerce ambulant et autres activités artisanales, toutes exercées dans la rue, auxquelles s'adonnent ces immigrés favorisent une ambiance conflictuelle à plusieurs niveaux. Les travailleurs sénégalais qui sont en règle et anciennement établis semblent mal supporter, en effet, l'arrivée de ces nouveaux immigrés qui, selon eux, « manquent de sens et ne font pas respecter l'image du Sénégal »⁸. Ces derniers, quant à eux, entendent faire valoir ce qu'ils considèrent comme leurs droits à vivre au Maroc à y travailler et à y être protégés par les autorités consulaires contre la brutalité des forces de l'ordre marocaines à y faire considérer leurs voix en tant que migrants (Alioua 2009).

Le saccage de l'ambassade du Sénégal, à Rabat, le 28 mai 2013, a constitué un moment fort de cette demande⁹. L'audience que le président sénégalais, Macky Sall, a accordée à la communauté sénégalaise en marge de sa visite officielle en juillet 2013 a aussi été l'occasion de vives protestations de leur part. Interpellant, avec véhémence, le président de la République, quelques migrants ont réclamé de la part du Royaume un traitement similaire à celui dont les Marocains jouissent au Sénégal de la part des pouvoirs publics : protection et bienveillance. Dans sa réponse, Sall les a exhortés à se faire de meilleurs ambassadeurs de leur pays et à prendre exemple sur les Marocains du Sénégal qui n'occupent pas illégalement les rues de Dakar. Il les a conviés à se mettre en règle et en conformité avec les lois et règlements en vigueur en se faisant aider par le ministère des Sénégalais de l'extérieur, prêt à les accompagner¹⁰.

Ces tensions qui traversent la communauté sénégalaise ne se réduisent pas seulement à ces transitions brusques dans lesquelles *anciens établis et nouveaux venus* se croisent à partir d'agendas différents. En effet, elles ont aussi à voir avec les affiliations confrériques. Le tournant souligné de débordement de l'horizon tidjane dans la construction du lien spirituel entre le Maroc et les pays subsahariens, combiné à la dynamique migratoire essentiellement

animée par des mourides, entraîne de multiples incidences. En effet, la patrie sénégalaise de la Tijaniyya semble se transformer en nouveau front pionnier de l'immigration internationale mouride. Cette reconfiguration du terrain marocain induit également un croisement de nombreux discours qui laissent transparaître des dynamiques de surveillances mutuelles entre les deux groupes dont les *daahiras* respectives ont déclenché de véritables opérations de maillage des grandes villes du Maroc et de resserrement des liens avec leurs hiérarchies de tutelle. Ce resserrement ne doit surtout pas être interprété comme une simple amplification ou translation de préoccupations locales dans un espace global. Certes, le prestige des confréries et leur capacité à se conter est en jeu, dans des logiques sinon concurrentielles du moins émulatives, mais le plus remarquable se situe dans le fait que ce terrain marocain, comme Sophie Bava (2005) l'a montré ailleurs, est aussi une occasion de susciter des « carrières de *talibés* ». Autrement dit, les investissements opérés, en tant que *taalibé*, pour le développement de la confrérie appellent des discours et volontés de se rapprocher des cercles privilégiés de la confrérie et, partant, d'être en mesure de tirer parti des avantages afférents supposés.

Chez les tidjanes du Maroc, singulièrement en ce qui concerne la branche niassène, le tableau est plus explicite. On a enregistré, chez ces derniers, une volonté de mettre au service tant du développement des *daahiras* que de leurs membres les avantages de la proximité avec les autorités royales, notamment à travers ce qui fut la figure de proue d'Ibrahim Barham Diop¹¹. Abdoulaye¹², un des principaux acteurs de la création de *Ansarou'Din* – Maroc (une plateforme cherchant à regrouper l'ensemble des *daahira* niassène sous une seule entité), nous¹³ confiait ainsi :

« Effectivement avec Barham, il y a plus d'opportunités. (...). Et avec l'aide de Barham, de ses relations et (...) de ce qu'il représente aussi dans ce pays, nous pensons les poursuivre ».

L'exaltation de ce sentiment de proximité est un 'avantage psychologique' que d'ailleurs les mourides contestent (Seck & Lanza 2012). Ils aiment en effet relever que les Marocains ne distinguent guère, dans leur écrasante majorité, qui est tidjane ou qui est mouride, mais seulement qui est musulman et qui ne le serait pas. En cela, les disciples mourides insistent sur le caractère majoritairement non soufi de l'islam marocain et se donnent, ce faisant, un moyen commode de déclarer comme espace neutre le territoire emblématique de la Tijaniyya sénégalaise. La visite, en 2010, présentée comme une grande première, du khalife des mourides au Maroc, s'est accompagnée d'une rumeur qui a subodoré l'existence d'une mission de médiation que l'ancien chef de l'État sénégalais, Abdoulaye

Wade, aurait confié au khalife des mourides, dans le contexte des tensions momentanément survenues entre les deux États, lors de la faillite d'Air Sénégal International (*L'Observateur* 15 mars 2010). Si cela était avéré, une telle initiative aurait contribué alors à nourrir l'hypothèse d'une dynamique de brouillage de la présence sénégalaise au Maroc, voire d'une remise en cause de ce qui serait un monopole des tidjanes du Sénégal sur le Maroc.

Entre altérité et identité : mettre en récit la relation Maroc-Sénégal d'un interlocuteur à un autre

En inscrivant le propos dans la perspective élaborée par Nancy Green et François Weil (2006), qui met la focale non pas sur l'émigration comme telle, mais sur les politiques d'émigration, il s'agit de brosser le cadre général dans lequel la question des migrations se pose au Sénégal. Dans le tournant tumultueux des indépendances africaines, l'existence de dispositifs réglementaires, notamment d'autorisations de sortie du territoire, n'a jamais vraiment empêché l'essor des migrations libres dotées globalement d'un imaginaire plutôt positif. Par ailleurs, comme l'a souligné Alfred Idriss Ndiaye (2008), depuis les indépendances, les politiques sénégalaises en matière de migration se sont surtout caractérisées, moins par un contrôle strict des mouvements internationaux que par l'exode rural. À ce titre, le Sénégal a nourri une réputation de terre d'accueil et d'hospitalité, en dépit des représentations populaires dévalorisantes appliquées à certains groupes, autour des désignations de : *niak*, *francophones*, *anglophones*, *arabes*, et *chinois* (Seck 2014 a-b). Ces différents termes, qui renvoient à des espaces de provenance, renvoient aussi, à travers des logiques de stigmatisation, à des formes de réputations sociales qui feraient des anglophones des « migrants violents et dangereux » ou encore des chinois « des mafias »¹⁴, etc.

Dans le cas marocain, le fonctionnement de ces réputations est plus complexe. Les péjorations qui peuvent accompagner la désignation « arabe » ou « naar – en wolof » tendent souvent à s'adoucir devant les évocations de Fès et à s'exacerber lorsque des épisodes de violences sont enregistrés à l'encontre de Sénégalais vivant au Royaume chérifien. Ce rapport ambigu n'empêche pas la concrétisation de multiples accords liant les deux espaces et concourant aux mobilités de part et d'autre des deux frontières. Pourtant, comme indiqué ailleurs,

La communauté marocaine au Sénégal n'a pas fait l'objet de nombreuses études. Dans les rares cas qui existent, le focus est mis moins sur la sociogenèse de sa dynamique associative que sur l'histoire de cette implantation, son volume, ses perspectives sociales et économiques. À ce propos, il faut signaler l'étude pionnière d'Abdelouahed Akmir, en 1994, sur la présence économique marocaine au

Sénégal. C'est dans cette veine qu'on peut signaler l'étude plus vaste parue en 1997 concernant la présence marocaine en Afrique subsaharienne, réalisée par Abou El Farah, Akmir et Beni Azza (Seck & Lanza 2012).

Rien qu'entre 1991 et 2011, on ne compte pas moins de 43 signatures d'accords dont certains englobent, souvent, plusieurs domaines ou secteurs. Précédés par la convention d'établissement signée à Dakar le 27 mars 1964, ces accords ont été encore renforcés au cours des dernières visites que le président Sall et le Roi du Maroc se sont mutuellement rendues en 2013.

La présence marocaine au Sénégal fait l'objet d'une mise en récit, surtout médiatique, qui laisse entrevoir une certaine forme de recomposition dans le temps.

Ce sont les descendants, petits-enfants et arrière-petits-enfants de caravaniers ayant choisi de dresser leur bivouac définitif à Saint-Louis, Dakar ou Banjul. Depuis la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, ils étaient venus par dizaines de Fès, de Marrakech, du Tafilalet et des provinces sud du Royaume, connues pour être un carrefour de commerce transsaharien entre le Maroc et l'Afrique de l'Ouest, apportant dans leur bagage les éléments de la culture arabo-musulmane qui vont fortement marquer leurs sociétés d'accueil. Un siècle plus tard, une nouvelle vague d'émigrés marocains est venue s'ajouter aux pionniers, composée essentiellement d'étudiants, d'artisans, de commerçants et, plus récemment, d'hommes d'affaires, de cadres d'entreprises et de banquiers. (Le Matin 8 avril 2010).

Eclatée, de fait, aussi bien dans le temps que dans l'espace, la communauté marocaine du Sénégal rassemble de multiples visages que notre propos ne tente pas de broser. Il s'appuie, plutôt, sur un itinéraire singulier, celui d'un jeune *leader* communautaire, habitué aux arcanes des transactions officielles et sociales entre les autorités des deux pays. Nous raccorderons au tableau de nos notes des données mises à notre disposition par Nazarena Lanza¹⁵, les interviews que nous avons conduites auprès du même acteur nous ayant révélé, dans quelques cas, des moissons peu convergentes. Pierre Fournier (2006) parle du sexe et de l'âge de l'ethnographe, on pourrait ajouter à ces filtres d'autres critères comme, par exemple, le passeport.

Nous exploitons principalement, dans cette sous-partie, l'entretien que nous avons effectué avec LT¹⁶, un membre fondateur de l'Association des commerçants marocains du Sénégal, structure mise en place à la suite de la première visite au Sénégal, en 2002, du Roi Mohammed VI.

Le caractère partagé de ce terrain, avec notre collègue Nazarena Lanza, a révélé un jeu d'échelle dans les réponses à elle ou à nous apportées par ce personnage¹⁷. Alors que bien souvent, pour ce qui nous concerne, LT ne cesse de mettre l'accent sur la singularité du lien ombilical unissant le Maroc au Sénégal, Nazarena Lanza a, quant à elle, enregistré plusieurs

commentaires faisant état de la réalité de différences culturelles fortes et irréconciliables.

LT. est venu au Sénégal il y a douze ans, dans le cadre d'un « congé », pour assister au baptême d'un de ses neveux. « Aujourd'hui je suis marié, j'ai mon enfant, ici ». Cette histoire d'amour fut à retardement et au prix d'un triomphe sur bien des préjugés. LT. avoue avoir été submergé, dès son arrivée à l'aéroport de Dakar, par le sentiment fort qu'il ne voulait pas vivre dans ce pays. Il explique que son imaginaire avait été fortement travaillé par tout ce qui était diffusé comme image de l'Afrique, à travers les documentaires, au Maroc, dans un contexte, rappelle-t-il, où tout ce qui ressemblait de près ou de loin à l'Afrique se résumait à deux seuls mots « Sénégal et Sénégalais ! (...), même si cela concernait les Centre-Africains ! ».

Dans l'entretien avec Lanza, LT. se présente comme le « *président de l'Association des Résidents* » une fonction qu'il n'aura pas mentionnée lors de notre entretien¹⁸. De même, il explique à notre collègue être originaire d'une « famille de la classe moyenne fassî [et titulaire d'un] Bac+2 en Science du Commerce International ». Dans l'ordre de la fratrie, Lanza a pu établir qu'il avait un frère étudiant la pharmacie en Ukraine et deux sœurs inscrites en médecine au Sénégal. Il était, en tous les cas, placé devant l'obligation de choisir entre l'un des deux pays.

Le baptême de son neveu est une constante dans ses deux récits et est donné comme la cause de l'arrivée au Sénégal.

Il nous précisera toutefois les conditions de son voyage : « J'avais fait une réservation pour quinze jours » ; mais dès le lendemain de son arrivée, voilà qu'il pressait son beau-frère, « Libanais avec un passeport sénégalais », de le conduire au siège de la Royal Air Maroc, « pour modifier sa date de retour ». Il expliquera qu'il ne s'imaginait pas pouvoir rester autant de temps au Sénégal. Son beau-frère, nous confiera-t-il, n'accorda aucune importance à son propos.

L'incident qui modifie son projet est instructif de son projet narratif, car il n'est pas le même selon qu'il s'agisse de Lanza ou de nous-même. À Lanza, il confie avoir rencontré à Dakar « des vieux amis de Fès qui lui ont dit que le Sénégal était le paradis du commerce, où on gagnait beaucoup et plutôt facilement ». À nous, il racontera l'histoire d'un déclic survenu dans une discussion 'avec un Sénégalais' dans la « boutique de son beau-frère ». Discussion au cours de laquelle s'opéra le déclic : « ...mon amour, non du Sénégal, car je ne le connaissais pas encore, mais des Sénégalais ». Il décide alors de rester au Sénégal. Plus de détails sont, là, livrés à Lanza, notamment le parcours d'insertion professionnelle marqué de plusieurs épisodes sans succès, avant la réussite dans l'import de « textiles en provenance de Dubaï et de voiture en provenance de la France ».

LT. nous contera plusieurs anecdotes, montrant toutes combien le Sénégal était, pour lui, le pays qui le rendait le plus nostalgique lorsqu'il voyageait. Toutefois, il déclarait auparavant à Lanza que son souhait le plus ardent était de « *rentrer au Maroc* », le plus rapidement. D'une énonciation à l'autre, l'épisode sénégalais devient une parenthèse à refermer ou à rééchelonner dans le temps. Ainsi il peut expliquer à Lanza que son projet consiste à gagner d'abord beaucoup d'argent, puis à investir dans une chaîne de boutiques qui lui permettront de vivre aisément au pays et de continuer à se rendre au Sénégal deux à trois fois par an. Il ajoute qu'il se donne cinq ans pour que son projet puisse se concrétiser, le temps nécessaire pour que sa femme puisse terminer ses études et pour que leurs enfants, (qu'ils n'avaient pas encore, précise Lanza) aient l'âge d'aller à l'école.

On peut noter là, à travers ces deux séquences, combien la mise à proximité de la société d'accueil est aussi frappante que sa mise à distance. Si LT., en effet, ne souhaite pas rester au Sénégal, du moins s'y installer durablement, c'est qu'il ne désire pas, du moins le soutient-il auprès de Lanza, que ses « enfants grandissent au Sénégal parce que ce n'est pas un vrai pays musulman ».

La suite de la confidence adressée à Lanza laisse entrevoir trois sortes de réticences. D'abord, il ne pourrait pas accepter que sa fille « aille en boîte et ici c'est impossible de l'empêcher, car il y a trop de liberté et les femmes sortent ». Ensuite, « En plus tout le monde boit, fume... Ce n'est pas qu'au Maroc on ne boit pas, mais au moins ce n'est pas considéré autant normal ». Enfin, « la langue joue un rôle essentiel. Ici les enfants parleraient wolof et français, ils ne sauraient même pas l'arabe ».

Sa critique se fera plus complète, plus loin, en évoquant le comportement de certains mourides : « ils se disent musulmans, mais sont plus dévoués au serigne de Touba qu'à Allah ou à Mohammed. Aussi au niveau politique, il vaut mieux ne pas comprendre ! (...) Il y a la corruption, le trafic de drogue, le blanchiment de l'argent... »

Dans les trois catégories – genre, religion et culture – qui sont évoquées, la différence semble infranchissable. Et pourtant, un raisonnement inverse nous est adressé, sur le mode d'une identité commune. En effet, pour LT. « (...) On a la même culture, on a la même religion, on a la même tarîqa. Jusque dans la religion on a la même tarîqa ! ». Il nous expliquera qu'il est lui-même tidjane de par sa mère apparentée à la famille du fondateur de la confrérie. La marque de proximité est illustrée par une série de métaphores et surtout de déclinaisons de volontés d'action. Voilà, nous dit-il, « (...) ça s'arrête là. Je te dis « je t'aime », de loin ; et tu me dis « je t'aime », de

loin. ». Il poursuit « Nous, c'est pour ça qu'on est là, pour transformer cette relation d'amour en des actes... en des échanges ». Le propos structure plus ou moins proprement un déni de toute forme de différence :

J'ai vécu au Sénégal, plus que j'ai vécu au Maroc. Ici quand on vous dit qu'il y a un métissage maroco-sénégalais, ce n'est pas le terme exact. (...) Ici il y a l'intégration à 100 pour cent ce qui dépasse le terme intégration. Ici, il y a Marocain à 100 pour cent et il est encore Sénégalais à 100 pour cent. Quand on est ensemble... Sincèrement, je n'ai jamais senti, par exemple, qu'un Maroco-Sénégalais qui défend son pays natal plus que son... pays... Son pays d'origine, je dis, plus que son pays de résidence. (...) C'est une évidence ».

La rhétorique, qui cherche à relativiser les écarts, semble en même temps les élire en facteurs essentiels d'identité. En effet, sur la question de la langue et de la nationalité, l'acte de réfutation du coefficient discriminant reste ambigu, de par son caractère excessif précisément. LT. s'explique :

« Même au niveau administratif... Je ne peux pas vous dire un pourcentage précis, mais facilement vous allez trouver presque un tiers jusqu'à la moitié des familles, entre parenthèse métissées, qui n'ont même pas la nationalité marocaine ! C'est des Sénégalais, qui parlent wolof, qui parlent français, parfois ils parlent arabe, parfois ils ne parlent même pas arabe... ça ne nous pose pas de problème, puisque la langue c'est un moyen de communiquer... Ce n'est pas un moyen de... ça ne montre pas ta nationalité quand tu parles wolof, l'essentiel est que tu communique, même en anglais ce n'est pas grave ! »

La métaphore amoureuse employée peut être reconsidérée sous un angle qui met bien en exergue le sentiment d'insatisfaction quant au niveau des attentes nourries par la base sociale, du moins commerçante de la communauté : rendre la relation aussi économiquement forte qu'elle l'est politiquement. L'objectif visé en filigrane serait, pour cette base commerçante, de pouvoir tirer parti d'une situation qui la mobilise comme élément de discours de légitimation, mais sans lui octroyer ce qu'elle pense être de son mérite et ambition.

On peut d'autant le penser que LT. développe toute une imagerie quasi prophétique autour de la figure du commerçant qui, note-t-il, a porté l'islamisation du pays – considérée comme le socle de l'unité culturelle et politique des deux espaces. En somme, il s'agirait, pour cette catégorie commerçante en général, de faire valoir l'idée que sa profession devrait pouvoir bénéficier, au vu de son apport historique, de plus d'opportunités ou de privilèges, au moment où les liens séculiers entre les deux espaces sont tant magnifiés. « Cela fait des années, comment dire, qu'on a l'impression qu'on jette de l'eau sur le sable ».

Conclusion

Deux perspectives de recherche nous semblent s'imposer. La première porte sur la question des initiatives des talibés en situation migratoire. Si la documentation déjà existante (Bava 2005) a bien montré comment ils réinventaient à leur mesure et selon leurs besoins le contexte social de la confrérie dans l'expérience migratoire, il reste qu'un pas demeure à franchir par la recherche. En effet, au-delà de la question du maintien du lien ombilical avec le pays d'origine, reste la question de la transformation des migrants en protagonistes dans le devenir des confréries. Il est donc nécessaire d'interroger leur potentiel réformateur de l'ordre confrérique et ne plus s'arrêter seulement à ce qui le magnifie dans les manifestations qu'ils en offrent. À travers les initiatives des disciples des confréries sénégalaises au Maroc et surtout au regard des débats qui alimentent ces dernières, on enregistre plusieurs aspects qui mériteraient d'être ultérieurement approfondis : la réflexion sur le type de *daahira* ; l'inscription affirmée dans un élan programmatique de transformation aussi bien de l'espace de provenance que de celui d'accueil ; l'auto-questionnement de l'émigré-talibé sur la nature et la qualité de son statut de disciple de la confrérie et de citoyen sénégalais ; et, enfin, chose encore plus remarquable, la réflexion ouverte sur ses rapport entretenus avec l'administration centrale de sa confrérie d'attache et du reste de la communauté demeurée au pays sont autant de points qui témoignent d'un glissement sur la nature du phénomène des daahiras en contexte migratoire. Il y a dans ce processus de réappropriation de la parole, qui part du bas ou de la compétence des disciples, une volonté pour cette communauté expatriée de se conforter dans le rôle et la mission de *secteur hautement stratégique* du dispositif d'ensemble de la confrérie. Comme si l'avenir de la confrérie était maintenant entre les possibles mains des talibés.

La deuxième perspective de recherche nous semble se situer dans la nécessité de combler la faiblesse documentaire dans laquelle nous sommes, de la sociogenèse du tissu associatif marocain. Retracer les *curricula* de ses animateurs et de ses associations dans leur contexte d'émergence, objectifs visés, moyens déployés, réussites et échecs... En cela, un de nos premiers objets théoriques de départ avait été emprunté à la littérature générale sur les enjeux du multiculturalisme, notamment ses incidences sur la 'problématique de l'intérêt national'. Il s'agissait de partir, plus précisément, de la question de l'impact des *lobbyings* ethniques dans la définition de la politique extérieure des États, pour envisager comment, dans le cas marocain, on pourrait ou non penser une logique de mise à contribution de la diaspora marocaine du Sénégal. Ce n'est que par la suite que s'est opéré, par la force des choses, un renversement de cette perspective. Le présupposé de base fut

donc un condensé d'élans interrogatifs, tous porteurs d'une certaine part d'imagination politique, surtout dans un contexte où le Maroc vient de réaffirmer solennellement son attachement aux relations subsahariennes, du point de vue de son identité et de ses intérêts stratégiques dans la région. On peut se demander en effet dans quelle mesure les communautés immigrées marocaines au Sénégal s'identifient comme acteur collectif investi d'une mission nationale, dans le tournant politique et géopolitique ainsi suggéré. Autrement dit, la communauté nationale marocaine exerce-t-elle une influence quelconque dans les politiques extérieures et économiques du Sénégal, ou du moins vise-t-elle à atteindre de pareils objectifs ? Ensuite, quels sont les rapports avec le pays d'origine ? Les obstacles, les cadres, les ponts ? Comment envisager ce rapport avec la question du rapport au pays d'accueil et, ce faisant, situer la question du positionnement communautaire, voire de son allégeance à l'un ou l'autre espace ? Enfin, comment opérerait, si avéré, le facteur religieux comme instrument de lien, d'encadrement et d'orientation de ces populations marocaines du Sénégal ?

Notes

1. Hebdomadaire français d'informations générales.
2. Voir « L'avenir du Maroc est-il en Afrique subsaharienne ? » <http://tempsreel.nouvelobs.com/monde/20140404.OBS2707/l-avenir-du-maroc-est-il-en-afrique-subsaharienne.html>
3. Sur cette crise du Sahel, voir l'article d'Antil intitulé « L'Afrique et la « guerre contre la terreur ». Sur le conflit au Mali et l'intervention des puissances étrangères, voir l'ouvrage d'Aminata Traoré et de Boubacar Boris Diop sur La Gloire des imposteurs.
4. Cité par Sverre Raffnsøe.
5. La formule a cours en effet dès les premiers moments des indépendances africaines : période dans laquelle le Maroc, à travers la figure de Mohammed V, tente de se constituer en maillon essentiel de la cause de l'unité africaine.
6. À travers cette expression familière de « panier », nous cherchons précisément à capturer les deux dimensions de l'affection et de l'attractivité que les producteurs (volontaires ou involontaires) du discours de fraternité entre le Maroc et le Sénégal cherchent à promouvoir.
7. <http://www.atlasmedias.com/2014/02/tournee-africaine-du-roi-mohammed-vi/> 'Tournée africaine du Roi Mohammed VI. Publié le 22 février 2014'. Consulté le 1er juillet 2014.
8. Entretien avec Amadou, architecte sénégalais, résidant et travaillant à Rabat, août 2013. Membre de l'Association des ressortissants sénégalais au Maroc.
9. Cette manifestation a fait suite, selon les participants, à une série de rafles ayant conduit à des violences physiques et des confiscations de passeports ainsi que des refoulements vers la frontière algérienne par la police marocaine. L'ambassade a

sollicité l'intervention des forces de l'ordre marocaine ; la manifestation a dégénéré et conduit à l'arrestation de 21 personnes qui ont fait l'objet de plaintes déposées tant par la police marocaine que par l'ambassade du Sénégal.

10. Entretien avec Amadou, août 2013

11. Décédé à l'âge de 82 ans au Maroc, l'homme, mieux connu sous le nom de Barham, fut à la tête de deux importantes structures : le mouvement Ansarou Din, inspiré par le fondateur de l'ordre niassène, Ibrahim Baay Niasse, dont il a été l'un des plus proches disciples ; la Ligue (Rabita) des Oulémas du Maroc et du Sénégal (ROMS), dont le siège social est basé au centre-ville de Dakar. Conférencier particulièrement sollicité, Barham a été un participant et animateur assidu des causeries hassaniennes tant sous Hassan II que Mohammed VI. L'importance du personnage dans le tableau du rapprochement spirituel entre le Royaume et le Sénégal pourrait se laisser entendre par le communiqué royal qui a présenté ses condoléances à sa famille et à sa communauté dès le lendemain du décès, mais aussi l'avion spécial affrété par Rabat pour le transport de sa dépouille mortelle.
12. Pseudonyme. Entretien préparé par Seck et Lanza, administré par Lanza à la Zawiyya de Rabat-Saleh, août 2012. Pour de plus amples informations sur Abdoulaye, voir la communication, à paraître, mentionnée dans la bibliographie.
13. Rabat-Saleh, août 2012, entretien semi-directif préparé par Seck et Lanza et administré par Lanza à la Zawiyya de Saleh. Pour de plus amples informations sur Abdoulaye, voir notre communication mentionnée dans la bibliographie.
14. Il s'agit du terme exactement utilisé par plusieurs de nos interlocuteurs. Il reste vague, car il ne précise pas exactement s'il s'agit, là, d'une « mafia » comme telle ou alors d'un groupe de « mafieux ». Nous avons recueilli le terme en sollicitant l'existence de dénominations autres que « chinois » pour désigner le groupe en question.
15. Nous présentons ici nos remerciements à notre collègue, N. Lanza, pour ces données précieuses qui nous permettent de construire le raisonnement comparatif qui va suivre.
16. Pseudonyme. Entretien réalisé en août 2012 à Dakar.
17. Nous avons cherché à recueillir la manière dont les relations Maroc-Sénégal étaient narrées par les acteurs communautaires à partir des récits de leur expérience migratoire. Les questions que nous nous sommes posées étaient comment les acteurs jouaient à leur profit les éléments constitutifs du discours de la fraternité. Nous cherchions aussi à dresser les formes de complicités particulières que les acteurs cherchaient à tisser avec les enquêteurs accompagnant la relation de formes singulières de confidences.
18. Le passage de la direction d'une association à l'autre n'est pas abordé dans l'entretien. Ce n'est, en effet, qu'après avoir réalisé cet entretien que nous avons pris connaissance, des mois plus tard, du contenu de l'entretien accordé à Lanza. LT. a été interrogé, par nos soins, sur son expérience et son parcours associatif, mais il n'a pas abordé cet épisode. Lanza a obtenu l'information sur le statut de LT., après lui avoir demandé de se présenter. Ce qui nous intéresse, ici, c'est l'absence de cette séquence dans le parcours associatif que LT. nous a raconté.

Références

- Akmir, A., 1994, « La présence économique marocaine au Sénégal », *Hesperis Tamuda*, vol. 32, Rabat, pp. 91-115.
- Antil, Alain, 2006, « L'Afrique et la « guerre contre la terreur » », *Politique étrangère* 3 (Automne), pp. 583-591. Disponible sur internet : URL : www.cairn.info/revue-politique-etrangere-2006-3-page-583.htm. DOI : 10.3917/pe.063.0583
- Balci, B., 2011, « Politique identitaire et construction diasporique en Azerbaïdjan postsoviétique », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], n° 19-20, mis en ligne le 24 décembre 2011, consulté le 12 août 2014. URL : <http://asiacentrale.revues.org/1451>
- Bava, S., 2005, « Variations autour de trois sites mourides dans la migration », in *Migrations entre les deux rives du Sahara, Autrepart*, n° 36, pp. 105-122.
- Belhaj, A., 2006, « L'usage politique de l'islam : l'universel au service d'un État. Le cas du Maroc », *Recherches sociologiques et anthropologiques* [En ligne], 37-2 | mis en ligne le 8 février 2011, consulté le 4 septembre 2014. URL : <http://rsa.revues.org/575>
- 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, pp. 131-150.
- Bredeloup, Sylvie, Pliez Olivier, 2005, « Migrations entre les deux rives du Sahara », *Autrepart*, n° 36, pp. 3-20.
- Dupret, B., Ferrié, J.-N., Omary, K., 2012, « Réécrire les Constitutions », *Oasis*, n°15, juin, pp.41-45.
- Fall, P. D., 2004, « Les Sénégalais au Maroc : histoire et anthropologie d'un espace migratoire », in L. Marfaing, S. Wippel, (éd.), *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine*, Paris, Karthala/ZMO, pp. 277-291.
- Farah, El A., Akmir, A., Azza, B., 1997, *La présence marocaine en Afrique de l'Ouest: cas du Sénégal, du Mali et de la Côte d'Ivoire*, Rabat, Publication de l'Institut des études africaines, 496 p.
- Fournier, P., 2006, « Le sexe et l'âge de l'ethnographe : éclairants pour l'enquête, contraignants pour l'enquêteur », *ethnographiques.org*, n° 11 - [en ligne]. (<http://www.ethnographiques.org/2006/Fournier> – consulté le 14.07.2014.
- Green, N., Weil, F., 2006, *Citoyenneté et émigration. Les politiques du départ*, EHESS, 274 p.
- Hibou, B., 1996, « Les enjeux de l'ouverture au Maroc. Dissidence économique et contrôle politique », 42 p. *Les Etudes du CERI*, n°15, Disponible en ligne <http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/etude15.pdf>
- 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, pp. 59-68.
- Lanza, N., 2012, « Routes et enjeux de la Tijaniyya sénégalaise au Maroc : une zaouïa rbatti sur la voie de Fès », *Études et Essais*, n° 8, publication en ligne : <http://www.cjb.ma/32-recherche/33-equipe/262-nazarena-lanza.html>
- Lanza, N., 2014, « Pélerinage, faire du commerce et visiter les lieux saints : le tourisme religieux sénégalais au Maroc », *L'Année du Maghreb* ; à paraître.

- Ministère de l'Économie et des Finances, 2012, *Performance commerciale du Maroc sur le marché subsaharien*, 25 p. Royaume du Maroc, Direction des Etudes et des Prévisions Financières. <http://www.finances.gov.ma/depf/depf.htm>.
- Mamdani, M., 2004, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New-York, Pantheon books & Codesria Books series, 304 p.
- Médam, A., 1993, « Diaspora/Diasporas. Archétype et typologie » in *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 9, n°1. pp. 59-66. doi : 10.3406/remi.1993.1049
- Ndiaye, A., I., 2008, « Dakar et ses étrangers. La construction politique de la cohabitation communautaire », in M-C., Diop, (dir.), *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Crepos, Karthala, ONU Habitat, pp. 409-431.
- Pian A., 2005, « Aventuriers et commerçants sénégalais à Casablanca : des parcours entrecroisés », *Autrepart*, n° 36, pp. 105-122.
- Pian A., 2009, *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc*, Paris, La Dispute, 237 p.
- Raffnsøe, S., 2008, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? L'analytique sociale de Michel Foucault », *Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 12, n° 1. Disponible sur internet : https://www.academia.edu/3374779/Quest_ce_quun_dispositif_Lanalytique_sociale_de_Michel_Foucault
- Sambe, B., 2010, « Tidjaniya : les usages diplomatiques d'une confrérie soufie », *Politique étrangère*, n° 4, pp.1-13.
- Sambe, B., 2012, « Le Maroc au sud du Sahara : une stratégie d'influence à l'épreuve des mutations géopolitiques » in M. Mokhefi, A. Antil (dir.), *Le Maghreb et son Sud : vers des liens renouvelés. Le Maghreb et l'Afrique subsaharienne : convergences et dynamiques*, Paris, CNRS Editions / Ifri, pp.131-149.
- Seck, A., 2014, « Le « migrant » introuvable. Récit de parcours et parcours du récit en compagnie d'Abdou Khadre », *Cahiers d'études africaines*, n° 213-214, juin, pp. 363-381.
- Seck A., 2014, « Les migrations au Sénégal : essai d'histoire par le bas à travers l'exemple de deux quartiers mythiques de la capitale : Médina et Allées du Centenaire », in Cécile Canut et Catherine Mazauric, (dir.), *La Migration prise aux mots*, Paris, Le Cavalier Bleu éditions, pp. 129-144.
- Seck, A., Lanza, N., 2012, « Figures et enjeux des changements des daahiras sénégalais à l'étranger », Communication au colloque du programme ANR MIGRELI (Migrations et Religions), 'Instances religieuses et d'origine confessionnelle sur les routes de la migration africaine' coordonné par Sophie Bava, Institut d'Études Africains (IEA), Rabat. 25-26 septembre, Rabat.
- Seck, A., Lanza, N., 2014, « Maroc-Sénégal : une histoire contemporaine entre dynamiques mémorielles et logiques de patrimonialisation », *Les Etudes et Essais*, n° 22, juin. Disponible en ligne : <http://www.cjb.ma/289-les-collections-du-cjb/10-etudes-et-essais/maroc-senegal-une-histoire-contemporaine-entre-dynamiques-memorielles-et-logiques-de-patrimonialisation-2709.html>

- Timéra, A., 2007, « Les pèlerins sénégalais au Maroc : la sociabilité autour de la Tijaniyya », in L. Marfaing, E. Boesen, (éds.), *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sabel. Un cosmopolitisme par le bas*, Berlin, Paris, Editions Karthala & ZMO, pp. 187- 208.
- Timéra, 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, pp.145-167.
- Traoré, A., Diop B. B., 2014, *La Gloire des imposteurs - Lettres sur le Mali et l'Afrique*, Paris, Editions Philippe Rey.
- Triaud, J.-L., 2000, « La Tijâniyya, une confrérie musulmane pas comme les autres ? », in J.-L. Triaud, D. Robinson, (dir.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 7-18.
- Triaud, J.-L., 2008, « La relation historique maghrébo-africaine : une dimension islamique », *Cultures Sud*, 169, avril-juin, pp. 47-53.

Journaux

- Boualem, Z., 2014, « Zakaria Boualem, et la Coupe d'Afrique des Nations au Maroc », *Tel Quel*, Maroc, 19 février, http://telquel.ma/2014/02/19/zakaria-boualem-et-la-coupe-dafrrique-des-nations-au-maroc_11233
- Cara (de), J.-Y., « Mohamed VI l'Africain », *Observatoire d'études géopolitiques*, mars 2014, <http://www.etudes-geopolitiques.com/mohamed-vi-lafricain>
- Matin (Le), « Comment vivent les Marocains du Sénégal et de la Gambie », jeudi 8 avril 2010. Disponible en ligne, <http://www.ccme.org.ma/fr/maj/4981>
- Observateur (L'), « Déplacement inédit : Serigne Bara se rend au Maroc ». Écrit par La Rédaction, Lundi 15 mars 2010. Disponible en ligne, http://www.xibar.net/DEPLACEMENT-INEDIT-Serigne-Bara-se-rend-au-Maroc_a22487.html
- Soleil (Le), « Maroc : Imam Hassane Cissé – le Sénégal et le Maroc sont unis pour le meilleur et le pire » par M. Cissé, 3 janvier 2008.

