



GÉRARD SALEM

De la brousse sénégalaise au Boul' Mich : le système commercial mouride en France

On a souvent décrit la confrérie mouride du Sénégal comme un mouvement théocratique agrarien. Cette définition l'enfermait, en quelque sorte, dans sa ruralité, en lui refusant, ou en mettant en doute, sa capacité à s'adapter à la « modernité » urbaine, en particulier sur le plan économique. Or, on constate que, depuis quelques années, l'immigration sénégalaise en France n'est plus seulement composée de travailleurs manuels : de nombreux commerçants proposent, un peu partout (cf. Carte 2), des objets de toutes sortes. Ce trafic est, pour l'essentiel, animé par des groupes dont la cohérence et l'efficacité reposent sur l'appartenance commune à la confrérie. L'analyse montre que celle-ci, loin de rester confinée aux activités agricoles prônées par son fondateur, a su investir le secteur urbain sénégalais (cf. Carte 1) en y constituant les réseaux qui ont ensuite servi de bases à l'organisation commerciale implantée en France et dans les pays voisins.

La part déterminante prise par les adeptes de la confrérie mouride dans la petite économie urbaine n'est un secret pour (presque) personne, d'autant que leur bruyant prosélytisme conduit souvent l'observateur à de dangereuses surestimations de leur nombre. Il reste qu'une des questions fondamentales du monde urbain sénégalais, la reconversion en ville d'une confrérie fondée et organisée en fonction du milieu rural, reste en suspens. De nombreux auteurs (Cruise O'Brien 1971b, 1975 ; Copans 1980) ont manifesté un certain scepticisme quant à l'avenir de la confrérie, sa capacité à mettre en place de nouvelles structures adaptées au milieu urbain. Or, ces auteurs le reconnaissent, le scepticisme n'était pas de mise : les mourides élargissent incontestablement leurs assises en ville.

Il n'est pas nécessaire de reprendre les nombreux travaux réalisés sur la confrérie¹, la plupart en milieu rural² ; tous soulignent l'importance vitale du lien marabout-*taalibe*, médiatisé ou non par le *daara* ou le

1. Voir en particulier l'excellente synthèse critique présentée par M. C. DROZ (1980).

2. Cf. l'important travail réalisé par PÉLISSIER (1966), ainsi que les recherches effectuées dans le cadre de l'ORSTOM : COPANS, COUTY, ROCH & ROCHETEAU 1972 ; ROCH 1971 ; ROCHETEAU 1977.

ORSTOM
Fonds Documentaire

N° :

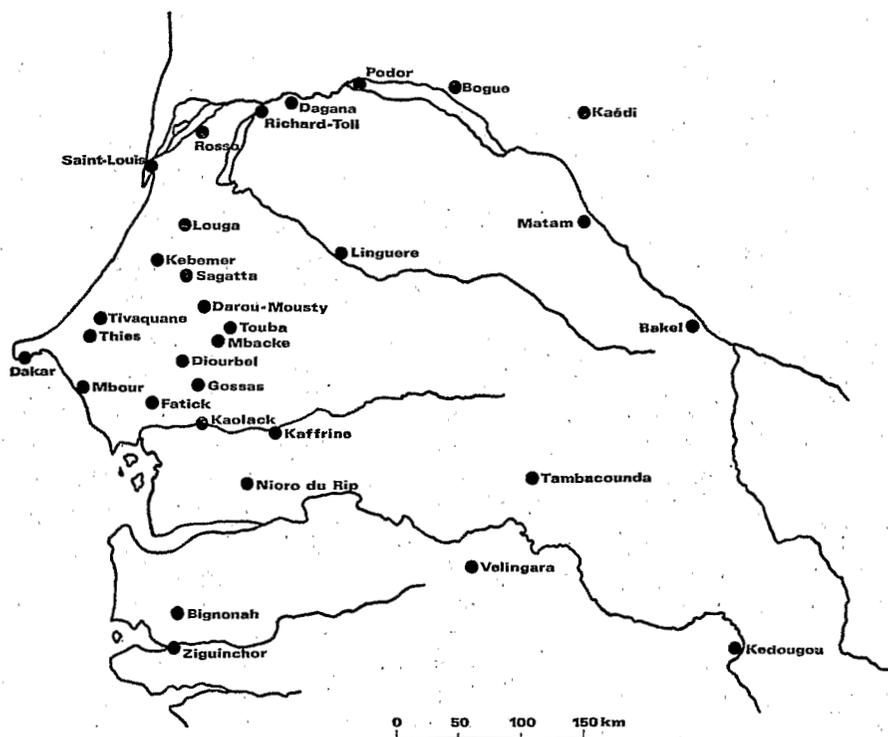
102 120

Cote :

B. 11 ex 1

Date :

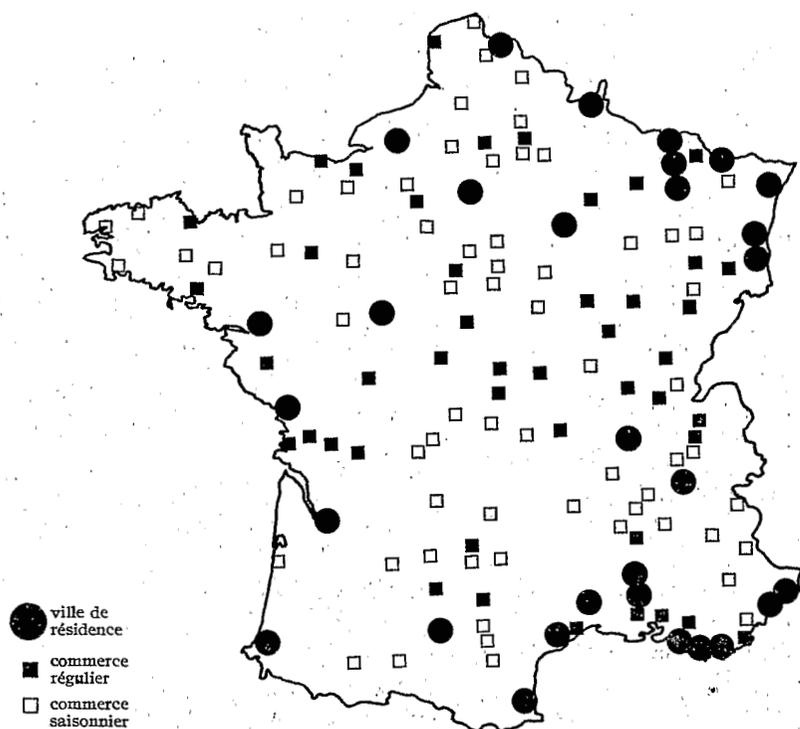
28 DEC. 1982



CARTE I. Implantation des réseaux au Sénégal.

dahira, et l'extrême complexité du système de dons (*hadiya*) aux marabouts ainsi que des aumônes (*asaka*) versées aux pauvres (Copans 1980 ; Coulon 1981).

Le système mouride semblait reposer sur l'unité spatiale d'exploitation ou la chaîne de colonisation de villages pionniers. A cette concentration spatiale succède l'apparente dispersion des *taalibe* en ville, à la proximité immédiate des marabouts succède l'éloignement de la hiérarchie. Ce système s'est pourtant remarquablement intégré aux milieux urbains substituant aux *daara* ruraux des *dahira* urbains (récemment fédérés par le khalife général des mourides, El Hadj Abdul Lahad Mbacké) avec un système de collecte régulière de *hadiya* au moment du *ziara* (jour de visite hebdomadaire ou mensuelle au marabout) : la confrérie, dans son ensemble, fait preuve d'une étonnante capacité d'adaptation. Le problème est de comprendre dans quelle mesure les liens confrériques assurent cohérence et efficacité aux groupes mourides ; quelle est la nature de ces liens, quelle est leur variété ? Autrement dit, la confrérie constitue-t-elle, en tant que groupe, un objet d'étude ? L'observation des formes concrètes d'organisation commerciale des mourides apporte des éléments de réflexion.



CARTE 2. Le système commercial sénégalais en France (1979).

I. — DES RELATIONS SPÉCIFIQUEMENT MOURIDES : EL HADJ PAPA DIENG ET SES REVENDEURS

El Hadj Papa Dieng m'a souvent été présenté comme l'un des piliers du commerce parisien. On peut en effet le considérer comme le grossiste le plus important de la place, même si, comme nous le verrons, une hiérarchie établie en fonction des individus n'a pas grande signification.

Né à Louga en 1929, El Hadj Papa Dieng a été initié au commerce par son père, Babacar Dieng. Ce dernier, *baye Fall*³, commerçait l'or dans les villages disséminés entre Dagana et Louga pendant la saison sèche et se consacrait aux cultures d'arachide pendant l'hivernage. El Hadj Papa Dieng a accompagné son père jusqu'en 1952, date de son incorporation dans l'armée. Libéré en 1954, il reprit seul les activités de son père, poussant ses prospections jusque sur la rive droite du fleuve Sénégal ; il s'installa même en Mauritanie en 1959, comme restaurateur, tout en

3. Les *baye Fall* sont les représentants du sous-ordre mouride créé par Cheikh Ibra Fall, compagnon de la première heure de Cheikh Amadou Bamba, fondateur de la confrérie. Dispensés du jeûne du Ramadan et d'autres contraintes islamiques, les *baye Fall* se reconnaissent à leurs vêtements de patchwork et au solide gourdin dont ils ne se séparent pas.

cautionner ces jeunes commerçants auprès de grossistes européens, mais cette démarche est peu courante. Dans tous les cas, il s'impose — par la force des choses — comme l'intermédiaire naturel entre de jeunes commerçants qui lui doivent tout et d'autres partenaires commerciaux.

El Hadj Papa Dieng confie, plus qu'il ne cède, des marchandises à ses revendeurs, en leur indiquant un prix minimal de vente, les éventuels bénéfices supplémentaires revenant en totalité au marchand : cette relation, exclusive de toute autre, s'apparente sur le plan commercial à la relation marabout/*taalibe*. Le *taalibe* se met en situation de dépendance financière, matérielle et morale. Ces jeunes commerçants expriment très spontanément cette relation : « Je dois tout à El Hadj Papa Dieng. Ici j'ai trouvé un père. Sans lui rien n'était possible », répète Ibrahima Dione. Ce jeune commerçant est né en 1950 dans un village proche de Louga. Son père, Sékou, d'origine *sañit*⁷, s'est d'abord consacré aux champs familiaux de Mbadanne Fissel, village proche de Mbour, avant d'installer à Louga une boutique dans le quartier Rouk Bou Sew⁸. Il fait alors acte de soumission (*diebelu*) à la confrérie mouride. Ses frères et sa sœur ne l'ont pas suivi : Lat, le frère cadet, est resté au village avec ses enfants ; Abdoulaye est parti s'installer dans la petite ville de Fatick comme marchand de foin ; Yandé, la benjamine, a suivi son mari à Dakar.

C'est chez cette dernière qu'Ibrahima fut hébergé en 1973 quand il quitta Louga. Menant d'abord à Dakar une vie un peu marginale, il devint ensuite, pendant un an, membre d'une troupe artistique. Il abandonna ce métier en 1977 pour rejoindre en France des amis qui le recommandèrent à El Hadj Papa Dieng, ami de son père. Ainsi Ibrahima Dione bénéficia-t-il du seul soutien que pouvait lui offrir son père : une recommandation.

Des circonstances analogues ont fait de Messing Niang le chauffeur attitré de Papa Dieng. Né en 1950 à Niomré, village proche de Louga, il part en 1970 pour Dakar où il devient apprenti chauffeur de « car rapide ». Ces apprentis sont, en fait, sévèrement exploités par les propriétaires de cars et n'apprennent que rarement à conduire ; ils doivent, pour payer leur apprentissage, « coxer » le maximum de clients, ce qui est à l'origine de nombreux incidents, tant la concurrence est vive entre transporteurs. Mécontent de son sort, Messing Niang part pour la France en 1976.

Sans contact à Paris, il a été pris en charge par El Hadj Papa Dieng qui lui a « fait passer » son permis. Fils aîné d'une famille de griots entièrement reconvertie dans le petit commerce urbain, Messing Niang, en servant de chauffeur à « son parrain » dans toute la France, a amassé un pécule grâce auquel il a pu faire venir en Europe son jeune frère Allé.

Ces exemples illustrent la conjonction des stratégies singulières, peut-être ponctuelles, mais cimentées par l'appartenance commune à la confrérie mouride. Ces deux jeunes commerçants — et il en existe des dizaines d'autres — bénéficient, par l'intermédiaire d'El Hadj Papa Dieng, du

7. Les *sañit* étaient les palefreniers du roi, maintenant intégrés dans la société serer (information orale de Mado Bandé Diouf).

8. Litt. « le petit coin ».

système commercial (hébergement, approvisionnement, commercialisation) mis en place par les mourides, ainsi que de leur formidable pouvoir de pression. La connexion établie à Paris avec ce système n'est peut-être que le début d'une chaîne plus large qui étendra ses ramifications au Sénégal.

Une analyse plus fine et plus systématique des clientèles confrériques ainsi constituées permettrait, sans doute, de mieux comprendre la place des facteurs de caste dans cette « nouvelle donne ». L'origine sociale des jeunes *taalibe* mourides reste en effet mal connue. Copans (1980) émet l'hypothèse d'un recrutement privilégié chez les plus pauvres et les marginaux. Cette hypothèse pourrait être confirmée par une analyse du fonctionnement des entreprises maraboutiques. C'est ainsi qu'à Dakar, un important établissement de transports, Le Diebellou (terme qui désigne, rappelons-le, l'acte de soumission à un marabout mouride), dirigé par le fils du grand marabout Serigne Sam Mbacké, n'embauche que de jeunes *taalibe*. Certains, en période de *tarbilu*⁹, ne touchent aucune sorte de rémunération : le chef économique n'est-il pas en même temps le chef spirituel ? De même l'entreprise Alhaza est gérée par Abdul Aziz Mbacké qui assure l'hébergement et la nourriture des jeunes *taalibe* employés de son père. En nous plaçant momentanément du seul point de vue des dignitaires religieux, il est important de souligner que la contribution des *taalibe* à la fortune de leur marabout change d'échelle dans de tels cas : quel rapport y a-t-il entre le travail du « champ du mercredi » et une exploitation aussi évidente ?

Comme les *taalibe* leur marabout, les jeunes revendeurs ont « choisi » El Hadj Papa Dieng et sont, théoriquement, libres de rompre à tout moment le contrat qui les lie. Ils font grand cas de cette liberté — d'autant que le système de prêt des marchandises contribue à obscurcir la relation —, refusant catégoriquement d'être qualifiés d'employés de Papa Dieng. Ce dernier contrôle pourtant très étroitement leurs activités et leurs gains, et les prix minimum imposés aux commerçants sont en fait régulièrement ajustés aux prix de vente réels. Mais l'énorme disproportion entre les prix d'achat au grossiste et le prix de vente au chaland est si important — de l'ordre de 1 à 6 — que toutes les parties y trouvent leur compte.

II. — UNE ORGANISATION FAMILIALE ET CONFRÉRIQUE

Si El Hadj Papa Dieng développe une stratégie personnelle fondée sur des liens confrériques, mais curieusement détachée des règles de solidarité familiale, ce cas est loin d'être le plus fréquent, les alliances confrériques étant, le plus souvent, greffées sur les stratégies familiales.

9. Période de soumission totale au marabout, où le *taalibe* quitte sa famille pour un laps de temps indéterminé dans l'espoir d'un titre de cheikh.

1. *El Hadj Mbacké Dieng, le « mutawaf »*¹⁰

El Hadj Mbacké Dieng est une forte personnalité du quartier de la gare de Lyon, à Paris ; il est en particulier l'un des organisateurs du pèlerinage annuel à La Mecque des commerçants résidant en France. Originaire de Louga, il est le fils aîné d'un important traitant d'arachide (Généalogie 2).

Mbacké Dieng a monté, avec l'aide de son oncle Ousseynou, un commerce entre Louga et Dakar. Secondé par ses frères El Hadj Allé et Touba Dieng à Louga, il part pour la France en 1970, bientôt rejoint par Yaba. Ce dernier ravitaille, dans toute la France, les revendeurs de son frère. Mbacké a mis en place un réseau familial : ses frères gèrent les investissements réalisés à Louga ; les enfants d'Ousseynou sont ses intermédiaires au marché Sandaga ; ceux de Moustapha assurent l'acheminement des marchandises arrivées au port de Marseille et la distribution de celles qui sont achetées à Paris.

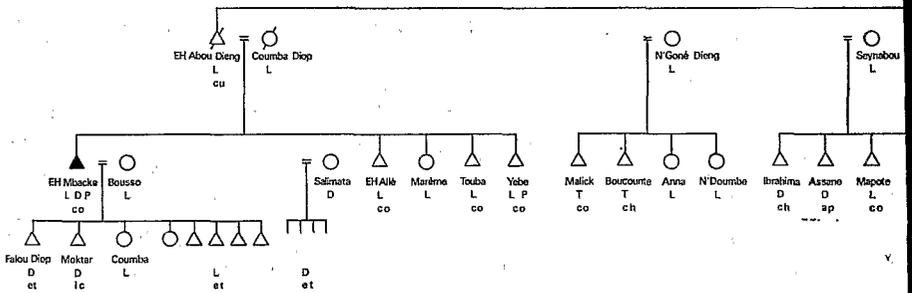
Il ne m'a pas été possible d'estimer la puissance financière et commerciale de Mbacké, qui n'a pas souhaité me donner les adresses de ses revendeurs. Son rôle est resté mystérieux : il semble être en contact étroit avec les plus hautes instances de la confrérie. Il n'est pas sûr que son réseau soit moins important que celui de Yatou Sylla.

2. *Strasbourg, la toute-puissance de Yatou*

En allant à Strasbourg, j'entendais étudier la réaction collective des commerçants sénégalais aux brimades dont ils avaient été victimes (Salem 1981b). Les premiers colporteurs contactés sur la place de la Cathédrale me renvoyaient tous à Yatou Sylla, qui m'était présenté comme « le responsable » de Strasbourg. Par ailleurs, de nombreux commerçants laobe dyula étaient présents sur les points donnant accès au quartier touristique.

Une réunion organisée, au foyer Sonacotra, avec M^e Marx, avocat des commerçants sénégalais, devait confirmer la présence de deux groupes de colporteurs distincts et le rôle essentiel de Yatou. Tous les regards se tournaient vers lui et les enquêtes n'ont été possibles qu'avec son assentiment. Les fortes tensions qui existaient entre les deux groupes, celui de Yatou Sylla et celui des Laobe Dyula, ne m'ont pas permis de les fréquenter avec la même assiduité : arrivés dès 1970, les Laobe reprochaient à ceux qui étaient identifiés comme « ce groupe des Lougatois », d'avoir saturé le marché (et donc de rendre les Strasbourgeois racistes...) et de monopoliser les abords de la cathédrale, refoulant ainsi les premiers venus vers le pont du Corbeau. D'abord logés dans un hôtel de la rue

10. Le *mutawaf* est l'organisateur des pèlerinages à La Mecque. El Hadj Mbacké Dieng, en contact étroit avec une compagnie de charters, a élargi ces activités aux voyages France-Sénégal des commerçants.



GÉNÉALOGIE 2. El Hadj

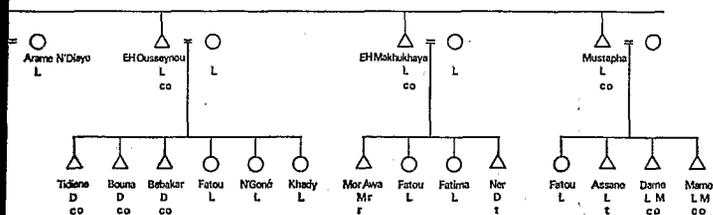
Murner, la mise en vente de cet établissement a contraint les Laobe à partager le foyer Sonacotra avec leurs concurrents. Les rapports ne se sont pas améliorés pour autant entre ces deux communautés ; deux systèmes commerciaux coexistent.

(a) Yatou et sa famille

L'extraordinaire unité réalisée sur le nom de Yatou ne cessait de me surprendre. Fils d'un commerçant ambulant, vraisemblablement d'origine diakhanke, Yatou Sylla appartient à l'une de ces familles qui ont établi de solides alliances avec celle de Mbacké dès avant leur départ de la région du Fleuve pour le Cayor. La cohésion des Sylla apparaît à la lecture de leur généalogie (Généalogie 3) : parmi les frères de Yatou, Alioune et Amady sont les correspondants dakarois (le premier est commerçant au marché Sandaga, le second est antiquaire avenue Georges-Pompidou — anciennement William-Ponty —) tandis que More et Abou assurent respectivement la commercialisation à Bruxelles et à Paris ; son cousin Balla le seconde à Strasbourg et Issakha est antiquaire à Abidjan (en relation directe avec Amady).

L'organisation familiale ne s'étend pas sur moins de quatorze lieux : les investissements se font au village natal (achat de matériel agricole, édification d'une mosquée, dons aux marabouts) et à Louga, où Yatou multiplie constructions et boutiques. C'est ainsi qu'il a, en 1978, loué une maison-boutique à un commerçant maure et acheté un magasin de ferrailles de bâtiment à son jeune frère, handicapé physique, dans le vieux quartier Artillerie. Yatou n'est pas seulement le chef d'une famille importante, il est aussi le représentant (*diawriñ*) du marabout mouride descendant du fondateur du village de Darou Khoudoss. Il est ainsi tout à la fois l'autorité religieuse et morale de référence, l'image sécurisante du marabout dans cette ville inhospitalière, et la cheville ouvrière du système mis en place. Ce système est double : Yatou arrange la venue de jeunes commerçants depuis le Sénégal et, comme El Hadj Papa Dieng, prend en charge ces « nouveaux » qui lui demandent son aide.

Ces derniers sont souvent surnommés avec dérision *baye cheikh*. L'expression, créée par les commerçants (en référence à Baye Cheikh



backé. (Cf. légende p. 270.)

Ndao, *baye Fall* très populaire, réputé pour son goût prononcé des femmes et de l'alcool), raille ces jeunes tout droit sortis de leur village natal qui, sans parler un mot de français, tentent de vendre leurs marchandises.

La notoriété de la famille Sylla à Louga élargit en effet les réseaux d'alliance aux villages les plus reculés, mais nous n'avons pas réussi à approcher les jeunes migrants, extrêmement méfiants.

(b) *Les proches de Yatou*

- El Hadj Guèye ne fait pas partie des *baye cheikh*. Né en 1951 dans le petit village de Diélerlou Syll (arrondissement de Mbedienne, région de Louga), El Hadj Guèye a vite quitté les champs familiaux pour s'initier au commerce avec un oncle maternel dakarais. Achetant des parfums à l'usine Dikopa et des tissus au marché Nguélaw¹¹, il a revendu ces produits dans la région de Louga, puis en Mauritanie.

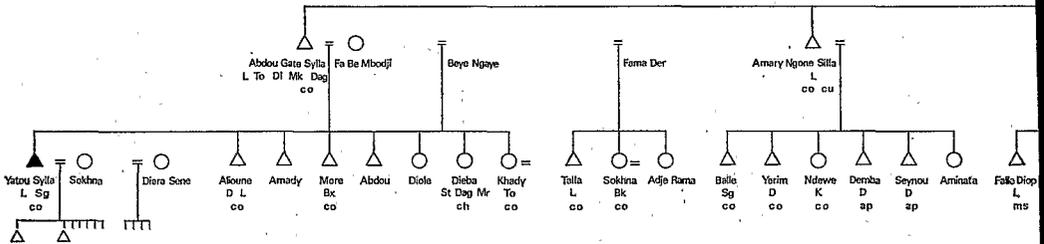
Venu en France en 1976, d'abord accueilli à Paris par le frère de Yatou Sylla, il rejoint celui-ci à Strasbourg. Avant d'être victime d'une agression armée perpétrée par un garçon de café strasbourgeois, il fréquente les marchés de Belfort, Altkirch, Sélestat et Mulhouse. Très étroitement lié à Yatou, El Hadj Guèye se fournit également en marchandises auprès d'un grossiste strasbourgeois qui gère l'antenne alsacienne d'une grande firme allemande. Il gagnait environ 3 000 francs par mois¹², dont la moitié était régulièrement envoyée à sa famille restée au village et à son marabout, Momar Mbacké.

Ce dernier est venu à Strasbourg 48 heures après l'agression dont a été victime El Hadj Guèye et a subvenu aux besoins de sa famille pendant toute la durée de son immobilisation ; Yatou, de son côté, a collecté des fonds afin de payer les frais médicaux d'El Hadj Guèye et de lui assurer un peu d'argent courant. Cet exemple illustre les multiples fonctions du marabout mouride : il représente une véritable « assurance tous risques »¹³,

11. L'usine Dikopa est, dans la zone industrielle, adossée à la cité Bissap du quartier Grand-Dakar ; Nguélaw en est le marché central. (Cf. SALEM 1981a.)

12. Son budget se décomposait ainsi : loyer 190 F par mois, transports 5 F par jour, et 40 F par jour de nourriture et de frais divers.

13. Dont la prime serait proportionnelle aux cotisations...



GÉNÉALOGIE 3. Yat

matérielle et religieuse. L'idéologie mouride ne désigne-t-elle pas la fidélité et l'obéissance du *taalibe* à son marabout comme la condition *sine qua non* d'accès au paradis ? Quoi qu'il puisse être, le fidéisme si décrié des jeunes mourides ne peut être analysé en termes de fanatisme.

Profondément choqué par l'agression dont il a été victime, El Hadj Guèye se réfugie volontiers dans le silence, la lecture et la prière. Ce n'est pas le cas de tous les commerçants qui entourent Yatou Sylla.

• Ainsi Cheikh Samb offre-t-il un contraste saisissant. Parlant haut et fort, il a, à 22 ans, déjà connu une vie mouvementée. Né à Nguéwal dans une famille de griots, il a exercé de nombreux métiers. Son père, reconverti dans le commerce de l'or, tient boutique avec son frère cadet Baye Cheikh au marché Sandaga, à l'angle dit Lallu Urus¹⁴. D'abord apprenti tailleur, Cheikh Samb a été confié par son père à Masser (le benjamin), commerçant à Louga puis à Milan. Délaissé¹⁵, Cheikh a emprunté le prix de son voyage en France à un compagnon de *dahira*¹⁶. D'abord installé à Bruxelles, puis à Paris et à Dijon, il a, muni d'une recommandation verbale, rejoint à Strasbourg Yatou Sylla. Ce dernier lui ouvre un crédit de 1 000 francs¹⁷. Cheikh Samb part alors seul dans les villes voisines de Strasbourg et rejoint régulièrement son oncle pour acheter de l'or à Milan¹⁸. Son cas invite une nouvelle fois à des analyses plus poussées des rôles supplétifs de la confrérie (qui montre son aptitude à mobiliser une main-d'œuvre sous-utilisée) et des reconversions des familles castées en milieu urbain.

Comme dans toutes les villes où les commerçants sont durablement

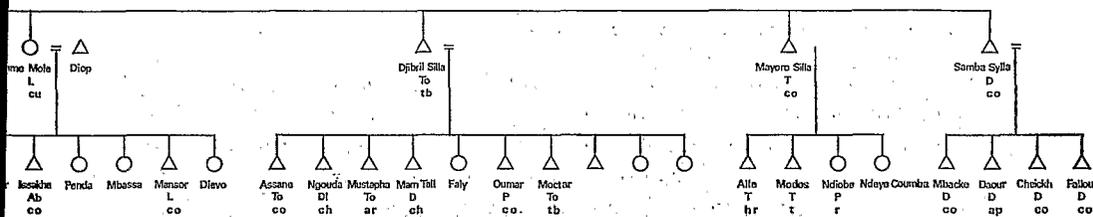
14. *Urus* désigne, en wolof, un or d'une pureté douteuse, par opposition à l'*urus ngalam*, l'or le plus pur. C'est le nom donné aux boutiques de bijouterie regroupées dans un angle du marché Sandaga (la même distinction existe pour l'argent, *khalis* et *khalis ngalam*).

15. Une obscure affaire de recel de marchandises volées rendait Cheikh indé-sirable à Dakar.

16. Les *dahira* urbains se sont multipliés à Dakar. Le plus actif est certainement celui des commerçants du marché de Sandaga, le *dahira* Alxatu Xalat Almina.

17. Les crédits accordés par Yatou semblent tous de cet ordre (1 000 à 2 000 F) ; trente commerçants environ en bénéficient. Un rapide calcul permet d'estimer l'importance des sommes d'argent en jeu. Le grossiste européen, pour sa part, refuse le crédit aux marchands qu'il ne connaît pas suffisamment.

18. Cet or est revendu aux commerçants de Lallu Urus (Sandaga).



lla. (Cf. légende p. 270.)

installés, des activités de service se sont spontanément créées à Strasbourg... sous l'œil vigilant de Yatou.

• Ainsi Daouda Ndiaye, originaire du même village que Yatou, partage-t-il son temps entre le commerce de bibelots et le métier de tailleur. Apprenti à Louga (quartier Artillerie), ensuite à Dakar (Angle Mouss¹⁹) et enfin à Guédia Waye, Daouda Ndiaye est parti pour la France en 1978, chez « son père » Yatou²⁰ et son cousin Sakhewar. Ce dernier est un peu l'intermédiaire de Yatou auprès de ses frères, Gora (Paris), Ibrahima (Belgique), et de ses cousins, Ismaela (commerçant tailleur à Paris), Matar (Belgique) et surtout Yeli (RFA).

• De même, Mademba Der, chauffeur des commerçants, a-t-il bénéficié de l'accueil de Yatou, déjà en contact avec ses cousins croisés Ousseynou (Bruxelles), Mendir (RFA) et Talla (Paris)²¹. Apprenti chauffeur à Dakar, habitué du bar Mapenda²², il décide de rompre avec cette vie dakaroise et accompagne à Paris son patron venu acheter des voitures d'occasion, mais le quitte presque immédiatement. Expulsé de Bruxelles où il était allé rejoindre Ousseynou, il retrouve à Strasbourg Yatou, qui en fait le chauffeur de ses revendeurs. Dispensé des frais d'entretien du véhicule, Mademba Der a rapidement remboursé son crédit (2 000 F) et fait figure de commerçant aisé.

El Hadj Guèye, Cheikh Samb, Daouda Ndiaye et Mademba Der bénéficient tous des réseaux de relations de leurs proches. Les trois premiers sont unis à Yatou par des liens confrériques et villageois, le dernier par les réseaux commerciaux, renforcés par des alliances matrimoniales établies entre lui et ses cousins croisés. Toutes les relations d'affaires de Yatou ne sont pas fondées sur des liens aussi profonds, les rencontres pouvant être fortuites.

19. Bidonville du quartier Colobane, déguerpé en 1973 à Guédia Waye (cf. VERNIÈRE 1977a).

20. Fils d'un oncle maternel de Yatou.

21. Le père de Talla est le frère cadet de la mère de Yatou.

22. « Maquis » très connu du quartier Colobané, souvent appelé « le quartier de Mister Map », où les non-initiés n'ont guère de place...

(c) *Les relations commerciales improvisées*

• Saliou Gaye est né dans une famille de vanniers originaire de Mbedienne (région de Louga). Son père, avec de nombreux autres vanniers de ce gros village, a migré à Dakar dans le micro-quartier lebu de Mbott (Verat 1971). Saliou, après un périple de cinq mois, arrive à Paris en 1977 et s'y lie d'amitié avec un jeune commerçant. Installés à Bruxelles, ils ont maille à partir avec la justice²³ et se retrouvent, après quelques mois d'incarcération, expulsés de Belgique et sans argent. Yatou reçoit Saliou à Strasbourg, le loge et le nourrit pendant les premières semaines ; il lui ouvre, en outre, un crédit de 1 000 francs. Le jeune est depuis éperdu de reconnaissance pour son sauveur et... s'est converti au mouridisme²⁴. Son seul objectif est maintenant de constituer un pécule qui lui permettra de rentrer au Sénégal afin de se réconcilier avec sa famille²⁵, mais il assure qu'il restera « avec Yatou pour la vie ».

Les rencontres de Faly Dabo et Alioune Ba avec Yatou sont encore d'un autre ordre.

• Alioune Ba est le fils aîné d'une grande famille toucouleur tidjane d'Ourossogui (région du Fleuve, département de Matam) : son père est resté cultivateur au village, tandis que deux de ses oncles, Mamadou et Kalidou, ouvraient au marché Nguélaw de Grand-Dakar des commerces de tissus²⁶. Ils hébergeront, pendant la saison sèche, Alioune et son jeune frère Diamel. Progressivement, ces derniers abandonneront toute activité agricole pour se consacrer uniquement au commerce, à Dakar et à Nouakchott.

Alioune et son jeune frère se font prêter en 1976, par leurs oncles, le prix d'un voyage en Belgique afin de rejoindre la forte communauté de commerçants toucouleur établie à Bruxelles²⁷. Mais, dépourvus des autorisations de vente exigées par la législation belge, Alioune s'installe à Strasbourg et Diamel à Francfort²⁸. Accueilli par Yatou, Alioune n'entretient pourtant que des relations distantes avec lui. Comme il le dit avec humour : « Avec les Wolof, je peux partager le plat, ce sont des Sénégalais comme moi. Mais avec les mourides, il ne faut pas être dribblé²⁹ dans le commerce. » Yatou lui cède à crédit les marchandises qu'il ne peut payer comptant chez le grossiste européen. Il part régulièrement en tournée

23. La famille a alors rompu tout lien avec Saliou, et sa femme a obtenu le divorce.

24. Il était alors tidjane.

25. Un pays voisin de la France refoule au Sénégal les commerçants en situation irrégulière : ce moyen peu onéreux pour rentrer au pays est souvent utilisé.

26. Sur les migrations toucouleur à Dakar, voir A. B. DIOP 1965 ; LERICOLLAIS & VERNIÈRE 1975.

27. Une cinquantaine de commerçants environ qui ont établi leurs propres filières à Dakar.

28. Une cinquantaine de colporteurs sénégalais résident à Francfort.

29. Cette expression de footballeurs, souvent utilisée par les commerçants, signifie : « il s'agit de ne pas être trompé » (*nax* en wolof).

avec Abdul Thiam, autre Toucouleur originaire de Matam, dans l'Est de la France et en Italie où il se procure des vêtements qui seront revendus à Dakar. Après avoir remboursé son oncle, Alioune a en effet acheté une cantine au marché Nguélaw, gérée par Demba son cousin germain (fils de Mamadou).

- Faly Dabo est arrivé à Strasbourg après un long périple solitaire qui l'a successivement mené au Mali, au Niger, en Algérie, en Italie, puis à Paris, Bruxelles, Lille, Stuttgart. Fils d'un marabout *qadriya* Socé, Faly n'a pas voulu suivre les chemins empruntés par ses frères, tous maîtres coraniques ou étudiants en arabe. Il est allé rejoindre la sœur cadette de la première épouse de son père, commerçante à Ziguinchor, qui l'a initié au négoce. C'est elle qui l'a incité à tenter sa chance en Europe. L'expérience est douloureuse. Ses marchandises plusieurs fois saisies par la police, deux fois expulsé d'Allemagne et de Belgique, Faly s'est, deux ans après son arrivée, retrouvé à Strasbourg, sans biens ni argent. Hébergé par Yatou pendant quelques jours, il dispose d'un crédit mensuel de marchandises équivalant à 1 500 francs. Son seul objectif est maintenant de réunir une somme suffisante pour rentrer au Sénégal.

Saliou Gaye, Alioune Ba et Faly Dabo ne sont liés à Yatou que de façon ponctuelle. La superficialité de cette relation les autorise à travailler avec les Laobe concurrents. Le système d'accueil mis en place par Yatou Sylla se révèle d'une très grande intelligence : rigides et sévèrement codifiées pour les jeunes mourides, les relations sont beaucoup plus souples avec ceux qui ne tombent pas sous son autorité morale et religieuse. Il offre aux premiers une possibilité de promotion sociale dans une micro-société, et entretient avec les seconds des rapports strictement professionnels.

Cette stratégie élargit ses bases commerciales : le système résidentiel familial, organisé sur quatorze lieux, est complété par des alliances économiques qui ouvrent de nombreux débouchés nouveaux.

III. — LES FRANCS-TIREURS DE LA CONFRÉRIE

Le système commercial n'est pas seulement fait d'entreprises à si grande échelle, il est également constitué par de multiples initiatives animées par un ou deux marchands. Ces micro-activités, fondées sur des affinités confrériques, bénéficient des infrastructures générales des réseaux mourides et de leur système de solidarité.

- Ibrahima Niang et ses cousins. Originaire de Louga (quartier Keury Kao), tailleur de profession, Ibrahima Niang a successivement exercé son métier à Louga, Kaolack (quartier Léona) et Dakar.

Hébergé chez ses cousins Mamadou et Déthié, commerçants à Sandaga

et correspondants de leur frère aîné résidant à Paris, Ibrahima Niang abandonne son métier et rejoint ce dernier à Paris en 1976. Il n'a pas quitté cette ville depuis son arrivée, se contentant de vendre le soir dans les cafés et les quartiers de noctambules les marchandises que son cousin veut bien lui confier. Toutefois, depuis quelques mois, il a recours aux services d'El Hadj Papa Dieng. Il projette de faire venir son frère Fallou afin de former une petite équipe.

- Falilou Dieng. Fils d'un marabout mouride connu, Sérigne Ibra Dieng, Falilou semblé mener une expérience solitaire. A Paris depuis 1976, il part seul en voiture faire ses tournées en France, retrouvant ici et là des « frères mourides ». Deux commerçants, Amady F. de Sandaga pour les statues laobé, et Abdou G. de Cotonou pour les antiquités, lui font régulièrement parvenir les marchandises demandées. Falilou n'entretient que des relations peu étroites avec son frère Cheikh, pourtant résidant à Paris. Il ne m'a pas été possible de comprendre le pourquoi de cette situation originale, sans doute s'agit-il de dissensions familiales.

- Gallé Mbow est issu d'une famille de cordonniers de la région de Thiès (Khombole). Ses deux oncles ont créé à Dakar une affaire de cordonnerie-marroquinerie ; Gallé, d'abord apprenti chez son oncle Ndiogou, est parti pour la France en 1977 grâce à un crédit collectif de ses oncles. Il assure à Marseille la réception des marchandises fabriquées dans l'entreprise familiale et leur distribution dans toute la France. Il s'est, en particulier, assuré la clientèle d'El Hadj Papa Dieng et de Yatou Sylla qui ont ouvert des débouchés commerciaux considérables à l'atelier de la famille Mbow. Cet atelier, que je n'ai fait que visiter, est organisé selon des rapports de parenté étroits qui semblent toutefois ne pas concerner les frères de Gallé : Talla et Demba travaillent à Thiès avec leur père en attendant de rejoindre leur grand frère à Paris.

- Ibra Kassé et Ndiaga Guèye. Très souvent, les commerçants se groupent par deux pour acheter les marchandises et les commercialiser. Ibra Kassé et Ndiaga Guèye ne résident pas dans le quartier de la gare de Lyon, mais dans un appartement du vingtième arrondissement de Paris. Ibra, fils d'une famille de bijoutiers de la région de Diourbel, a rejoint son oncle Saliou à Dakar. D'abord apprenti à Ben Tally (Grand-Dakar), puis bijoutier à Sandaga (Urus); il y rencontre Ndiaga Guèye, ancien tailleur devenu antiquaire, membre comme lui du *dahira* Toubasandaga. Ndiaga, arrivé en France depuis 1974, fait venir son ami Ibra en 1976. Ils sont associés depuis lors. Ndiaga s'est constitué une clientèle d'amateurs d'antiquités à travers toute l'Europe, ne traitant qu'occasionnellement des marchandises fabriquées au Maroc ; de même, Ibra se consacre surtout à l'achat de bijoux et de vêtements revendus aux parents restés à Dakar. Ces activités particulières les amènent à effectuer de nombreux allers et retours entre Dakar et Paris : c'est également

l'occasion pour eux d'acheter aux Laobe des marchandises rétrocédées ensuite en France « aux gosses de la rue de Chalon » (gare de Lyon).

La confrérie mouride apparaît ici créatrice d'un nouveau tissu social, transcendant les anciennes frontières entre groupes sociaux : ainsi Ibra Kassé, forgeron, fait équipe avec Ndiaga, fils d'un cultivateur devenu marabout mouride. Le décloisonnement semble toutefois limité à ces échanges ponctuels, les deux épouses d'Ibra (mariages conclus par son père) étant de la caste des forgerons. Une analyse des échanges matrimoniaux entre adeptes de la confrérie mouride permettrait de mieux juger de la profondeur du phénomène.

- Mbaye Diagne, Médoune Dieng, Mbaye et Ibra Khoulé. Fils d'un modeste commerçant de haricots niébé, Mbaye Diagne a suivi son père quand ce dernier effectuait des tournées entre le Cayor et la Mauritanie, avant de s'installer à Dakar. Vendeur au marché Zing de Dagoudane-Pikine (Join-Lambert 1971), Mbaye, militant actif de la confrérie mouride, crée un *dahira*. Son marabout lui avance, en 1975, une somme d'argent suffisante pour acheter un lot important de marchandises et un billet d'avion pour la France. C'est à Paris qu'il fera la connaissance de Médoune Dieng, fervent mouride, qui a mis en place un système original d'approvisionnement en marchandises. Tous deux se spécialisent dans le commerce de gros, Médoune s'occupant plus particulièrement de la partie européenne du réseau, Mbaye des achats et des investissements à Dakar.

Il s'est formé autour d'eux un groupe de onze jeunes mourides. Cette communauté de « fils de Cheikh Amadou Bamba », comme ils se nomment eux-mêmes, ressemble, de façon surprenante, aux *takdev*, communautés de célibataires des *daara* mourides, décrites par J. Copans (1980) et D. Cruise O'Brien (1971b ; 1975). Improvisée en France, cette communauté fonctionne toutefois selon des rapports au pays très étroits. Aussi Mbaye et Ibra Khoulé ont-ils bénéficié de l'amitié liant leur frère aîné Cheikh, commerçant de denrées alimentaires au marché Zing de Dagoudane-Pikine, à Mbaye Diagne, son compagnon de *dahira*. Chaque membre du groupe jouit d'une liberté d'initiative totale, chacun vaque à ses affaires et ne s'occupe de la collectivité que pour les dépenses communes (loyer, repas).

Le fait le plus frappant est sans doute la distance établie entre ces jeunes commerçants et leurs familles : tous furent d'une extrême pudeur quand ce problème fut abordé.

IV. — PREMIERS ÉLÉMENTS DE CONCLUSION

1. *Le changement d'échelle*

Les analyses monographiques qui précèdent laissent imaginer la complexité et la diversité des situations ; elles invitent aussi à une mise en perspective de la place de la confrérie mouride dans la société sénéga-

laise. Ce changement d'échelle suppose un mélange de genres (la confrontation de données empiriques personnelles d'une fiabilité déjà incertaine avec des travaux d'autres chercheurs et avec la somme d'arguments — ou d'intuitions — prenant racine dans une quotidienneté irrestituable) qui renforce encore l'impression d'une construction aléatoire et tautologique. La question fondamentale ne réside-t-elle pas dans la détermination de ce que montrent ces études monographiques, dans le passage du comment au pourquoi ?

Les ressemblances historiques entre les mouvements de colonisation des terres par les mourides et les formes concrètes de conquête du marché français par ces mêmes groupes sont grandes. La lecture attentive — faite après mes propres enquêtes — de l'ouvrage de J. Copans (1980) m'a valu de nombreuses surprises. Qu'on en juge :

« L'intervention de l'autorité maraboutique est déterminante pour la fondation d'un village ou d'un *daara*, mais les implantations se font ponctuellement comme au hasard. Ce phénomène confirme, en fait, au moins deux choses : l'absence de direction confrérique collective et l'intervention du fondateur de la confrérie dans ce processus d'occupation territoriale » (p. 80).

« Cette hétérogénéité du groupe maraboutique est structurelle et la nature individuelle du lien entre le *taalibe* et son marabout ne fait que le confirmer [...] Il existe un système de délégation de l'autorité dans la confrérie mouride [...] On peut penser que la pression migratoire dépassait les capacités d'organisation des seuls marabouts [...] Certains marabouts fondaient une chaîne de villages [...] les histoires des fondations révèlent des chaînes maraboutiques [...], l'existence d'un 'marché de *taalibe*' » (p. 88).

« La diversité des lieux d'implantation s'explique par la volonté de s'implanter partout et donc de découvrir les 'bons coins' [...] Dès le début de la confrérie, l'autorité maraboutique se disperse. C'est pour mieux s'implanter évidemment » (p. 89).

« Il y a ceux qui voulaient des terres mais qui ont compris que le plus sûr moyen d'en obtenir était de devenir mouride [...] Il y avait, enfin, tous ceux qui pouvaient profiter d'une telle mise en valeur, les commerçants, les artisans ou bien certains parents mal placés pour une succession » (p. 102).

« C'est un système très peu institutionnalisé, dont le fonctionnement est assuré plus par les producteurs eux-mêmes que par les 'exploiteurs'. L'absence de contrainte hiérarchique fait toute l'originalité du système mouride [...], mais l'inégalité économique, fruit d'une inégalité idéologique, existe bien au sein du système mouride » (p. 155).

Les descriptions faites par J. Copans s'appliquent trop facilement au système commercial mouride en France pour que le mimétisme historique ne soit pas souligné et n'impose pas une confrontation des analyses théoriques — le moindre paradoxe n'étant pas le décalage entre les étonnantes analogies de travail de terrain et les conclusions parfois divergentes que nous en tirons respectivement, avec quinze ans d'écart et dans des milieux différents il est vrai.

2. *Une idéologie nationale, une assurance tous risques,
un État dans l'État*

Sans aucune mesure avec la réalité historique, la confrérie bénéficie de l'image de dernier rempart national contre l'occupation et la politique coloniales. Elle semble ainsi donner une expression aux courants nationalistes qui traversent le pays, mais aussi suppléer aux carences économiques, sociales et idéologiques de l'État. Les quelques exemples donnés ne suggèrent-ils pas la mise en place d'une « société de rechange » qui offrirait à des jeunes gens sans perspective le choix d'une assurance tous risques concernant l'emploi, la sécurité sociale et l'accès au paradis ? Il ne me semble pas, dès lors, que l'on puisse parler encore d'un lien essentiellement idéologique entre le marabout et son fidèle. La liberté de choix du *taalibe* n'est qu'une fausse liberté, d'autant plus mystifiante qu'elle est apparente. Quand bien même « le système mouride ne serait ni coercitif ni pénal, les seules sanctions possibles étant d'ordre idéologique » (Copans 1980 : 194), l'individu est un tout, et le chantage potentiel au malheur, voire aux plus graves déséquilibres personnels qui ne manqueraient pas de sanctionner une désobéissance, révèle l'inégalité fondamentale de la relation.

Ces premiers aspects, peut-être abordés de façon un peu morale, renvoient à la nature profonde du lien marabout-*taalibe* : chef spirituel disposant parfois du pouvoir de l'âge, le marabout mouride peut être aussi un employeur usant de ses pouvoirs dans une économie monétaire capitaliste. La confrérie a suivi les bouleversements que la société sénégalaise a connus depuis l'indépendance, et se révèle être à la fois organiquement liée à l'État et tendanciellement un État dans l'État. Le problème n'est plus seulement celui de la reconversion des mourides installés en ville, bien sûr essentielle dans la définition de ce rapport à l'État, mais celui, plus global, de l'issue possible d'une telle contradiction. Les apparences plaident en faveur de l'une et l'autre thèses. Si quelques escarmouches et impertinences ont émaillé les rapports entre le khalife général des mourides et le Président Senghor, aucun des deux ne manque une occasion d'affirmer leur communauté de vue et leur soutien réciproque. La confrérie est à la fois le support idéologique des choix politiques du gouvernement et la voix naturelle des souffrances et revendications paysannes.

Le marché conclu entre l'État et les mourides semble se payer d'autant plus cher que la situation générale du pays se détériore et que, par voie de conséquence, l'importance de la confrérie s'accroît. L'évolution du rapport de forces est à l'origine de situations paradoxales. Soutiens politiques du régime, les marabouts sont ceux par qui la production arachidière est détournée des circuits officiels, assurant une rémunération décente aux paysans, mais privant l'État des ressources nécessaires à sa politique.

La confrérie a, de fait, imposé à l'État un statut de ville franche pour

la ville de Touba : on peut citer, parmi mille autres exemples, l'absence de forces de police et de douane dans la ville sainte, l'interdiction faite par le khalife général de toute consommation d'alcool et de tabac dans l'enceinte de la ville³⁰ ; mais, par une admirable logique, les contrevenants fouillés à l'entrée de la ville par les *baye Fall* sont le plus souvent emmenés à Mbacké pour payer une amende à... l'État³¹. L'État tolère ainsi, à l'intérieur même du pays, une enclave dont tout le monde sait qu'elle est la plaque tournante de tous les trafics, notamment vers la Gambie, alors même que ces types d'échanges contribuent à ruiner le pays.

Mon propos n'est pas de dénoncer cet état de fait, mais de montrer que le processus enclenché conduit à des changements en profondeur qui pourraient constituer un bouleversement rampant. La propension de l'islam à régenter toute la vie des fidèles trouve une expression particulièrement forte dans le fidéisme qui caractérise la relation *taalibe*-mouride : la confrérie apparaît comme une société totale. Aussi décentralisées et différentes soient-elles, les initiatives mourides répondent aux mêmes schèmes et participent à l'établissement d'une « nouvelle donne » économique, politique et idéologique. La prise de contrôle de secteurs entiers de la petite économie, mais aussi d'activités « modernes », notamment dans le domaine immobilier, la puissance des solidarités confrériques directement traduites dans les jeux politiques, l'autorité dernière du marabout — parfois contre la famille — et le prosélytisme efficace des fidèles élargissent la logique confrérique à de nouveaux secteurs de vie. D'anciennes formes d'organisation sociale sont ébranlées, notamment dans la vie des vieux quartiers, tandis que des créations contemporaines semblent d'emblée fondées sur un système de relation sociale mouride.

Ne risque-t-on pas d'observer, comme c'est le cas à Touba, une organisation et un contrôle spatial des villes calqués sur les institutions de la confrérie, notamment dans les secteurs de parcelles assainies attribuées à des associations constituées sur des bases religieuses ? Verrons-nous une extension des rapports sociaux de production spécifiques aux mourides à de nouveaux secteurs de l'économie ? Ces questions m'apparaissent d'autant plus décisives et les réponses incertaines que leur enjeu est l'accès d'individus au paradis.

Mais le problème fondamental est sans doute de donner une mesure à la puissance mouride actuelle et à venir. Si tous les auteurs ont souligné la greffe naturelle réalisée entre la société wolof et la confrérie, et la conversion massive de jeunes Serer (souvent devenus *baye Fall*), il n'est pas sûr que le mouvement n'atteigne pas maintenant ses limites.

30. Certains mauvais esprits ont considéré que cette mesure visait surtout les membres de la famille Mbacké, d'autres ont pensé qu'elle cherchait l'élimination de commerçants récalcitrants.

31. A l'inverse, comment considérer ces multiples prêts (jamais remboursés) consentis aux marabouts par l'État ?

3. Un facteur de déchirement social, culturel et politique

Le hasard m'a conduit, pour une première recherche, dans un des domaines les plus complexes de la société sénégalaise, insaisissable, mais aussi omniprésent, focalisant mon attention jusqu'à fausser les proportions du phénomène. Il m'est évidemment difficile de distinguer ce qui a objectivement changé dans la réalité de ce qui a évolué dans ma façon de l'envisager. Toutefois, il me semble que les temps œcuméniques sont révolus et que la position prise par des groupes ou des individus face au fait confrérique cristallise les problèmes, les tensions et les clivages de la société sénégalaise contemporaine. Les coterie mourides sont identifiées et désignées en tant que telles par les interlocuteurs-adversaires qui ont à les affronter. Ces choix de camp prennent parfois une forme extrêmement violente (cela a été le cas, en 1978, à Rufisque au cours d'échauffourées entre *baye Fall* mourides et fidèles tidjanes) mais sont plus souvent diffus. On assiste toutefois, après 1978, notamment à Dakar, à l'élaboration d'une analyse populaire du phénomène mouride. Cette analyse prend naissance aux différents niveaux où les règles d'organisation sociale et les stratégies de la confrérie mouride sont en contradiction avec les comportements préexistants. Il est difficile d'isoler des contradictions qui peuvent apparaître à des niveaux aussi imbriqués que ceux des logiques familiale, lignagère, ethnique, religieuse. Cette imbrication s'exprime dans les multiples dimensions du discours anti-mouride.

La loi d'obéissance absolue au marabout peut soustraire un individu à l'autorité lignagère et aux devoirs familiaux. Qu'il soit à la recherche cynique de solutions individuelles à des problèmes matériels³², ou qu'il soit réellement fasciné par la mystique mouride, le nouveau converti change de sphère. Il se développe ainsi un discours accusant d'exploitation les marabouts responsables de problèmes familiaux et de déséquilibres personnels. Cette fréquentation trouve une dimension à la fois religieuse et magique. Il est fréquent d'entendre dire que les marabouts usent de pouvoirs surnaturels pour attirer les fidèles et que le laxisme mouride contre les règles théoriques de l'islam confine à l'hérésie³³. Certains qualifient même de sataniques les marabouts qui promettent un paradis à des fidèles qui ne respectent aucun précepte musulman³⁴.

On pourrait ainsi multiplier les exemples, mais si ces discours révèlent le heurt plus ou moins violent entre mouridisme et autres pratiques sociales, ils ne livrent pas d'eux-mêmes toute leur signification, ni les

32. Les attitudes ne sont évidemment jamais aussi machiavéliques, le problème ne se pose pas sous le seul angle des bénéfices matériels secondaires que peut tirer un *taalibe* de sa soumission au marabout.

33. Beaucoup de Dakarais ont été choqués, lors de la visite du khalife général à Ndjouga Kébé (milliardaire mouride), par les dépenses somptueuses réalisées et... par l'animation qui régnait le soir sur la Corniche.

34. La confrérie mouride semble vouloir battre en brèche cette mauvaise image de marque, en critiquant notamment les *baye Fall* citadins, réputés pour leur « dépravation ».

paradoxes apparents de la réalité : par exemple, la réprobation des manquements mourides aux règles élémentaires de sociabilité et de tolérance³⁵ reste le plus souvent muette (mais une attitude contraire ne serait-elle pas aussi une négation des valeurs au nom desquelles serait menée la croisade ?). Une analyse par les jeux d'un binôme concordance/discordance, prenant en considération les multiples variables politiques, économiques, religieuses, magiques, psychologiques, mais aussi tactiques et stratégiques, situerait les places et les contradictions de chacun des acteurs et permettrait peut-être de dépasser ces déconcertants défis à la logique (occidentale).

BIBLIOGRAPHIE

COPANS, J.

1980 *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore, 263 p.

COPANS, J., COUTY, P., ROCH, J. & ROCHETEAU, G.

1972 *Maintenance sociale et changements économiques au Sénégal. I : Doctrine économique et pratique du travail chez les mourides*, Paris, Office de la recherche scientifique et technique outre-mer, 274 p. (« Travaux et documents de l'ORSTOM » 15).

COULON, C.

1981 *Le marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*, Paris, Pedone/Bordeaux, Institut d'études politiques, 317 p. (« Série Afrique noire » 11).

CRUISE O'BRIEN, D. B.

1971a « Aspects of West African Islam », *Boston University Papers on Africa*, V : 185-208.

1971b *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press, 321 p. (« Oxford Studies in African Affairs »).

1975 *Saints and Politicians. Essays on the Organization of a Senegalese Peasant Society*, Londres, Cambridge University Press, 213 p. (« African Studies Series » 15).

DIOP, A. B.

1965 *Société toucouleur et migration : enquête sur l'émigration à Dakar*, Dakar, Institut fondamental d'Afrique noire, 232 p. (« Initiations et études » 18).

1981 *La société wolof: tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala, 358 p.

35. Très souvent, des *dahira* installent dans un quartier des haut-parleurs qui transmettent des chants ou des sermons toute la nuit de façon pour le moins autoritaire...

DIOP, M. C.

1979 « La littérature mouride. Essai d'analyse thématique », *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, 41 (2) : 398-439.

1980 *La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Lyon, Université de Lyon II, thèse de 3^e cycle, 273 p. multigr.

DIOUF, M. B.

1979 *Dakar et son secteur informel : étude des restauratrices de la zone industrielle*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, mémoire, 131 p. multigr.

GIBBAL, J.-M., LE BRIS, E., MARIE, A., MORICE, A., OSMONT, A. & SALEM, G.

1979 *Formation et déstructuration des familles en milieu urbain. Formation des groupes en ville*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 237 p. multigr. (Convention de recherche-enseignement avec la Mission de la recherche urbaine. Rapport d'activité 1978-79).

GIBBAL, J.-M., LE BRIS, E., MARIE, A., OSMONT, A. & SALEM, G.

1981 « Position de l'enquête anthropologique en milieu urbain africain », *Cahiers d'Études africaines*, XXI (1-3), 81-83 : 11-24.

JOIN-LAMBERT, R.

1971 *Le ravitaillement de la banlieue dakaroise : le commerce alimentaire à Dagou-dane-Pikine*, Nanterre, Université de Paris X, mémoire de maîtrise, 90 p. multigr.

LERICOLLAIS, A. & VERNIÈRE, M.

1975 « L'émigration toucouleur : du fleuve Sénégal à Dakar », *Cahiers ORSTOM*, sér. Sciences humaines, XII (2) : 161-175.

MARTIN, V. & BECKER, C.

1977 « Les anciens royaumes sénégalais dans l'Ouest africain » : 52-53 ;
 « Les résistances sénégalaises à la conquête coloniale » : 56-57 ;
 « Les progrès de l'impérialisme européen au XIX^e siècle » : 58-59 ;
 « Les royaumes et les ' pays ' vers le milieu du XIX^e siècle » : 60-61 ;
 in *Atlas national du Sénégal*, Paris, Institut géographique national, 147 p.

MERCIER, P.

1954a « Aspects des problèmes de stratification sociale dans l'Ouest africain », *Cahiers internationaux de Sociologie*, n.s., XVII : 47-65.

1954b « Aspects de la société africaine dans l'agglomération dakaroise : groupes familiaux et unités de voisinage », *Études sénégalaises*, 5 : 11-40.

1954c « L'affaiblissement des processus d'intégration dans des sociétés en changement », *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XVI (1-2) : 143-166.

1963 « Compénétration des méthodes ethnologiques et sociologiques », in G. GURVITCH, ed., *Traité de sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, t. II : 434-445 (« Bibliothèque de sociologie contemporaine »).

PÉLISSIER, P.

1966 *Les paysans du Sénégal*, Saint-Yrieix, Fabrègue, 663 p.

ROCH, J.

1971 *Les Mourides du vieux bassin arachidier sénégalais : entretiens recueillis dans la région du Baol*, Dakar, ORSTOM, 113 p. multigr.

ROCHETEAU, G.

- 1977 « Mouridisme et économie de traite. Dégagement d'un surplus et accumulation dans une confrérie islamique au Sénégal », in *Essais sur la reproduction des formations sociales dominées : Cameroun, Côte d'Ivoire, Haute-Volta, Sénégal, Madagascar, Polynésie*, Paris, ORSTOM : 39-53 (« Travaux et documents de l'ORSTOM » 64).

SALEM, G.

- 1981a *Grand-Dakar, un quartier charnière du cap Vert. Densification du bâti et organisation sociale*, Dakar, ORSTOM, 125 p. multigr.
- 1981b *De Dakar à Paris, des diasporas d'artisans et de commerçants. Étude socio-géographique du commerce sénégalais en France*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de 3^e cycle, XLII-240 p. multigr.
- 1982a « Les réseaux commerciaux des artisans colporteurs sénégalais », in I. DEBLÉE & P. HUGON, eds., *Vivre ou survivre dans les villes africaines*, Paris, PUF.
- 1982b « Stratégie spatiale et stratégie familiale. La volonté de maintien en centre ville : exemples dakarois », in E. LE ROY & E. LE BRIS, eds., *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris, Karthala/ORSTOM, à paraître (nov.).

SAUTTER G.

- 1973 « Recherches en cours sur les villes d'Afrique noire : thèmes et problèmes. Point de vue d'un géographe », *Cahiers d'Études africaines*, XIII (3), 51 : 405-416.

VERAT, M.

- 1971 *Étude morphologique et sociale d'un quartier enclavé : Mboth*, Paris, Université de Paris I, mémoire de maîtrise, 76 p. multigr.

VERNIÈRE, M.

- 1977a *Volontarisme d'État et spontanéisme populaire dans l'urbanisation du Tiers-Monde. Formation et évolution des banlieues dakaroises. Le cas de Dagoudane-Pikine*, Paris, Bibliothèque nationale pour le Comité des travaux historiques et scientifiques, 278 p. (« Mémoires de la Section de géographie » 7).
- 1977b « La région du cap Vert », in *Atlas national du Sénégal*, Paris, IGN : 146-147.
- 1977c « Les oubliés de l'haussmanisation dakaroise », *L'Espace géographique*, 1 : 5-23.