
La religion en partage, la « couleur » et l' origine comme frontière

Les migrants sénégalais au Maroc

Mahamet Timera



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/16612>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.16612](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16612)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 mars 2011

Pagination : 145-167

ISBN : 978-2-7132-2297-9

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Mahamet Timera, « La religion en partage, la « couleur » et l' origine comme frontière », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 201 | 2011, mis en ligne le 05 mai 2013, consulté le 21 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16612> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16612>

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2022.

© Cahiers d'Études africaines

La religion en partage, la « couleur » et l'origine comme frontière

Les migrants sénégalais au Maroc

Mahamet Timera

- 1 En dépit de leur forte médiatisation, les flux migratoires actuels des « Subsahariens »¹ entre le sud et le nord du Sahara sont anciens et se sont déployés dans les deux sens. Concernant le Sénégal, les liens avec le Maroc s'inscrivent également dans une filiation religieuse et confrérique : la confrérie musulmane de la *Tijanniyya*. Celle-ci s'est diffusée à partir de l'Algérie et du Maroc vers l'Afrique subsaharienne à la fin du XVIII^e siècle, relayée par des acteurs locaux² tels que des saints, des marabouts, des lettrés, des guerriers, des commerçants, des monarques, etc. (Robinson 1988 ; Robinson & Triaud 1997 ; Sambe 2003). Ces acteurs locaux l'ont acclimatée et ont donné l'initiative aux Africains sans complètement effacer dans les mémoires ni la figure tutélaire de « l'Arabe » dans cette religion, ni les rapports de vassalisation et l'esclavage alimenté par les monarques africains et par les Arabo-Maures à travers les *razzia* et le commerce transsaharien (Ould Cheikh 1985 ; Webb 1995 ; Villasante-de Beauvais 2000a, 2000b).
- 2 Tout comme le catholicisme des migrants italiens ou des Polonais a été parfois exagéré et faussement considéré comme un facteur positif dans leur intégration en France (Noiriel 1988), c'est devenu un fait courant dans les travaux sur l'immigration subsaharienne au Maroc d'évoquer le partage de l'islam dans les relations entre les Sénégalais et leurs hôtes. Beaucoup de travaux ou d'approches (Kane 2007 : 187-208 ; Marfaing 2007 : 159-185) répercutent ce partage qui apparaît comme un aspect fort dans les identifications des Marocains et des Subsahariens. Mais, s'il y a bien une certaine actualité et présence de l'islam dans la relation, si sa place reste saillante dans les relations contemporaines entre Marocains et Subsahariens, il y a lieu de se demander comment cette religion y est mobilisée. En effet, cette dernière y est construite comme un enjeu social et apparaît de manière problématique dans le rapport des Sénégalais à la société marocaine.
- 3 Dans le contexte migratoire, Marocains et Sénégalais expriment de part et d'autre une amitié forte entre leurs deux États. Si la relation Marocains/Sénégalais constitue

comme le souligne A. Pian (2007) un cadre structurant qui dessine des « rapports sociaux interethniques » fortement marqués par l'amitié entre les deux pays et les deux populations, par leur proximité³, les « relations sociales interethniques » (de Ruder, Poiret & Vourc'h 2000) déclinent des configurations où la conflictualité, les rivalités émergent et s'expriment de façon plus ou moins ouverte et violente.

- 4 L'islam, plus particulièrement la confrérie musulmane de la *Tijanniyya* très implantée au Sénégal⁴ semble constituer un élément majeur dans cette proximité. La maison mère (*zawiyya*) de la confrérie et le mausolée du fondateur Cheikh Ahmed Tijjaani (1727-1805), objets de pèlerinage se trouvent à Fès. C'est également à Fès dans le quartier de Sidi Boujida que se trouve la Maison du Sénégal (*Dar Sénégal*), une donation des autorités marocaines aux pèlerins et étudiants sénégalais.
- 5 Des circulations migratoires entre le Maroc et le Sénégal ont conduit à l'installation de ressortissants de ces deux pays de part et d'autre. Grande ville du Maroc, Fès est également un centre religieux national et international. Capitale de la *Tijanniyya* qui s'est implantée au Sénégal et plus largement en Afrique de l'Ouest, lieu de pèlerinage des adeptes de la confrérie, Fès est un centre historique qui fut un point de départ des migrations de commerçants marocains vers Saint-Louis du Sénégal et au Sud Sahara dès le XIX^e siècle. Dans le *souk*, on remarque une familiarité des commerçants et de certains habitants avec les Sénégalais à travers l'usage du wolof, langue véhiculaire au Sénégal. Deux espaces de centralité des Sénégalais sont aisément repérables dans la ville : la *Zawiyya tijaani* et la Maison du Sénégal (*Dar Sénégal*). La *Zawiyya* est logée dans une mosquée de la Médina où repose le mausolée de Cheikh Ahmed Tijjaani. Certains Marocains organisateurs de l'accueil des pèlerins parlent couramment le wolof. Ils indiquent aux visiteurs la démarche à suivre : aller prier dans le mausolée, puis saluer les arrière-petits-fils du cheikh, assis en deux places de la mosquée et leur donner de l'argent en guise d'offrande.
- 6 La « Maison » a constitué un point de chute et un lieu de passage pour les migrants sénégalais anciens et nouveaux. D'anciens étudiants mariés à des Marocaines et installés en famille l'occupent et y organisent une vie plus ou moins communautaire en maintenant des liens avec les migrants de passage (« aventuriers » cherchant à entrer en Europe, pèlerins, stagiaires, commerçants, étudiants, sportifs, marabouts...), ceux qui se sont installés dans d'autres quartiers de Fès, à Casablanca ou même en Espagne.
- 7 Si Fès constitue un espace ancien des mobilités sénégalaises, c'est surtout dans la capitale Rabat et à Casablanca que se retrouvent les « nouveaux migrants » qui tentent le passage en Europe. Dans les quartiers populaires et certaines communes de la capitale comme Takhadoum et Yacob El Mansor, on assiste à une installation progressive de migrants subsahariens.
- 8 C'est donc dans le sillage de migrations anciennes : commerciales, scolaires (écoles religieuses et laïques), du pèlerinage à Fès, des migrations sportives que se sont déployées les « nouvelles migrations » dites de « transit » ou des « aventuriers » vers l'Europe. Avec le renforcement du contrôle des frontières de l'espace Schengen, et la mise à contribution de l'État chérifien par l'Union européenne, se sont créés des phénomènes de rétention et de nasse (Blanchard & Wender 2007 ; Pian 2007), d'empilement et de clivage de strates migratoires différentes.
- 9 En analysant la place de l'islam dans les rapports entre Marocains et Sénégalais, plus généralement Subsahariens musulmans (Maliens, Guinéens...) ce qui frappe d'emblée, c'est la virulence de leurs propos déniaient l'islamité des Marocains, la récurrence de ce

discours chez les étudiants, marabouts, « aventuriers », pèlerins... Ce déni semble répondre en partie à des formes de disqualification ou de minoration de leur islam par certains Marocains. Les interrogations parfois insistantes sur leur appartenance à l'islam, l'étonnement quant à sa présence au sud du Sahara traduisent une méconnaissance – souvent vécue comme vexante – de l'implantation de cette religion en Afrique subsaharienne si ce n'est la mise en doute de son authenticité. Chez les Sénégalais, l'enthousiasme des Marocains devant le constat de la présence de l'islam sur leurs terres suscite au contraire le sentiment que leur appartenance à l'islam – qu'ils pensent souvent comme immémoriale et « naturelle » – est aux yeux de leurs interlocuteurs un fait récent, fortuit ou superficiel.

- 10 Il faut noter que bien que disposant parfois de niveaux de formation appréciables, les « migrants en transit » vivent dans les quartiers populaires, partageant le quotidien avec des autochtones issus de milieux très modestes, souvent peu éduqués et peu formés.
- 11 Ces formes de disqualification de leur islam sont aussi fortement imbriquées avec leur perception en tant que « Noirs » dans la société marocaine et aux types de traitements qui lui sont liés. Leur désignation comme *azi*, terme du dialecte marocain dont l'équivalent arabe *'abd* est utilisé dans d'autres pays comme l'Algérie, la Tunisie, l'Égypte... les inscrit dans un cadre identitaire et statutaire indigène. Le terme *azi* de même que *'abd* est une catégorie péjorative désignant de façon équivalente l'esclave et « l'homme noir ». Sa formulation dans cette stricte acception remonte à la formation d'une « diaspora noire interne » (Naïmi 2004 ; Chouki 2006) à la société arabo-berbère marocaine à partir de la traite transsaharienne, des expéditions et conquêtes des sultans marocains au sud du Sahara⁵, mais aussi de la réduction de populations « noires » autochtones du Sahara à la servitude. Les *Harratin* actuels, spécialistes de l'agriculture et de l'irrigation dans les oasis seraient les descendants de ces populations autochtones.
- 12 La définition comme *azi* constitue une réalité encore présente dans les relations et interactions. C'est un aspect de l'expérience des migrants sans doute accentué par leur position précaire. Exprimée parfois publiquement, généralement sur un mode mineur et dans le registre de la plaisanterie, plus rarement sous la forme de l'insulte, cette identification sociale contribue à informer la relation entre les deux groupes. Certes, cette relation ne s'épuise pas et ne s'exprime pas uniquement à travers ces transactions identitaires. Dans certains contextes et selon les acteurs, cette dimension est mobilisée, énoncée, mise en scène ; dans d'autres elle est occultée ou mise en sourdine. L'usage de la catégorie *azi* et son application aux migrants africains subsahariens en général ont des implications en termes de statut social symbolique. Par statut symbolique, nous entendons ici une évaluation sociale efficiente (désignation et classement) qui ne repose pas sur les attributs économiques, socioculturels et politiques.
- 13 Ce mode de catégorisation et d'identification découle d'identifications ethniques et de positions sociales parfois racisées et plus ou moins reliées de façon nécessaire à l'origine. Sa spécificité est de se fonder sur la croyance imposée et/ou intériorisée en une « origine commune » des acteurs. Un tel traitement peut entraîner de leur part des actions réciproques et « orientées les uns vers les autres » (Weber 1995 ; Poutignat & Streiff-Fénart 1995) et des formes de communalisation. Dans cette configuration interethnique, l'islam, « l'arabité », la « blancheur » et la « noirceur » constituent des

référents essentialisés, continuellement mobilisés en coulisses ou en public. Ils sont les pôles identitaires, les ressources culturelles et symboliques qui s'agencent pour dessiner deux figures statutaires, deux groupes ethniques : celui des majoritaires qui s'octroient la filiation généalogique avec le prophète Mohamed, « l'islam authentique », l'arabité et « l'ingénuité statutaire » et celui des minoritaires renvoyés au paganisme et à l'extranéité, à la « servitude statutaire ».

- 14 La dévalorisation sociale et statutaire des Subsahariens noirs s'articule en général avec une disqualification religieuse. Celle-ci se traduit par un déni d'authenticité ou de pureté islamiques. L'identification des migrants sénégalais comme « Noirs » et inférieurs au Maroc — « *azi* » dans les désignations autochtones — révèle, influe sur l'évaluation et la perception autant de leur position sociale que de leur religiosité musulmane. En réponse à ces considérations « morales » infériorisantes (renvoi à la servitude, disqualification de leur islam) alors qu'ils se considèrent comme musulmans, libres et égaux, les Sénégalais réfutent l'islamité des Marocains. Ainsi, autant leurs interlocuteurs minorent ou disqualifient leur islam en associant noirceur, paganisme et origine servile, autant les Sénégalais remettent en cause l'identité et la « fraternité religieuse » censées les rapprocher.
- 15 La sociologie des migrations et des relations interethniques a été attentive aux logiques d'ethnicisation adossées sur le fait religieux (judaïsme, islam, Églises chrétiennes,...) dans les sociétés du Nord. Dans cet article, nous abordons les usages stratégiques, rhétoriques et discursifs de l'islam dans le contexte d'un pays du Sud chez des populations appartenant à l'espace islamique « central » et à l'espace islamique « périphérique » (Matringe 2005), entre groupes ethniques et racisés (Arabes/non-Arabes, Noirs/Blancs). En analysant les modalités de l'inscription de l'islam dans ces contextes, nous chercherons à comprendre comment, dans la société musulmane marocaine, entre des groupes ayant certes l'islam en partage (Sénégalais et Marocains musulmans), pouvaient s'exprimer et se construire le racisme et le mépris de « couleur », la « race » et les discriminations. Nous aborderons également comment se forment sur ces bases ou en conséquence les expressions identitaires des groupes minoritaires tels les migrants sénégalais au Maroc.
- 16 Enfin, dans ce texte, il est largement question d'une analyse de représentations en miroirs. Il s'avère que ce sont les représentations souvent idéalisées que les migrants sénégalais se font des Marocains — les *Naar*⁶ dans leur désignation indigène — qui se télescopent avec leur expérience quotidienne dans la migration. Leur confrontation avec les comportements et pratiques religieuses des Marocains, les traitements qu'ils leur réservent conduisent à des remises en cause. Face à des Marocains qui fondent leur légitimité et leur suprématie religieuses sur leur appartenance ethnique et sur la filiation avec le prophète de l'islam Mohamed, sur le caractère sacré de leur langue et sur son usage « liturgique », les Sénégalais cherchent à briser leur hégémonie. Pour se rehausser, ils usent du dénigrement, mettent en avant la « sincérité de la foi » et la « pureté du cœur » sur les attributs culturels et généalogiques.
- 17 Sans doute, il serait plus judicieux de mettre entre guillemets les termes Marocains, Subsahariens, Sénégalais, Arabes car, dans les faits, ils désignent les membres de groupes ethnoculturels sinon ethniques au sens constructiviste (F. Barth) plus que les citoyens de l'un et de l'autre pays. Ce sont surtout des catégories descriptives qui se déploient non sans une certaine confusion et plasticité. Parfois ce sont des populations

voisines (Guinéens, Maliens, etc.) réduites au même groupe ethnique qui sont aussi entraînées dans ces désignations et relations.

Souvenir et séquelles de l' esclavage des « Noirs » et « servitude statutaire » ou symbolique

- 18 L' évocation du mépris pour la « peau noire » et du sentiment de supériorité des Marocains sur les Subsahariens est systématique et récurrente chez les migrants. Cette expérience semble fondamentale pour les Subsahariens au Maroc quelles que soient la nationalité et la religion. Même chez les migrants subsahariens non musulmans (congolais notamment), ce mépris pour la « couleur noire » est fréquemment relevé. Ce qui est désigné comme le « racisme des Arabes » revient constamment, sature les discours des enquêtés. Boga est un ancien officier de l' armée congolaise actuellement réfugié au Maroc. C' est une figure importante de la « communauté ». De son périple du Congo au Maroc, il est passé par le Soudan, la Libye, l' Algérie. Victime de tracasseries multiples, voire de « chasse à l' homme noir » en Libye selon ses propos, il affirme : « C' est dans les pays arabes que j' ai appris que le Noir ne valait rien. » Dans le marché très populaire de Bouitât à Rabat, des femmes subsahariennes (congolaises, nigérianes...) viennent faire leurs courses ou ramasser des produits (légumes, etc.) à la fin du marché. Elles essuient parfois quelques invectives. Traitée de *azi* par des jeunes, une femme congolaise leur rétorque : « Moi c' est *azi* mais mon cœur est blanc ! Espèces de mal élevés ! »
- 19 Cette identification et stigmatisation du « Subsaharien » cumulent couleur noire et origine étrangère tout en les dissociant. Il y a des « Noirs marocains » qui ne se confondent pas avec les « Subsahariens », ne sont pas objets de la xénophobie, peuvent même en être des acteurs tout en étant également victimes du racisme de leurs compatriotes. Ainsi, lorsqu' à Marackech notre compagnon sénégalais, cherchant à obtenir un traitement de faveur auprès d' un gardien de *riyad*⁷ marocain, met en avant le partage de la même couleur de peau, ce dernier refuse le rapprochement, lui fait comprendre ostensiblement en comparant la couleur de leurs bras qu' ils ne sont pas vraiment pareils, que sa peau est plus claire ou qu' il n' est pas vraiment un « Noir ».
- 20 Si, dans le contexte français par exemple, l' évocation de la « couleur » est plus ou moins taboue, en tous cas jusqu' à ces dernières années⁸ au profit de l' origine nationale ou de la « différence culturelle », elle constitue, *a contrario*, une démarche plus familière, plus banale au Maroc. La stigmatisation de la « couleur noire » est déclinée de manière verbalisée et stéréotypée ou sur le mode de la plaisanterie non sans dessein offensant ou d' infériorisation. Elle est aussi utilisée comme insulte publique vis-à-vis des Subsahariens. Ainsi, à Rabat, nous étions trois Sénégalais à marcher dans la rue accompagnés de trois filles marocaines. Cette situation semblait déplaire à des jeunes marocains que nous avons croisés et qui ont crié « *azi* ». Ni les filles, ni nous-mêmes n' avons relevé le fait et ce n' est qu' après les avoir quittées que nous en avons parlé. Les compatriotes n' y ont vu que l' expression d' un racisme ordinaire avec lequel ils semblaient être familiers.
- 21 D' autres événements survenus à Fès révèlent l' ambiguïté de l' usage de ces catégories. Ils permettent de restituer leur prégnance et une certaine permanence des usages sociaux de ces désignations au quotidien. En compagnie d' un Maroc-Sénégalais dont la mère marocaine est de couleur plutôt foncée, un copain du quartier l' a interpellé à

haute voix et en public par le terme « *azi* ». Sans doute, l'interpellation nous était aussi destinée. Nous avons cherché à savoir ce qui se passait et dans un premier temps il nous a dit : « C' est rien, il dit des bêtises. » Nous avons insisté en lui faisant comprendre que nous avons bien entendu le terme « *azi* ». « Oui, il m' a dit “*azi*” et moi je lui ai dit “*hoha*” [“pédé”]. » Pour tenter d' en savoir plus sur cette relation marquée autant par la plaisanterie que par l' expression de rapports statutaires, nous lui avons demandé comment il aurait réagi si c' était un quidam. Alors, il nous a répondu : « Je casse sa gueule ! » Cette réponse sans équivoque révèle la nature insultante du propos dont la tolérance, l' acceptation ne sied que pour des proches et dans les limites d' une énonciation qui emprunte la forme euphémisante de la plaisanterie.

- 22 L' interpellation publique, les invectives moqueuses référant à la couleur noire et à un statut dévalorisé s' expriment également lorsqu' ils sont traités de *bodaara*⁹. Ainsi, en compagnie des Sénégalais de la Maison de Fès, des Marocaines nous affublent en public de ce terme tout en rigolant. Pour nos hôtes et enquêtés à Rabat ou à Fès, souvent l' attitude des commerçants à leur égard était considérée comme une forme de racisme. Ils estimaient soit qu' ils étaient servis en dernier, soit que les prix étaient déraisonnables, soit que le service n' était pas satisfaisant. Dans ces situations qui impliquent les Sénégalais, plus généralement des Subsahariens, c' est autant la « couleur noire » et l' extranéité qui sont mobilisées dans les invectives, que le racisme et la xénophobie qui s' expriment. La visibilité des Subsahariens tient aussi, sinon davantage, à leur statut d' étranger, d' immigré subsaharien, dans une période où la presse locale met ces derniers en exergue dans les reportages sur « l' immigration clandestine ». La barrière entre Marocains et étrangers se raffermait avec l' expression d' un discours politique anti-immigré, la mise en œuvre de mesures d' endiguement de l' immigration subsaharienne.
- 23 Si des siècles de relations et de cohabitation et par la suite l' émancipation ont assigné aux « Noirs » marocains (*azi, sudaani, draawi...*) un statut particulier au sein de la société, un statut informé par une rhétorique (désignation, plaisanteries et blagues), des étiquettes (quant-à-soi, *self-presentation*), des codes, des modes d' interaction, d' évitement, de sociabilité qui font référence à ce passé de la captivité et de la servitude, il en est autrement pour les migrants. Ces statuts renégociés, produits d' une socialisation, ces relations ritualisées et chargées d' un sens partagé par tous les Marocains mais non dépourvu de conflictualité sont étrangères à ces migrants et « Noirs » qui les remettent en cause.
- 24 Certes, même au Sénégal, une certaine socialisation prenant en compte les rapports de domination et de servitude de « l' ancien régime » et de nouveaux rapports sociaux, de dépendance et de clientèle peut être observée entre les groupes statutaires. Les groupes dévalorisés des castes artisanales (forgerons, tisserands, boiseliers...), ceux des ordres que constituent les esclaves affranchis ou descendants d' esclaves, ceux privilégiés des « nobles » entrent dans des échanges sociaux (matrimoniaux, de sociabilité, etc.), des rapports de préséance et de révérence, de pouvoir, de clientèle, de dons, etc., qui sont encore opérants dans la majorité des sociétés sénégalaises (Diop 1981 ; Diouf 1990 ; Tamari 1997). Mais au Sénégal, à la différence de ce que vivent les Subsahariens au Maroc, ces clivages statutaires ne sont pas associés immédiatement à la couleur de peau, à la « noirceur ». Leur confrontation avec le traitement dont font l' objet les « Noirs » autochtones, les désignations « offensantes » qu' eux-mêmes subissent sont les sources de révolte.

- 25 La dénonciation du « racisme des Marocains » et de leur « esclavagisme »¹⁰ par les Sénégalais s'accompagne de l'expression d'un certain mépris à leur égard, de formes de dénigrement, voire d'un sentiment de supériorité. Ces attitudes rejoignent celles qu'ils réservent à la société maure voisine (Mauritanie) et à ses habitants maures (*Naar* en wolof). En analysant ces relations entre les Sénégalais et les Maures (*Naar*) de la Mauritanie, nous avons cru y déceler une configuration exemplaire, presque matricielle qui permet de lire plus largement leurs rapports avec le Nord et l'Orient musulmans. En nous situant du côté des Sénégalais que nous avons davantage écoutés et fréquentés, on s'aperçoit qu'ils ont développé bien plus tôt des formes de mépris des Maures, stigmatisant leur « arriération », leur « penchant esclavagiste » à l'égard des « Noirs », leur « irrégiosité ».
- 26 « *Naar du Mbok* » : cette maxime sénégalaise en wolof signifiant « Le Maure n'est pas un parent ou un frère » résume à sa façon une représentation, un stéréotype largement répandus. On pourrait citer une longue liste de stigmates accolés aux Maures comme la « saleté », le « mensonge », la « fausse dévotion », la « couardise », ainsi que des chansons qui leur sont dédiées et que fredonnent les enfants. Dans la culture populaire (téléfilm, sketch, pièce de théâtre), le rôle du Maure est presque toujours en conformité avec ces stigmates. Certes, une approche historique approfondie doit permettre de dégager les soubassements de ces stéréotypes. Mais, un grief récurrent, un des argumentaires de cette dénonciation et de la stigmatisation semble être lié à la persistance de « l'esclavagisme » à l'endroit des « Noirs ». C'est le regard porté sur les *Naar* de Mauritanie qui s'est reformé, au gré des mobilités des Sénégalais (pèlerinages, migrations scolaires, « d'aventure » et de travail) sur les Maghrébins et sur l'ensemble du monde arabo-musulman. Dans le contexte du Maroc, le terme *Naar* sera progressivement repris par tous les Subsahariens¹¹.
- 27 Le reproche « d'esclavagisme » plus ou moins formulé par les « Subsahariens » à l'endroit des « Arabes » en général est conforté par la présence dans ces États et sociétés de populations noires autochtones (*Azi*, *'Abd*, *Harratin*) souvent confinées dans des statuts et conditions inférieurs. Cette situation apparaît comme une atteinte à « l'honneur ethnique et racial » des Africains subsahariens dont l'ire porte autant sur les anciens maîtres que sur ces descendants d'esclaves pour lesquels eux-mêmes expriment un mépris « esclavagiste ». Leurs propres sociétés (wolof, soninke, peule) ont été esclavagistes et ont profondément méprisé les *Harratin* qui s'installaient à leurs côtés.
- 28 Cette attitude ambivalente vis-à-vis des « esclaves noirs statutaires » du monde arabo-musulman se retrouve dans le contexte mauritanien dans la position vis-à-vis des *Harratin*. Ainsi, certains mouvements politiques dits « négro-africains », catégorie en usage en Mauritanie pour désigner les membres des trois groupes ethnolinguistiques (halpular, soninke, wolof) ont tenté d'adopter un discours essentiellement dirigé contre les « Maures blancs » (*Beydaan*). En dénonçant leur « esclavagisme », en l'identifiant à une oppression des « Noirs », ils espéraient rallier ainsi les *Harratin* (affranchis). Même en occultant jusqu'à un certain point la réalité de l'esclavage dans leur propre société (soninke, pulaar...), ils ne sont jamais parvenus à rallier ces *Harratin*. Ces derniers, refusant de « choisir la couleur noire » et l'opposition systématique aux « Maures blancs » (*Beydan*), affirment leur « négritude » mais aussi leur culture arabe, leur identité musulmane et leur aspiration à la liberté¹².

- 29 En dépit des politiques mémorielles d'État (muséification de la Maison des esclaves à Gorée), de l'historiographie enseignée à l'école et des travaux scientifiques qui privilégient l'esclavage atlantique, ce qui semble être plus vivace dans la « mémoire populaire » au Sénégal c'est la traite et l'esclavage des « Noirs » dans le monde musulman plus que dans les Amériques. Il y a dans le champ politico-diplomatique et scientifique (Heers 2003 ; Pétré-Grenouilleau 2004 ; Chebel 2007 ; Ndiaye 2008) un oubli relatif de la traite et de l'esclavage dans le monde arabo-musulman. Aujourd'hui pourtant au sein des « couches populaires », « l'esclavagisme » à l'endroit des « Noirs » est davantage associé, aux sociétés maures et arabo-musulmanes. Paradoxalement, il y a chez les Sénégalais en général banalisation ou euphémisation des formes résiduelles de leur esclavage interne plus ou moins recyclé en pseudo-caste dans un système encore symboliquement opérant et une sensibilité réelle vis-à-vis des séquelles du même phénomène dans les pays arabo-musulmans. Outre la disparition tardive de l'esclavage dans ces espaces, voire sa contemporanéité et son actualité dans l'expérience des migrants, il faut relever aussi sa consonance avec la « couleur noire ». Cette vivacité tient également au fait que, même si le système esclavagiste s'est progressivement disloqué dans ces sociétés, l'esclavagisme en tant que croyance et système de classement statutaire persiste encore assez largement vis-à-vis des populations noires.
- 30 Ces différentes situations, ces propos stéréotypés confortent les Sénégalais dans l'idée que dans la perception des « Marocains », le « Noir » ne peut être qu'un esclave (*azi*) ou est renvoyé à l'esclavage ancien. Ce schéma, cette perception sont étendus à l'ensemble du monde arabo-musulman auquel ils reprochent de réduire les Noirs à des personnes jadis « asservissables » et aujourd'hui considérées comme statutairement inférieures. L'association entre noirceur et servitude qui transparait nettement dans les catégories indigènes de désignation des Noirs et du statut servile est à leurs yeux insupportable. Celle-ci transparait nettement dans les catégories indigènes de désignation des Noirs et du statut servile. Les termes '*abd*, *azi* témoignent d'une identification progressive de la couleur noire, de l'origine africaine (subsaharienne) et de la servitude. C'est cette construction en groupe statutaire qu'ils dénoncent, le procès en racisation qui se forme dans la relation circulaire liant leur ethnicité (couleur, origine) avec un statut social et politique : l'infériorité, la « servitude statutaire » et une définition religieuse. Cette racisation est repérable dans le monde arabo-musulman à travers l'évolution du sens du terme '*abd* qui veut dire aujourd'hui esclave et Noir. Selon Mariella Villassante-de Beauvais (2000 : 287), « dans les sociétés saharo-sahéliennes, comme ailleurs, le statut de servilité s'oppose au statut de liberté. En arabe, le terme abstrait pour captivité ou servilité est *budiyya*, qui dérive de l'arabe pré-islamique '*abd* ("esclave noir") ; il s'oppose à *hurriyya*, liberté qui dérive de *hurr*, homme ou femme de condition libre ».
- 31 Il nous semble que M. Villassante de Beauvais commet une erreur en traduisant d'emblée dans l'étymologie '*abd* par esclave noir. Ce sens est véritablement dérivé. Le terme '*abd* dérive en arabe du verbe adorer, vénérer. Il désigne le serviteur, le captif, l'esclave sans référence au départ à un peuple ou à une couleur (Sourdel 2004). Selon M. Ennaji (1996 : 150) qui prend la même direction, « '*abd* a pour sens premier d'abord l'homme, l'être humain quel que soit son statut en référence au maître suprême, le Très Haut », bref, la créature en référence à son créateur, à son maître. Comme le note B. Lewis (1993 : 87), « avec le temps, on n'utilisa plus le mot '*abd* que pour les esclaves noirs, et, dans beaucoup de dialectes arabes, le mot finit par ne plus signifier qu'

homme noir, qu' il fut libre ou esclave ». Lewis note ainsi que dans le monde musulman c' est du statut d' esclave (' *abd* dérivé de l' arabe classique) qu' on est parti pour aboutir à un groupe ethnique (les « Noirs ») et en Europe d' un groupe ethnique, d' un peuple (slave) pour aboutir à un statut (esclave).

- 32 L' assimilation de ' *abd* avec Noir semble donc vraisemblablement relever d' une évolution, de l' aboutissement d' une situation de fait : la servitude massive et de plus en plus exclusive des « Noirs » dans les traites orientales puis atlantiques et cela jusqu' au début du xx^e siècle. C' est ce qui explique que progressivement, dans le monde musulman, la servitude est devenue synonyme de noirceur. Ainsi, ce qui aujourd' hui semble persister chez les Subsahariens, c' est le sentiment partagé d' un mépris du « Noir » de la part des « Arabo-berbères ». En vérité, ce n' est pas tant « l' esclavagisme » qui est réprouvé, voire le fait que des « Noirs » soient de statut servile — leur société ayant été également esclavagiste — que la justification de celui-ci par la « couleur noire ». C' est parce que cet « esclavagisme », à la différence du leur, associe « noirceur », paganisme et servitude, fait de tous les « Noirs » des païens asservissables et des inférieurs dédiés à ce statut qu' il fait l' objet d' une telle unanimité dans la dénonciation.

Extranéité, « servitude statutaire » et disqualification religieuse

- 33 En situant l' islam dans ces relations et dans le processus migratoire, ce qui ressort très clairement dans les propos des Sénégalais est ce qu' ils définissent comme « l' irréligiosité » des Marocains, la dénégation de l' authenticité et de l' orthodoxie de leur islamité. La virulence du propos semble encore plus remarquable parmi certains étudiants que nous avons rencontrés à Fès et ayant fait des études islamiques dans le monde arabe. Cette dénégation nous est parvenue avec une telle récurrence et une telle violence que l' islam en partage mérite d' être re-questionné. Il s' est avéré au fil de nos observations et de nos entretiens que l' islam (ou leur vision de l' islam) constitue aussi une frontière religieuse entre « Subsahariens » et Marocains. Il est à la fois objet de discorde et moyen de traduire la discorde, de construire la différence. Objet de discorde car s' expriment des écarts plus ou moins marqués dans les réponses aux questions suivantes : Qu' est-ce que l' islam authentique ? Comment le pratiquer ? Qui sont les musulmans légitimes ? Moyen de construire la différence car l' altérité des Marocains peut être paradoxalement définie par les Sénégalais à l' aune de l' islam.
- 34 L' islam devient dans cette relation l' objet d' une mobilisation symbolique à travers laquelle la concurrence, voire le conflit, se poursuivent. Il est instrumentalisé dans un contexte relationnel qu' informent une histoire, un passé. Il est idéalement et imaginairement reconstruit de part et d' autre par des acteurs qui, au premier abord, se situent dans la représentation, voire dans la mise en scène. Ce premier niveau dépassé, l' observation révèle d' autres réalités, libère des discours moins convenus.
- 35 Lors des pourparlers pour le mariage d' un marabout sénégalais avec une jeune femme marocaine, nous sommes reçus avec d' autres Sénégalais invités comme « témoins » et « parentèle » par le père de la future mariée. Le chef de famille marocain fait montre d' une grande religiosité, inscrit le mariage de sa fille sous le sceau de l' islam, propose que la seule activité à organiser soit la lecture du coran et des chants religieux. Ses filles ne sont pas de cet avis et souhaitent au contraire écouter de la musique et danser. À l' heure de la prière, il convie tout le monde à ce devoir. Nous faisons nos ablutions

rituelles dans le couloir à même le sol de l' appartement pendant que sa femme essuie derrière nous l' eau qui dégouline. Ses deux fils se retirent du salon au moment de prier malgré les recommandations du père. Le chef de famille, seul avec nous, sans concertation s' impose pour diriger avec solennité et emphase la prière¹³. Le doyen des Sénégalais nous soutient que tout ceci n' est que de la mise en scène et affirme que notre hôte ne prie que pour la circonstance et parce que nous sommes là. Le lendemain, nous repassons la journée à la maison et à aucun moment le chef de famille ne parle de prière. Cet événement montre l' enjeu, la place symbolique de l' islam dans les relations entre Sénégalais et Marocains, mais aussi sa manipulation. Visiblement, la pratique de la prière est absente ou peu régulière dans la famille. L' attitude des fils et du père le lendemain semble le confirmer. Le fait que notre hôte s' impose imam sans autre forme de procès peut témoigner aussi de l' auto-attribution d' une position de préséance.

- 36 Le discours dominant chez les Sénégalais est que les Marocains sont de « mauvais musulmans » et cette dépréciation religieuse est étayée par le non-respect des prescriptions de l' islam (irrégularité ou absence de la prière, consommation d' alcool, de drogue, rapports illicites avec les femmes, rapport avec l' argent...) et, quand bien même ces prescriptions seraient respectées par les Marocains, les Sénégalais leur reprochent alors l' absence de « foi », de la « pureté du cœur », de la « sincérité ». Concrètement, les Sénégalais reprochent aux Marocains de se contenter de percevoir, de comprendre et de prendre l' islam seulement comme un « bien commun » qu' ils se bornent, en tant qu' individus et collectivité à affirmer comme une culture et à brandir comme un drapeau : « L' islam est sur leur langue. Leur islam est en paroles ou de paroles. » Et cette attitude prime sur ce que les Sénégalais définissent comme la dimension religieuse et sacrée, à savoir la foi, « ce qui est dans le cœur ». Ils leur reprochent d' être seulement musulmans par tradition, par habitude, par la culture et non par la « foi et par le cœur ». « Ils se drapent de l' islam, c' est juste comme un habit pour eux, mais il n' est pas dans leur cœur. »
- 37 En revanche, la représentation de l' islam que les Sénégalais mobilisent dans leur relation avec les Marocains insiste sur sa dimension sacrée et religieuse et non seulement culturelle et profane. Ce qui prime dans leur représentation, c' est l' importance accordée à la pratique des rituels (la prière, le jeûne, le respect des interdits), mais surtout la foi. Moins souvent, certains défendent les Marocains en soulignant leur « science », leur « savoir » tout en stigmatisant l' ignorance des musulmans subsahariens. Mais la reconnaissance de l' éclat de leur savoir est généralement ternie par la dénonciation d' une faible moralité.
- 38 Il faut observer et noter le fait que l' islam apparaît comme un aspect fort de l' identité du royaume, de la famille royale et de l' État. Il est très présent dans le quotidien marocain et se trouve fortement imbriqué avec le politique. Cette situation n' en entraîne pas moins une sorte de désacralisation (banalisation) avec des formes courantes de transgression (non-respect des prières quotidiennes, consommation d' alcool, etc.). On pourrait caractériser cette situation comme une forme de sécularisation, qui ne s' exprime pas par la séparation du politique et du religieux, mais comme une banalisation de la transgression religieuse, une perte de la dimension sacrée de l' islam au profit d' une dimension plus culturelle et politique.
- 39 Cette situation exprime la complexité des rapports au religieux et la diversité des formes de la sécularisation. Celle-ci peut prendre ici la forme d' une désacralisation ou banalisation qui vont de pair avec une forte intrication entre l' État, le politique d' une

part et l' islam de l' autre. En somme, c' est comme un islam sans religiosité ou dimension sacrée mais aussi sans laïcité au sens de séparation des pouvoirs¹⁴.

- 40 Bien entendu, à y regarder de plus près, ce que les Sénégalais reprochent aux Marocains se trouve également en eux et chez eux. Mais, compte tenu de la définition respective de leurs États et territoires (islamiques *versus* laïcs, arabes *versus* non arabes), des enjeux de la relation, ils perçoivent ceux des leurs qui sont dans la transgression comme des éléments hors de l' islam, comme des sujets dont la conduite ne « salit » pas la religion. Il semble qu' il en soit autrement pour ce qui concerne les Marocains. Les pratiques transgressives de ces derniers sont perçues comme affectant directement et profondément l' islam. En somme, du fait d' une rivalité religieuse dans laquelle ils sont de prime abord en situation de plus faible légitimité islamique, la transgression religieuse des « Arabes » n' est pas mesurée à la même aune que celle des autres musulmans, n' a pas le même poids que celle des « Autres », et la sanction est plus forte dans leur représentation.
- 41 La survalorisation du lien « Arabes »/islam par les « Arabes » eux-mêmes et par leurs États, intériorisée plus ou moins par les Subsahariens, leur identification ethno-raciale et culturelle avec l' islam expliquent cette attitude. « Tous les musulmans ne parlent-ils pas en arabe quand ils prient ? » rétorquent certains Marocains aux Sénégalais qui leur contestent l' hégémonie dans l' islam. Pour les Sénégalais, cette configuration a abouti à leur propre dévalorisation par rapport à « l' islam central ». Cette autodévalorisation notamment de leurs cultures locales est lisible à travers le rapport de révérence profonde qu' ils entretiennent avec la langue arabe dont la maîtrise est source de prestige autant, sinon davantage, que pour les langues des colonisateurs (français et anglais surtout) dépourvues de cette sacralité religieuse. La recherche ancienne, constamment réactualisée d' ancêtres et d' origines arabes, berbères, maures en manipulant les généalogies et en inventant des ethnogenèses en terre arabo-musulmane traduit également cette volonté d' affiliation à ce qui apparaît comme l' origine noble.
- 42 La découverte progressive du monde arabe par ces migrants « subsahariens » et particulièrement les traitements et la perception dont ils font l' objet ont contribué à remettre en cause ce stigmate intériorisé et ont favorisé son retournement sous des formes diverses. C' est dans ce cadre qu' il faut sans doute situer les initiatives de vernacularisation linguistique de l' islam par des mouvements et associations peuls, soninke... qui se sont épanouis en Égypte, en Libye dans les milieux des étudiants subsahariens. Ces mouvements se sont également déployés dans les pays d' origine (Sénégal, Mali, Mauritanie) et dans l' immigration en France. Ils ont permis une grande œuvre de traduction des textes de l' islam dans les langues africaines (Amselle 2001).
- 43 À bien des égards, les positions des Subsahariens sont le fruit certes de pratiques de mépris et de dévalorisation qu' ils subissent, mais aussi d' une représentation qu' ils s' étaient faite de « l' islam arabe », du rapport des « Arabes » à l' islam, représentation également imposée et cultivée par ces derniers. Leur étonnement et leur « déception » semblent donc être à la mesure de l' image qu' ils s' étaient construite de leurs « hôtes ».
- 44 Leur attitude de dénigrement des musulmans marocains fait écho à leur propre délégitimation et minoration religieuses par ces derniers. Ainsi, à partir de l' islam ou au nom de l' islam, les Sénégalais, dans une sorte de surenchère, construisent leur différence avec les Marocains pour se préserver du mépris ou le retourner¹⁵. En même

temps, ils mobilisent opportunément cette ressource par ailleurs en affirmant leur appartenance commune à l'islam. En interne, ils se distinguent des Marocains ou cherchent à s'en distinguer en évoquant l'islam, en construisant une frontière religieuse entre eux. En externe, bien que caractérisant ces derniers comme de « mauvais musulmans », beaucoup font part dans leurs expériences migratoires, du rôle positif, opportun, voire salubre que joue leur appartenance à l'islam dans leurs relations avec les Marocains, dans la formation des attitudes et conduites de ces derniers à leur égard. Les récits de plusieurs personnes en font état.

- 45 C'est ce que traduit l'expérience de ce Sénégalais aujourd'hui vendeur à la sauvette. Accueilli par une famille marocaine d'un quartier populaire (Takhadoum) moins d'une semaine après son arrivée à Rabat et face aux difficultés rencontrées pour obtenir un visa pour la France, il y sera hébergé pendant deux ans. Cette famille d'accueil lui fera une réputation de bon musulman pratiquant auprès des gens du voisinage qui venaient voir ce jeune *Sénégalis*, très gentil et très pieux, qui ne ratait pas les prières quotidiennes.
- 46 Un autre, jeune « aventurier » guinéen, entré au Maroc depuis la Mauritanie par la route du désert après avoir été refoulé deux fois à l'aéroport, s'attire les faveurs du lieutenant de gendarmerie qui les a recueillis lui et sa bande d'« aventuriers » abandonnés dans le désert par leur passeur. Le lieutenant l'appelait auprès de lui et lui faisait lire le coran. Il lui propose en vain de rester à Asmara, de lui trouver un club de football et d'épouser sa fille quand elle sera plus grande. Le jour de leur séparation, il lui glisse un billet dans la main. La question « *Anta muslim ?* » lui est souvent posée par les Marocains lorsqu'il « fait la mendicité » (« *fissabilillah* ») à Kaciago au nord du Maroc et vit dans les campements de migrants subsahariens tentant le passage en Europe. Son statut de musulman ainsi que la fréquentation de la mosquée lui a valu de nombreux cadeaux (exemplaires du coran, chapelet, tapis de prière, habits, couvertures, dons en argent et en nourriture).
- 47 Pourtant, même si le partage de l'islam a tendu à atténuer, à pacifier les relations entre « Subsahariens » et musulmans « arabo-maures », il n'y parvient pas totalement. Le conflit perdure partiellement sur ce nouveau terrain qu'est l'islam. En fait, loin d'être le facteur premier, l'islam est un élément second qui vient recomposer une relation plus ancienne et chargée de formes de conflictualités. C'est-à-dire qu'indéniablement, l'islam apparaît comme un « ticket d'entrée » pour les « Subsahariens » musulmans dans le regard des Marocains, non sans soulever de nouvelles ambiguïtés, voire de nouveaux malentendus. Ticket d'entrée dans la mesure où, pour les Marocains, l'entrée en islam sort les « Subsahariens » de l'impiété et du paganisme.
- 48 Mais parce que ces derniers viennent à eux, épousant « leur » religion, ils n'échappent pas au statut de l'hôte, voire de l'invité, de « l'accueilli », du converti. Un Sénégalais étudiant dans un institut islamique au Maroc, occasionnellement commerçant ambulancier pour compléter ses revenus, exprime des propos illustrant un sentiment général. Il se plaint d'avoir été traité de « *Sénégalis, muslim axir* » (« dernier musulman ») par un policier marocain qui contrôlait ses papiers. Relatant son expérience d'étudiant dans les écoles coraniques en Mauritanie et au Maghreb, il souligne la permanence de cette affirmation de supériorité religieuse à son égard. Selon lui, celle-ci passe par exemple par leur refus « d'être dirigé » pendant la prière par un « Noir ». Au Maroc, il se dit constamment en butte avec la volonté de ses confrères marocains de « lui apprendre la religion », de lui indiquer les « manières de faire » en cherchant à corriger

ses propres usages (posture de prières, etc.). Ce tutorat est vécu par lui comme un signe d'infériorisation et de délégitimation de son islamité.

- 49 Cette minoration de l'islam des Africains « subsahariens » par les Marocains s'explique sans doute par une position de centralité musulmane affichée par rapport aux « Subsahariens ». Elle est aussi fortement imbriquée avec d'autres clivages sous-jacents tel celui de la « couleur noire » que nous avons déjà évoquée. Cette « couleur noire » se conjugue avec l'origine subsaharienne plus ou moins associée historiquement par les Marocains au paganisme et à un ailleurs du *dar al islam/dar al arab*, à l'hétérodoxie — et par voie de conséquence à la servitude. Cette double stigmatisation : la « couleur noire » et le renvoi aux confins du monde musulman central et « authentique » constitue pour bien des Sénégalais une donnée omniprésente, la justification de leur infériorisation sociale et religieuse par les Marocains. Elle accompagne cette volonté d'appropriation hégémonique de l'islam par les « Arabes », leur présentation comme maîtres et propriétaires de la « Maison de l'islam ». Cette prétention à l'hégémonie dans l'islam apparaît comme une tentative de pérennisation dans le domaine propre du religieux d'une inégalité qui au départ se fondait sur l'extranéité religieuse. D'une frontière externe, scindant musulmans et païens, on passe à une frontière interne partageant des musulmans aux légitimités inégales.
- 50 Face au déplacement ou à la reproduction de la ligne d'inégalité dans le champ du religieux en principe basée sur l'égalité religieuse ou l'égalité en religion des croyants¹⁶, la « périphérie subsaharienne » oppose une relecture de l'histoire prophétique. Ainsi, selon ceux de la « périphérie », le choix de Mohamed parmi le « peuple arabe » s'explique par le fait que c'est le pire des peuples et que Dieu, prenant en compte la difficulté plus grande de faire passer son message chez les « Arabes », aurait choisi le prophète parmi eux. Un ancien étudiant en études islamiques, très impliqué dans la *zawiyya*, marié à une Marocaine et aujourd'hui installé à Fès nous a servi une autre version de cette stratégie du renversement des positions. Dans celle-ci, Dieu, à l'image d'un individu inquiet pour ses biens, les confie à ceux qu'ils soupçonnent d'être des voleurs ou des dilapidateurs. Ainsi, Dieu aurait confié son bien, l'islam, à ceux lui paraissant les plus enclins à le « dilapider » : les « Arabes ».
- 51 Les relations entre le « centre » que constituent le monde arabe et la « périphérie » dans le monde musulman dévoilent des enjeux de pouvoir, de légitimité et d'orthodoxie. Historiquement, la « périphérie », les confins, ont été perçus par le « centre » comme les espaces de l'islam non authentique. C'étaient les espaces du *Jihad*, où il fallait porter la guerre sainte, où on pouvait réduire les païens à la captivité et à la servitude. Cette position hégémonique du « centre » suscite et a suscité bien des positionnements alternatifs dans le monde musulman « périphérique ». Dès le IX^e siècle, le mouvement de la *Chu' ubiyya* traduisait cette émergence des périphéries de l'islam (Perses, Turcs, Indiens, etc.) qui, bien qu'adoptant l'arabe comme la langue savante, de culture et du culte, cherchaient à promouvoir une forme de « pluralisme ethnique » dans le monde musulman en ravalant les « Arabes » dans l'arriération et le retard (Lewis 1993). À travers ces réécritures, nous avons des tentatives de renversement de la légitimité du « peuple élu » par « ceux de la périphérie » relatant tout le processus qui passe de l'auto-stigmatisation et de l'auto-dévalorisation au renversement du stigmaté et à sa revalorisation.

52 •

- 53 Suite à ces constats, il y a lieu de se demander si l'insistance sur le partage d'une même religion n'aboutit pas à une inversion dans les termes de la relation. Autrement dit, si la mise en avant de ce fait n'occulte pas des clivages importants aussi bien au sein de l'islam que pour ce qui est de la « ligne de partage de la couleur ».
- 54 En prenant comme prémisse un islam partagé entre migrants sénégalais et marocains, nous avons observé un partage dans et par l'islam. Au cœur de cet islam partagé, des frontières ethnico- raciales et religieuses émergent instituant des groupes minoritaires et majoritaires qui développent des stratégies de conquête de l'hégémonie. Les clivages de « couleur » et d'origine, plus précisément la stigmatisation des « Noirs », les clivages entre nationaux et migrants s'expriment dans les relations sociales, surdéterminant — au point parfois de la faire éclater — l'identité musulmane.
- 55 La construction des « Subsahariens » comme catégorie ethnico- raciale en terre arabomusulmane déploie plusieurs lignes de clivage : musulmans/non-musulmans, Blancs/Noirs, libres/ esclaves, Arabes/non-Arabes... Ainsi, les clivages « de nature », les clivages en religion, statutaire, de couleur, ethnique, s'articulent, se superposent, s'interpénètrent pour produire les groupes. La dévalorisation des « Noirs » est inscrite à l'origine principalement dans un clivage religieux les situant hors de l'islam et les destinant à la servitude. Leur construction comme groupe mobilisera autant cette position religieuse que la « couleur noire » dans un véritable entrelacement au point de les confondre. Leur entrée en islam a recomposé une relation qui tout en cherchant à faire de la religion une passerelle, un facteur rédempteur ou régénérateur, un élément en partage, a institué néanmoins une hiérarchie dans une communauté religieuse et dans un monde où la « couleur noire » et l'origine non arabe restent encore une frontière.
- 56 Les relations entre « centre » et « périphérie » de l'islam ont marqué l'histoire de la formation des élites musulmanes du Sénégal. Ahmadou Bamba, le fondateur de la confrérie musulmane des Mourides, a été confronté dans ses relations avec les Maures notamment à cette stigmatisation de la « couleur noire ».
- « Ne te laisse pas abuser par ma condition d'homme noir pour ne pas tirer profit de mon ouvrage. Car l'homme le plus honorable auprès de Dieu est, assurément, celui qui le craint le plus, et cela sans discrimination d'aucune sorte ! En effet, la couleur noire de la peau ne saurait, en aucune façon, être le fondement de la bêtise d'un homme ou de son incapacité à comprendre [...] »¹⁷
- 57 Dans la relation entre Marocains et Sénégalais dans le contexte d'une immigration de « transit » et/ou d'installation, l'islam exprime un partage dans les deux sens du terme. Du fait de rapports sociaux interethniques qui plaident en leur faveur, les Sénégalais usent de la fraternité affichée entre les deux États pour se faire une place confortable. Soumis aux inconvénients de relations quotidiennes, d'interactions qui demeurent encore entachées de « l'esclavagisme », des séquelles de l'esclavage ancien des « Noirs » et du souvenir qui déteint sur l'évaluation de leur religiosité présente, ils tentent de dessiner une frontière réhabilitatrice entre eux et leurs interlocuteurs marocains. S'appropriant dans leur grande majorité l'islam — une infime minorité poussant à l'inverse la distanciation jusqu'au rejet de l'islam — ils construisent une frontière à la fois interne et externe.
- 58 Dans une démarche similaire, les Marocains vont vers les Sénégalais du fait de leur islamité tout en la minorant, tout en se positionnant comme les vrais détenteurs et dépositaires de l'islam. Dans cette démonétisation de l'islam des « Subsahariens », ils

leur concèdent en même temps des espaces de pouvoir et de puissance. Beaucoup de Marocains expérimentent par exemple leur pratique de la « magie ». La présence des « marabouts africains » est un phénomène significatif au Maroc et antérieur aux vagues migratoires actuelles. Le pouvoir magique et thérapeutique relève des stigmates dédiés aux « Africains ». Il est sollicité pour diverses raisons (puissance sociale et réputation, sexualité...). Ainsi, aux formes diverses de disqualification islamique des « Subsahariens », fait écho la valorisation de leur « magie » confirmée par la présence des marabouts africains travaillant pour le bénéfice des populations locales. Cette croyance en la force de la magie des « Noirs » est source d'ambiguïté. Elle révèle que ces pratiques et leurs auteurs sont perçus par les Marocains comme étant hors ou à la limite de l'univers de l'islam authentique alors que les « marabouts africains » fondent leur science sur l'islam (Hamès 2007, 2008 : 81-99). La magie faisant l'objet de réprobation franche ou timide par une certaine orthodoxie religieuse, c'est au-delà de l'univers religieux que les puissances occultes sont censées opérer. De ce fait, c'est le déni de leur islam qui installe et conforte en même temps leur efficience magique. Il semble que cette image du « Noir » doué de pouvoirs magiques et thérapeutiques soit ancienne, et perdure à travers les *Gnawas*, ces descendants d'anciens esclaves « noirs » originaires de l'Ouest africain et surtout présents à Marakech et à Essaouira dans le Sud marocain (Ennaji 1996 ; Hell 2002 ; Chouki 2006).

- 59 Ce qui se révèle dans ces relations, c'est une fonction asymétrique du religieux ou des usages de l'étiquette religieuse : à la fois moyen de repousser, de construire la différence pour les uns et pour les autres, mais aussi moyen de se rapprocher, de s'identifier. Le choix singulier de positionnement des Sénégalais dans cette lutte entre minoritaires et majoritaires traduit un enjeu essentiel. En privilégiant la foi plutôt que la « culture », la religiosité plutôt que la science et le savoir, le cœur plutôt que la tête, ils cherchent à briser une hégémonie dans la religion de ceux dont la langue, la culture, l'histoire tendent à être confondues avec l'islam. En plaçant l'islam sur le terrain de la foi, du cœur, ils tentent de rééquilibrer la relation avec leurs interlocuteurs.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE, J.-L. 2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- BLANCHARD, E. & WENDER, A. S. (dir.) 2007 *Guerre aux migrants. Le livre noir de Ceuta et Melilla*, Paris, Éditions Syllepse, Migreurop.
- CHEBEL, M. 2007 *L'esclavage en Terre d'Islam*, Paris, Fayard.
- CHOUKI, E. H. 2006 "Blacks and Slavery in Morocco : The Question of the Haratin at the End of the Seventeenth Century", in M. GOMEZ (ed.), *Diasporic Africa. A Reader*, New York, New York University Press : 177-199.
- 2008 "Constructing a Diaspora Identity : Tracing the Origins of the Gnawas Spiritual Group in Morocco", *The Journal of African history*, 49 : 241-260.

- DIANTEILL, E. & LÖWY, M. 2005 *Sociologies et religion, 2 : Approches dissidentes*, Paris, PUF.
- DIOP, B. 1981 *La société wolof. Tradition et changement*, Paris, Karthala.
- DIOUF, M. 1990 *Le Kajoor au XIX^e siècle*, Paris, Karthala.
- ENNAJI, M. 1996 *Soldats, domestiques et concubines. L' esclavage au Maroc (XVI^e-XIX^e siècles)*, Maroc, Eddif.
- HAMÈS, C. (dir.) 2007 *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala.
- HAMÈS, C. 2008 " Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d' Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 81-99.
- HEERS, J. 2003 *Les négriers en terres d' islam. La première traite des Noirs, VII^e-XVI^e siècle*, Paris, Perrin.
- HELL, B. 2002 *Le Tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawas*, Paris, Flammarion.
- KANE, A. 2007 " Les pèlerins sénégalais au Maroc : la sociabilité autour de la Tijaniyya », in E. BOESEN & L. MARFAING (dir.), *Les nouveaux urbains dans l' espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas*, Paris, Karthala-ZMO : 187-208.
- LEWIS, B. 1993 [1990] *Race et esclavage au Proche Orient*, Paris, Gallimard.
- MARFAING, L. 2007 " Constructions spatiales et relationnelles dans un espace urbain : commerçantes sénégalaises à Casablanca », in E. BOESEN & L. MARFAING (dir.), *op. cit.* : 159-185.
- MATRINGE, D. 2005 *Un islam non arabe. Horizons indiens et pakistanais*, Paris, Téraède.
- NAÏMI, M. 2004 *La dynamique des alliances ouest-sahariennes. De l' espace géographique à l' espace social*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l' homme.
- NDIAYE, T. 2008 *Le Génocide voilé. Enquête historique*, Paris, Gallimard.
- NOIRIEL, G. 1988 *Le creuset français. Histoire de l' immigration (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions du Seuil.
- OULD CHEIKH, A. W. 1985 *Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XI^e-XIX^e siècles)*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris V.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, O. 2004 *Les traites négrières. Essai d' histoire globale*, Paris, Gallimard.
- PIAN, A. 2007 *Les Sénégalais en transit au Maroc. La formation d' un espace-temps de l' entre-deux aux marges de l' Europe*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris 7-Denis-Diderot.
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FÉNART, J. 1995 *Les théories de l' ethnicité. Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF.
- RÉMOND, R. 2001 [1998] *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles, 1789- 2000*, Paris, Éditions du Seuil.
- ROBINSON, D. 1988 *La guerre sainte d' al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala.
- ROBINSON, D. & TRIAUD, J.-L. (dir.) 1997 *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française vers 1880- 1960*, Paris, Karthala.
- DE RUDER, V., POIRET, C. & VOURC' H, F. 2000 *L' inégalité raciste. L' universalité républicaine à l' épreuve*, Paris, PUF.

SAMBE, B. 2003 *L'islam dans les relations arabo-africaines*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Lyon 2.

SOURDEL, J. & SOURDEL, D. 2004 [1996] *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF (« Quadrige »).

TAMARI, T. 1997 *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Paris, Éditions du CNRS.

VILLASANTE-DE BEAUVAIS, M. (dir.) 2000a *Groupes serviles au Sahara : approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, Éditions du CNRS.

VILLASANTE-DE BEAUVAIS, M. 2000b « La question des hiérarchies sociales et des groupes serviles chez les bidân de Mauritanie », in M. V. DE BEAUVAIS (dir.), *op. cit.* : 277-322.

WEBB, L. A. 1995 *Desert Frontier. Ecological and Economic Change along the Western Sahel, 1600- 1850*, Madison, The University of Wisconsin Press.

WEBER, M. 1995 *Économie et sociétés*, t. 1 et t. 2, Paris, Pocket.

NOTES

1. Terme d'usage au Maroc surtout dans la presse.
2. On peut citer notamment El Hadj Omar Tall (1796~97- 1864).
3. " Les Sénégalais sont chez eux au Maroc », « Bienvenue ! Vous êtes chez vous au Maroc... » sont autant de formules que tout Sénégalais a l'occasion d'entendre lorsqu'il décline son identité. Les autres « Subsahariens » sont eux-mêmes sensibles à cette hospitalité au point que certains se font passer pour des Sénégalais. À l'inverse, après les expulsions de migrants dans le désert en 2005, certains « Subsahariens » renvoyaient dos à dos les Sénégalais et leurs « frères » marocains.
4. Plusieurs branches de la *Tijanniyya* se sont implantées au Sénégal : en pays wolof, peulh, soninke. Elle a aussi des ramifications dans d'autres pays de l'Afrique de l'Ouest (Mali, Mauritanie, Guinée, Nigeria, etc.). Elle s'est surtout implantée auprès des « Africains subsahariens », plus nombreux parmi les disciples que les Marocains.
5. À la fin du XVI^e siècle, le sultan marocain Ahmad Al Mansûr organise une expédition qui débouche sur la conquête de Tombouctou et de l'empire songhay.
6. Arabe et/ou Maure. Ex. : *Naaru Ganar* désigne les Maures de Mauritanie, *Naaru Beyrouth*, les Arabes du Liban.
7. La demande consistait à pouvoir accueillir sa copine marocaine dans le *riyad*.
8. Une abondante production dont des *best-seller* (G. Kelman, S. Bilé...) témoigne de cette mutation. Malgré tout, on note encore une réticence dans des instances officielles, certains espaces académiques à utiliser des désignations selon la couleur. En revanche, dans des milieux populaires, la caractérisation des individus en termes de « Noirs », « Arabes », « Asiatiques », etc., semble plus courante. La tendance s'affirme aussi dans la presse écrite (P. LOZES, « Écoutons enfin les Noirs de France », *Le Monde*, 1^{er} mars 2007).
9. Poux ou cafards selon les traductions que nous avons eues.
10. Nous utilisons ce terme ici pour traduire l'idéologie ou la croyance que des individus ou groupes sont destinés à l'esclavage ou à défaut considérés statutairement

et symboliquement comme des esclaves. On retrouve aussi cette croyance dans certaines sociétés en Afrique subsaharienne.

11. Ainsi, c'est le même terme générique de *Naar* qui désigne au départ les Maures de la Mauritanie, qui est repris pour les « Arabes » en général, les émigrés nord-africains en Europe, ceux du Moyen-Orient, voire les Berbères, etc., favorisant une tendance à uniformiser le regard et la perception sur ces populations. Il en est de même chez les Soninke, autre groupe ethnolinguistique du Mali, de la Mauritanie, du Sénégal, pour lesquels le terme *Sourakhé* désignant les Maures est dans l'immigration étendu à tous les « Arabes ». Selon les observations d'Anaik PIAN (2007), le terme est devenu dans le milieu de certains « aventuriers » l'acronyme NARE : Non Africains rejetés par l'Europe.

12. *El Hor : organisation pour la libération des Haratines. Charte constitutive*, Document ronéo signé par 14 membres fondateurs d'El Hor, Nouakchott, 5 mars 1978. Lors du conflit sénégal-mauritanien en 1989 qui a entraîné des massacres et des lynchages de part et d'autre, les *Harratin* ont d'abord été épargnés par les Sénégalais lors de leurs représailles contre les ressortissants mauritaniens, faisant des « Maures blancs » (« *Beydan* ») la cible de leurs attaques et lisant le conflit à travers une confrontation Blancs/ Noirs. Mais très rapidement, cette barrière est tombée et les *Harratin* ont été traités comme leurs compatriotes *beydan*, les Sénégalais apprenant des expulsés de la Mauritanie que les *Harratin* étaient le « bras armé » de la xénophobie dont ils avaient été victimes.

13. Les cinq prières quotidiennes en islam peuvent être réalisées individuellement. Mais, lorsqu'elles sont faites collectivement, un des co-religionnaires qui doit être choisi selon les critères de savoir religieux et de moralité dirige la prière en se plaçant devant les autres comme l'imam.

14. À l'inverse, une séparation des pouvoirs peut exister avec une présence massive du religieux dans la société civile (RÉMOND 2001 ; DIANTEILL & LÖWY 2005).

15. Une situation similaire peut être évoquée à titre de comparaison, celle des intellectuels colonisés ou ex-colonisés dans leur rapport à la langue française. Pour se préserver du mépris ou le retourner à leur avantage, ils affichent une position de supériorité dans leur maîtrise de la langue qui peut s'exprimer par un style et un discours châtiés, un conformisme ostensible avec des manières de l'ancien dominateur (apparence, habillement, accent, etc.).

16. Cette position de principe en islam qui affirme l'égalité en religion des croyants — devant Dieu — n'exclut pas l'inégalité sociale et politique, voire la domination des uns sur les autres.

17. *Masâlikal Jinân*, v. 47-49, cité par Cheikhouna MBACKE ABDOUL WADOUD, « Ahmadou Bamba, un modèle de progressisme », <Majalis.org>, un site Internet de la confrérie mouride.

RÉSUMÉS

RÉSUMÉ

Dans la relation entre Marocains et Sénégalais dans le contexte d' une immigration de « transit » et/ou d' installation, l' islam exprime un partage dans les deux sens du terme. S' il y a bien une certaine actualité et une présence de l' islam dans la relation, il y a lieu de se demander comment cette religion y est mobilisée. En effet, cette dernière y est construite comme un enjeu social. En dépit de rapports de fraternité affichée entre les deux États, les relations et interactions demeurent encore entachées du souvenir de l' esclavage des « Noirs » qui déteint sur l' évaluation de leur religiosité musulmane. Face à des Marocains qui fondent leur suprématie religieuse sur leur appartenance ethnique et culturelle, les Sénégalais cherchent à briser leur hégémonie et à se rehausser dans l' islam.

ABSTRACT

Religion in Common, Color and Ethnicity as Border.

The Senegalese Migrants in Morocco. — In the relation between Moroccans and Senegalese in the context of an immigration of transit and/or installation, islam expresses a sharing in both directions. If there is truly a certain current events and a presence of Islam in the relation, we wonder how this religion is mobilized there. Indeed, this religion is built as social stake. In spite of a fine relationship showed between Morocco and Senegal, their relations and interactions remain soiled by the memory of slavery of the “Blacks” which influences the evaluation of their muslim religiosity. In front of Moroccans who based their religious ascendancy on their ethnic and cultural belonging, the Senegalese try to challenge their hegemony and heighten in islam.

INDEX

Mots-clés : Maroc, Subsahariens, esclavage, ethnicité, islam, migration, race

AUTEUR

MAHAMET TIMERA

Unité de recherche Migrations et Société URMIS, Université Paris 7-Denis-Diderot.