

Pratiques religieuses, culture de la migration et imaginaires migratoires en Afrique subsaharienne: les contextes senegalais et guineens

*Laye Camara**

Mots clés: *migration, religion, culture, imaginaire, push-pulls*

1. Introduction

La question migratoire est restée longtemps et essentiellement affrontée sur la base d'une multitude de théories parmi lesquelles on peut citer, entre autres, les théories néoclassiques, de la "nouvelle économie de la migration", du double marché du travail ou encore la théorie de la mise en place et du développement d'institutions qui soutiennent le mouvement transnational. En plus, depuis un certain temps, après avoir été montrée comme un problème nécessitant de stratégies de mitigation, les analyses sur l'immigration se sont orientées sur d'autres dimensions allant des formes et réseaux illégaux aux politiques d'intégration et de citoyenneté.

D'une manière générale, ces différentes analyses, leurs orientations conceptuelles et théoriques mettent en exergue les aspects du phénomène migratoire liés à l'expérience des migrants, aux cadres politiques d'intégration et aux questions sécuritaires dans les pays d'accueil et dans les pays d'origine. Les zones de départ, qui nous intéressent, avec un regard sur le contexte sénégalais et guinéens, sont intégrés souvent dans ces théories à travers des modèles dominants de «push-pulls». Ces derniers postulent que le migrant qui décide de migrer, le fait à la fois sur la base de facteurs répulsifs des zones départ et des facteurs attractifs des zones d'arrivée.

Si les théories «push-pull» ont permis de cerner le phénomène migratoire dans sa complexité relationnelle entre les réalités du nord et celles du sud, elles ont toutefois eu une tendance à minimiser d'autres dimensions, y compris les facteurs socio-culturels et géoculturels, tant dans la construction de l'imaginaire que dans la réalisation du projet migratoire.

Pour la présente réflexion, il s'agit justement d'explorer quelques éléments de ces facteurs du contexte qui opèrent à différentes échelles géographiques et interviennent dans le processus de construction du projet migratoire en tant que "dynamiseurs" pour, d'une part, prédisposer les jeunes à la migra-

* Milano, Fondazione Università IULM, Italia.

tion et, d'autre part, pour leur servir de support. C'est le cas notamment des croyances et pratiques religieuses dans leur rôle d'inspiration, de prédisposition et de support à la migration.

Comme il a été déjà démontré dans d'autres contextes géographiques¹, en référence au cadre géographique du Sénégal et de la Guinée, l'objectif est de montrer combien le recours aux croyances et autres rituels peut se révéler capital dans l'interprétation des dynamiques de la mobilité dont la portée en termes d'impact est rarement prise en compte.

Ainsi, en partant des données empiriques collectées sur le terrain², il s'agira dans la présente réflexion de mettre en exergue le rôle et l'importance des rituels, des récits narratifs religieux, de la divination et autres formes de croyances, en tant qu'éléments de maturation et du garant du "désir de partir".

Afin d'appréhender l'interaction entre la migration et les pratiques religieuses, de plus en plus perceptible dans les discours et projets migratoires des jeunes, nous nous attacherons, dans un premier temps, à préciser quelques aspects théoriques en référence à un corpus constitué d'ouvrages issus de la littérature exiltaire sur la problématique de la migration et aux orientations conceptuelles, muries dans le cadre de notre recherche sur la dimension socioculturelle³ pour un changement de paradigme interprétatif. En un second lieu, on tentera d'appréhender les pratiques religieuses en tant que déterminants cachés de l'immigration des jeunes guinéens et sénégalais avant d'exposer, en fin de compte, ses différentes manifestations dans les stratégies et démarches des futurs migrants et leurs familles.

¹ On fait surtout cas ici aux études de Durand et Massey en étudiant l'immigration sud-américaine. Les deux auteurs ont démontré en analysant un échantillon de *retablos* que les migrants mexicains ont souvent prié et rendu grâce aux saints de l'église catholique pour un voyage réussi (Durand, Massey, 1995) et puisé leur force dans les ressources spirituelles de l'Église pour la décision de migrer et de rechercher des conseils et une protection mystique pendant le voyage.

² L'analyse, tout en s'inspirant d'une riche documentation scientifique, se base sur le travail de terrain auprès des communautés basiques africaines et impliquent aussi des migrants subsahariens en Europe, surtout au travers d'interviews et a réalisation des vidéos auprès des migrants, des associations, des établissements scolaires et Universitaires, des communautés villageoises et urbaines au Sénégal et en Guinée. La collecte d'informations sous forme d'entretiens semi-dirigés s'est déroulée dans des focus-groupes (8 au total avec une moyenne de participation de 12 personnes par focus-groupe) auprès de plusieurs acteurs, dont des migrants expatriés, des anciens et futurs migrants, des chercheurs et spécialistes en questions migratoires. Par ailleurs, une immersion dans le milieu de vie des communautés étudiées -notamment dans les centres urbains de Conakry, Dakar, dans les villages de RAO au Sénégal et de Dubréka en Guinée, et dans le contexte local des *dahira* urbaines de Dakar et de certains rituels traditionnels de divination et de libation en Guinée, ont permis d'élargir le champ de collecte des données du terrain qui a duré trois mois (entre novembre 2017 et janvier 2018).

³ Les données collectées font partie d'un projet plus vaste de recherche sur *La migrazione africana vista dagli africani: pratiche discorsive e costruzione degli immaginari*, financée par la Libera Università di Lingue e de Comunicazione (IULM) de Milano, conduite sous la responsabilité scientifique de L. Camara, en collaboration avec des chercheurs tant italiens qu'africains. La Recherche a donné lieu, entre autres, à deux Colloques internationaux: Le colloque sur «Culture della mobilità e pratiche migratorie. Echi d'Africa, Asia e d'America» organisé à Milan; et le Colloque International de Conakry (Guinée) sur les «Cultures de la migration, imaginaires migratoires et bonne gouvernance de mobilité».

2. La migration subsaharienne vers l'Europe: changements de paradigmes interprétatifs

Hagan et Ebaugh (2003) ont montré dans leurs analyses que dans l'ensemble la plupart des théories de la migration internationale se concentrent sur les origines des migrations, la migration elle-même et sur les raisons de la persistance des flux transnationaux. Ces théories pour les auteurs, cherchent à expliquer pourquoi la décision de migrer est faite en premier lieu sur la base d'une combinaison de variables économiques fonctionnant à différents niveaux d'analyse: théories néoclassiques (Todaro, 1976), la "nouvelle économie de la migration" (Stark, Bloom, 1985) ou la théorie du double marché du travail (Piore, 1979). Aussi, d'autres théoriciens de la migration soutiennent que la persistance des mouvements internationaux s'explique, par exemple, en grande partie, par le développement de nouvelles conditions qui se mettent sur place au cours de la migration, tels que les réseaux personnels des migrants qui réduisent le coût de la migration pour les autres membres de la communauté d'origine (Massey *et al.*, 1987; Hagan, 1998) ou encore le développement d'institutions qui soutiennent le mouvement transnational (Massey *et al.*, 1993).

Par ailleurs, depuis un certain temps, après avoir été présentée comme un problème nécessitant des solutions et stratégies de gouvernance, l'immigration est désormais étudiée sur la base d'autres thématiques que Bloch et Chimienti (2011) regroupent en quatre: les facteurs de l'immigration irrégulière (Anderson et Ruhs, 2010); les politiques sécuritaires (Triandafyllidou, 2010); les caractéristiques socio-démographiques des immigrants; les migrations et questions de citoyenneté (Balibar, 2004).

D'une manière générale, à l'analyse de toutes ces thématiques susmentionnées, on s'aperçoit facilement qu'elles convergent vers trois problématiques (Iglisias et Stanculescu 2015): l'expérience des migrants (les causes de leur départ, leur profil, leur intégration), les politiques de gouvernance et intégration, l'illégalité de la migration et les questions sécuritaires.

Si ces thèmes sont affrontés non seulement dans les pays d'accueil mais aussi dans les pays d'origine des migrants, il n'en demeure pas moins que dans les zones de départ des migrant, la réflexion reste dominée par les modèles «*push-pulls*» avant que de nouveaux axes de recherche n'émergent intégrant d'autres dimensions, y-compris les dimensions socio-culturelles et géoculturelles⁴ dont les pratiques et croyances religieuses dans leur rôle de prédisposition et de soutien au projet migratoire.

Dans l'approche socioculturelle, si on connaît le lien entre certaines dynamiques sociales (les traditions, la croissance démographique, chômage, etc.), le processus historique et la migration en Afrique au sud du Sahara, en revanche, la connexion avec les pratiques religieuses et la construction de l'imaginaire migratoire, reste peu explorée. Cette limite dans les approches s'explique notamment par le fait que dans certains contextes, comme en Europe, l'attachement des migrants à certaines de leurs pratiques religieuses,

⁴ On fait ici surtout allusion aux dernières réflexions d'A. Turco (2018a, 2018b, 2018c) sur les cultures de la migration et de l'imaginaires migratoires.

suscite quelque fois l'incompréhension à cause de plus en plus de la faible sensibilité des politiques et de la forte laïcisation de la société occidentale. Ici, les convictions et les valeurs religieuses sont suspectées de susciter des réclamations identitaires et quelques fois dans la violence, de la part de certains groupes minoritaires⁵.

Mais si cette attitude de méfiance, renforcée depuis les attentats du 11 septembre 2001, a eu tendance à éclipser la complexité et l'importance de la religion dans le projet et l'acte migratoire, il faut reconnaître que l'approche du phénomène migratoire sous le prisme de la laïcité de l'Etat, a eu le mérite en Europe de mieux cerner le rôle de la religion sous deux angles. D'un côté, en tant que caractéristique individuelle qui affecte les préférences et les attitudes qui peuvent conduire à la discrimination; de l'autre, en tant que composante des pratiques sociales dont la maîtrise de multiples dynamiques nécessite une réglementation.

Toutefois, l'attitude réductrice au seul contexte laïque européen d'un phénomène complexe, surtout quand celui-ci est ramené au contexte africain au sud du Sahara, n'a pas permis une bonne appréhension du rôle crucial que jouent les facteurs socio-culturels, en général, et les croyances et autres formes de rituels, en particulier, dans la construction de l'imaginaire et dans l'exécution du projet migratoire.

A travers la divination, le maraboutisme et autres rituels traditionnels qui sont aux sources des imaginaires (Sow, 2009), le contexte socio-culturel se dévoile comme une donnée fondamentale pour le projet et l'acte migratoires. Il est le cadre dans lequel s'alimentent les formes de représentations de la réalité de "l'ailleurs"; l'endroit où prend forme les formations sociales, culturelles et territoriales dans lesquelles les données et situations naissent et évoluent, en acquérant sens et signification (Turco, 2018a). Il renferme donc "l'ensemble des conditions géographiques, des traditions historiques, des modèles sociaux, des connaissances techniques et pratiques, des croyances religieuses, des imaginaires, des institutions normatives et organisationnelles, qui inspirent le projet migratoire et en déterminent l'exécution". (Turco, 2018a, pp.6). En d'autres paroles, c'est un cadre qui sert d'incubateur pour l'imaginaire. Ce dernier à son tour, se définit comme "la scène de représentation individuelle et collective de l'acte de migrer, inspiré par la réalité migratoire et symboliquement placé en elle" Turco (2018a, pp.8). Certaines de ces représentations peuvent appartenir au migrant mais d'autres proviennent de constructions et de représentations extérieures, tout autant sociales, collectives que culturelles (GiustDesprairies, 2003).

L'imaginaire est donc une source inépuisable qui provoque une conduite, des gestes et des actions (Sartre, 1986) qu'elles soient collectives ou individuelles et qu'on retrouve fréquemment au carrefour de l'audace personnelle et de l'aliénation au contexte culturel pour devenir en fin de compte une force

⁵ Il suffit seulement de se référer à la vague d'attentats qui a frappé les pays occidentaux ces dix dernières années et les réactions qui en sont suivies pour se rendre compte la facilité avec laquelle le discours politique et populaire voir populiste, s'est accaparé de ce contexte pour vite assimiler des groupes appartenant à la même religion que les semeurs de la terreur.

positive et émancipatrice (Appadurai, 2001) dans laquelle s'articulent des perceptions, des aspirations, des prédispositions, des évocations mémorielles, des tensions projectuelles, des transactions communicatives, des jeux identitaires, des pulsions émotionnelles qui concourent, au travers de combinaisons complexes, à influencer la décision migratoire (Turco, 2018a).

Aussi longtemps que les analyses continueront d'ignorer le rôle et l'importance des facteurs socio-culturels et géoculturels qui servent de fermentation pour l'imaginaire migratoire, elles se condamneront à n'avoir qu'une compréhension partielle de la complexité du phénomène. Au lieu donc de l'indifférence qui est habituellement réservée à ces pratiques entant que constituant éminent de la migration, il faudrait réserver un peu plus de curiosité dont nous tenterons dans les lignes qui suivent.

3. *Faits religieux et dynamiques sociales, des déterminants cachés de l'immigration subsaharienne*

Longtemps perçu et analysé sous un angle multiple mais essentiellement comme réponse à des situations de misères, persécution politiques ou encore des catastrophes environnementales, l'immigration en Afrique au sud du Sahara est aussi la résultante des multiples formes de représentations de l'ailleurs, dépositaire des aspirations à un mieux-être et à un mieux vivre. Comme l'explique Fouquet, ces représentations imaginaires sont porteuses d'une dimension géographique, car les esprits les cristallisent spatialement presque exclusivement autour des sociétés du Nord (Fouquet, 2007), même si pour l'auteur, cet espace reste largement domestiqué et coïncé dans l'imaginaire, car construit sur la base des représentations et fantasmes élaborés sur les sociétés occidentales.

L'Eldorado européen est construit et projeté comme ce monde à accès facile, ce monde de consommation, de levée des interdits sexuels et des obligations sociales, de bien-être économique et de liberté individuelle indéniable. L'image renvoyée de ces réalités par les différents media de communications, alimente le rêve des jeunes africains en transposant facilement des réalités sociales, territoriales et culturelles imaginaires, brillantes et lointaines telles des étoiles, dans leur quotidienneté. Grâce à la magie de la technologie numérique qui rend ces réalités si "proches" et "palpables", la représentation surplombe le réel et aide à décontextualiser les projets de vie des jeunes. Ces projets se déplacent désormais du "territoire du vécu" vers le "territoire du rêve", présenté comme le lieu où on gagne "TOUT", caricature d'une Europe idyllique et de la facilité d'accès au bonheur dans l'imaginaire collectif des jeunes africains. Le «tout» est assimilé ici à l'argent, au plein emploi et au bien être en général⁶.

Cette première phase de confrontation dans l'imaginaire de deux espaces – réel et rêvé – reflète en soi le complexe rapport Nord-Sud. A l'origine duquel rapport, il faut voir aussi les conséquences du positionnement du conti-

⁶ L'expression émerge lors du débat dans un focus groupe au Lycée Nelson Mandela de Conakry avec les jeunes dont l'âge est compris entre 18 et 22 ans.

ment africain dans l'histoire (dominé et colonisé) et sa place actuelle dans un monde déséquilibré du point de vue économique, politique, social. Donc des faits, à la fois historiques et actuels, qui sont à la base des formes de construction d'une mentalité de dépréciation du soi et de "délégitimation" du territoire du vécu au profit du territoire du rêve qui apparaît, désormais, comme un espace "à conquérir" (Turco, 2018c).

Dans ce contexte, la politique migratoire de l'Union Européenne, aux yeux des candidats potentiels à l'immigration au Sud du Sahara, est perçue comme une barrière redoutable et redoutée; mais tenter de déjouer le mur de cette "Forteresse Europe", se révèle dans le projet des jeunes non plus comme un obstacle mais comme un défi à relever, même au prix de la mort. Une sorte d'obsession de l'imaginaire qui fait ainsi vaciller le projet du migrant dans une dimension héroïco-tragique.

Mais dès lors que l'issue du projet migratoire est envisagée sous l'angle dramatique, comme on le constate de plus en plus⁷, les analyses doivent s'interroger sur les stratégies actuelles de gouvernance de la migration et transcender du "déjà connu". Il s'agit d'explorer d'autres facteurs qui rappellent le contexte socioculturel dans lequel s'élabore et s'exécute le projet migratoire.

Souvent mal pris en compte, ce contexte – qui opère à différentes échelles géographiques – intervient dans le processus de construction de l'imaginaire migratoire en tant que "dynamiseurs" pour, d'une part, prédisposer les jeunes africains à ce phénomène et, d'autre part, leur servir de support. Plus particulièrement, ici deux facettes de cette réalité culturelle africaine au sud du Sahara, entrent en jeu:

- i) les contradictions sociales internes qui entretiennent les formes de rivalités multiples au sein des familles et prédisposent les jeunes à la mobilité comme alternative;
- ii) les croyances et pratiques religieuses dans leur rôle d'inspiration et de support du projet de la mobilité.

Aux deux facteurs susmentionnés, il est important d'ajouter d'autres qui ont cette fois-ci à faire avec les pratiques socio-professionnelles liées notamment aux activités commerciales, de la chasse et d'élevage. Dans certains contextes, ces pratiques socioprofessionnelles se présentent comme des véritables ferments identitaires et d'affirmation culturelle. Et comme tel, elles fondent, auprès de certains peuples, la base d'une véritable culture de la mobilité. Les cas les plus connus et illustratifs du lien entre les activités socioprofessionnelles et la formation de la culture de la mobilité en Afrique de l'Ouest, sont les Peuls et les Dioula-malinké⁸. Par leurs activités, ces deux grandes communautés ont été amenées

⁷ Au Sénégal notamment cela est symbolisé par l'expression très populaire de *Barça* ou *barsakh* (Barcelone ou la Mort).

⁸ Ces peuples sont les plus connus par leur mobilité en Afrique de l'Ouest. D'un côté les Peuls qui avant leur sédentarisation avaient pour pratique l'élevage à travers la transhumance et semi-transhumance; de l'autre les mandingues qui avant et après la décadence de leur Empire au XIV^e siècle, se sont accrochés à une vieille tradition de commerce de longue distance qu'ils avaient développé avec les caravanes arabo-berbères depuis le XI^e siècle avant de l'étendre jusqu'au Golfe de Guinée, touchant pratiquement toute la zone occidentale de l'Afrique.

à développer un réflexe à la mobilité et à construire des territoires temporaires et/ou définitifs en dehors de leurs zones d'origine et/ou d'implantation traditionnelle. Il n'est pas un hasard si les zones abritant ces peuples, notamment en Guinée, au Mali, au Sénégal et en Côte d'Ivoire, constituent aujourd'hui de véritables foyers d'immigration, comme le démontrent Camara (2018) et Epiney (2008) sur la dynamique de l'émigration extracontinentale des jeunes guinéens.

Puisant ainsi leur force dans le contexte culturel, caractérisé par la combinaison de différents facteurs évoqués, les jeunes se voient investis de la mission délicate de "l'Aventure" présentée comme alternative aux difficultés qu'imposent les réalités sociales et le contexte de la modernité. Ces *sofas*⁹, comme on les appelle souvent, sont lancés à la conquête de nouveaux territoires de l'Ailleurs (les pays occidentaux) avec comme seul projet "*se faire une place au soleil*".

En véritable *conquistadores* des temps modernes, ivres du *rêve héroïque et brutale*¹⁰, l'acte migratoire est perçu par ces *tounkanadén* (enfant de l'aventure ou de l'ailleurs) ou modou-modou, partis des villages et villes guinéens et sénégalais, comme une "seconde chance" à saisir, une reconquête de l'honneur individuel ou collectif perdu dans les multiples rivalités sociales attisées par la modernité. Ici l'image projetée d'une vie future de travailleurs dans les usines, champs de tomates, stades de football ou encore dans les entreprises en Europe, hante l'esprit et devient une sorte de remède imaginaire contre la stigmatisation, les difficultés économiques et les préjugés de la société.

Mais pour réaliser ce rêve, il ne suffit pas la volonté conquérante; celle-ci doit puiser son énergie et sa protection dans le tréfonds de la société et de l'individu. En d'autres mots, le projet de partir, pour son aboutissement, aura besoin de l'assentiment et l'accompagnement de cet autre déterminant culturel à savoir les pratiques et croyances religieuses. Ces dernières, dans les sociétés basiques africaines au sud du Sahara, en général, celles guinéennes et sénégalaise, en particulier; interfèrent dans le vécu des individus pour orienter les projets de reproduction sociale et leur assurer le succès escompté.

Pour les sociétés basiques subsahariennes, il s'agit avant tout de mobiliser les croyances sonder le futur et donner une assurance au destin de l'individu, à sa famille et à sa communauté, tous confrontés aux interrogations et doutes de la destinée mobile. Cette dernière, qui se dessine comme alternative face aux défis des contradictions sociales et aux contingences multiples (économiques, politiques, environnementales), doit être mieux orientée dans sa quête du bonheur. Les candidats à l'aventure et leurs familles doivent disposer "d'une assurance tout risque" qui leur permet de développer une résistance à la fois psychologique et physique durant les différentes phases de la migration, c'est-à-dire depuis la conception du "projet migratoire" jusqu'à l'"acte migratoire"¹¹.

⁹ Le mot *sofa* est la dénomination locale des guerriers conquérants malinké sous le règne d'Almany Samory Touré, fondateur de l'Empire de *wassoulou* et résistant à la pénétration coloniale française en Afrique de l'Ouest à la fin du XIXe siècle.

¹⁰ Pour reprendre l'expression du poète français J.M. De Heredia, dans ses célèbres poèmes, "Les Trophées", 1893.

¹¹ Pour une meilleure illustration de ces concepts, on renvoi le lecteur à l'article de Turco, 2018a.

Pour la perception populaire, les phases de la migration -le projet et l'acte migratoire- doivent être précédées par des conseils des divins, des invocations et, dans certains cas, par ce que Durkheim¹² appelle le sacré collectif d'effervescence, c'est-dire les grandes cérémonies et rituels publics.

Pour certains, le contact avec les savoirs et connaissances du monde magico-religieux pour sonder le futur afin de minimiser les risques de la mobilité, peut advenir à travers des parcours initiatiques ou encore à travers certaines formes d'enseignement mystiques qu'on peut acquérir dans les sanctuaires ou au sein des *dahira* (écoles coraniques traditionnelles auprès des confréries *Mourides* et *Tidjiane*, notamment au Sénégal). Pour d'autres aussi, l'accès aux services du sacré, passe par la voie de la consultation des marabouts, divins et autres "diseurs de futurs" dans leur rôle d'interprète des messages transmis par l'intermédiaire du rêve ou des signes prémonitoires (comme certaines manifestations de la nature), censées influencer positivement ou négativement le destin individuel ou collectif. Dans l'un ou l'autre des cas, la décision migratoire est soumise et validée pour donner suite à un processus de sondage de l'incertain et de l'inconnu afin de fournir les supports nécessaires pour la stabilité de l'individu et de la communauté pendant et après l'acte migratoire.

La conception d'une destinée mobile, enveloppée de carapace religieuse en Afrique au sud du Sahara, met en évidence une des fonctions essentielles de la religion dans la migration que Hirschman (2007) évoque à travers les offres de trois "r": *refuge*, *respectabilité* et *ressources*. Comme "Refuge", elle est le lieu où les rituelles, les sacrifices, les formules incantatoires, les récits cantiques narratifs, les talismans et les amulettes, sont considérés comme les fondements indispensables de l'assurance et de la protection du "destin mobile".

Pour les africains il est donc impossible d'entamer un tel projet, à juste titre, assimilée à l'Aventure¹³ donc comportant de part d'inconnus et d'incertitudes, sans faire appel à la foi, les divinités et consulter les divins, les marabouts et autres «diseur du futurs» pour se prémunir de leur sagesse et de leur protection.

4. *Les démarches pour la réalisation du rêve*

La mission délicate de consultation des esprits, la divination et autres rituels, préalable à tout projet migratoire, est confiée à une personne proche de la famille, plus généralement les mères. Le souci étant de garder la discrétion maximale¹⁴ pour éviter que d'autres esprits maléfiques se mettent en route

¹² En reprenant Durkheim, Robert N. Bellah (2003) fait la distinction critique entre le temps profane, qui est "monotone, lâche et banal" et temps sacré qu'il caractérise comme "collectif, effervescent, étant principalement consacré au rituel".

¹³ Dans le langage des jeunes, la migration est considérée comme la "grande aventure" qui selon le Larousse français est définie comme "une entreprise comportant des difficultés, une grande part d'inconnus, parfois des aspects extraordinaires à laquelle participent une ou plusieurs personnes".

¹⁴ Comme dans le cas de Boh Camara, le recours à la confidentialité s'explique globalement par l'influence des grandes religions monothéistes notamment l'islam auquel appartient la plupart des candidats ouest-africains à l'immigration, particulièrement, les guinéens et sénégalais. Leur appartenance à l'islam les imposerait l'unicité d'Allah auquel ils ne doivent associer officiellement d'autres divinités dans leurs appels de bienveillance.

pour empêcher la réalisation effective du projet. Pour Boh Camara, par exemple, ce jeune rapatrié de la Lybie, interviewé dans le village de Doty au sud-est de la Guinée, l'aventure a commencé avant tout par sa volonté de rejoindre ses amis en Europe.

Poussé par son rêve de devenir footballeur professionnel et par le soutien tacite de la famille¹⁵, les premières démarches dans le monde maraboutique et de la divination seront menées pour Boh par son frère jumeau auprès d'un maître coranique pour solliciter les bénédictions et la protection de Dieu. Les sacrifices et rituels recommandés, ont été faits dans la discrétion et le talisman, composé de quelques versets de coran, enfilé dans une bague en argent, était remis comme protection et compagnon du voyage.

«Il n'en pouvait pas être autrement pour moi. Au-delà du courage dont j'étais animé, j'avais besoin de cet accompagnement, de cette assurance et de cette protection des marabouts pour que le voyage soit soldé du succès», a confié le jeune Boh.

Aussi, après le départ, la famille, plus particulièrement la mère, a été officiellement informée pour reprendre, à son tour, le relai auprès des devins et autres "diseurs du futur". Certes que l'"aventurier" n'est pas arrivé à la destination finale (Italie), mais l'issue du voyage n'a pas été fatale. Pour la famille le retour de Boh à la source, sain et sauf, à travers le projet de rapatriement de l'OIM, est le signe que les sacrifices et bénédictions des marabouts et divins ont été bien interceptés auprès de Dieu et des divinités mineures sollicités à l'occasion.

Grace aux sacrifices et les bénédictions ainsi que les rituels que nous avons faits avant le voyage, Boh est revenu dans la famille. Nous continuerons à demander l'aide des ancêtres pour leur protection, car nous en avons besoin et nous y croyons, pour que le prochain voyage puisse le porter à la destination finale. Il est certes animé du courage. Mais cela ne suffit pas, il faut plus d'accompagnement spirituels dans lesquels nous sommes tous engagés. S'il le faut on ira chercher à ailleurs, dans un autre village des divins plus performants¹⁶.

L'immersion du projet migratoire de Boh dans le monde magico-religieux, qui est aussi celle de tant de jeunes migrants rencontrés sur le terrain, en milieu urbain et rural, révèle l'importance de divers registres religieux qui entrent de plein pied dans le projet migratoire pour assumer des rôles multiples et complexes en fonction de types croyances mobilisées. Pour les migrants à croyance islamique, si pendant les phases préparatoires du voyage, nombre d'entre eux sont amenés à chercher l'espérance d'un voyage fait de succès en s'accrochant aux multiples formes de rituels et sacrifices, ils sont aussi attentifs aux récits narratifs, d'épreuves et d'expériences des premiers croyants que les chroniqueurs locaux n'hésitent pas de raconter dans les différents prêches. Ici, ces épreuves et expériences acquises à travers le voyage ou l'exil, sont présentées comme l'accomplissement d'un parcours, certes, semé d'obstacles

¹⁵ Les familles observent souvent le talent et le potentiel des jeunes et se rendent à l'évidence que le contexte local ne favorise pas leur éclosion. Elles apportent alors leur caution avec l'espoir que l'aboutissement du rêve sera profitable à tous.

¹⁶ Ces propos ont été tenus par le frère jumeau de Boh, jeune migrant, rapatrié de la Lybie et qui réside actuellement dans son village à Doty.

à surmonter, mais qui permet au destin du migrant et l'espoir de la famille de s'assumer dans la foi. Pour cela, l'Islam présente, à travers l'importance des récits narratifs que le voyage et l'exil constituent de voies possibles qu'il faut parfois emprunter. Ils sont évoqués à travers le désignateur *hégire*¹⁷ dont les premiers convertis à la religion du Mahomet, persécutés par les grandes familles dirigeantes de La Mecque, ont été contraints d'expérimenter. Parmi ces convertis, il y avait de nombreuses personnes dont le statut de pauvreté et de fragilité sociale ne permettait pas de composer avec la douleur et la faim qui leur étaient imposées par les mecquois. Pour les protéger, Mohammed ordonna à ces nouveaux croyants à se réfugier en Éthiopie.

Cet épisode, connu dans la tradition islamique¹⁸, comme *hijrah* (migration) est présenté par certains maîtres coraniques, rencontrés en Guinée et au Sénégal, comme le premier pas de légitimation de la mobilité qu'on peut effectuer sous la contrainte. Pour beaucoup de talibés, en extension les jeunes musulmans migrants ou candidats à l'immigration, la portée historique de *hijrah* dans le projet migratoire a une profonde connotation. Elle est perçue, à la fois, comme un "devoir" et, en même temps comme un "appel divin". En référence à ces deux éléments, "devoir et appel divin", dans les discours des jeunes et de leurs familles, le fait migratoire est volontairement glissé dans certains prêches pour côtoyer ainsi avec le fait religieux. Le but commun, comme dans le passé, est de démontrer le bienfait de la relation migration-obligation religieuse dans l'équilibre physique et spirituel de l'individu.

Du coup, la mobilité dans sa forme actuelle, effectuée sous contrainte, se voit présenter dans l'imaginaire et dans le discours populaire comme alternative, possiblement dictée par une volonté divine avec laquelle elle doit interagir pour se réaliser.

Toutefois, l'argument légitimant la migration à travers l'hégire reste contesté par plusieurs maîtres islamiques rencontrés sur le terrain¹⁹. Pour certains, il est clair que plusieurs versets coraniques ont été révélés ordonnant aux croyants d'émigrer, évoquant les mérites, et ce depuis le début de l'Islam jusqu'à l'an 8 de l'Hégire, mais la migration sous cette forme avait déjà pris fin après la conquête de la Mecque qui a vu l'annonce de son arrêt proclamé par le Prophète: désormais c'est le *djihad*²⁰. Ce dernier dans le contexte migratoire

¹⁷ L'Hégire prophétique est liée à l'abandon d'un lieu d'origine pour se déplacer à un autre en ayant pour seul objectif d'acquiescer la satisfaction d'Allah, malgré le profond attachement qui lie l'homme à sa patrie et son harmonie avec l'environnement naturel et social de celle-ci.

¹⁸ Dieu dit dans le Saint coran "Et quiconque émigre dans le sentier d'Allah trouvera sur terre maints refuges et abondance". (Coran 4 /100), "Et quiconque émigre dans le sentier d'Allah trouvera sur terre maints refuges et abondance". (Coran 4 /100).

¹⁹ Des discussions contradictoires engagées auprès des religieux à Conakry (en Guinée), a démontré toute la diversité des points de vue sur la question. Si pour les uns la relation entre le passé historique des premiers migrants islamiques et le phénomène migratoire actuel peut se justifier du point de vue objectif dont les deux sont porteurs, pour les autres le mouvement contemporain doit être conforme aux valeurs sociales de l'Islam –qui exigent des musulmans à rester à côté des deux parents et de la famille pour leur porter protection et soins- et au respect des règles édictées par les pays d'accueil.

²⁰ Cette expression, souvent traduite à tort par "Guerre Sainte" dans le langage des islamistes religieux et perçue comme telle en Europe, est souvent assimilée à l'immigration en Afrique subsaharienne pour donner un sens religieux aux difficultés et souffrances endurées.

est sujet aussi à de multiples interprétations. Dans son sens le plus large, le *djihad* assume diverses connotations dont “l’abnégation”, “l’effort” de perfectionnement effectué sur soi-même, “la lutte” ou encore “la résistance” qu’on retrouvera d’ailleurs dans l’islam sufi en Afrique subsaharienne.

En Afrique noire, plus qu’une forme violente, répandue dans le monde sunnite, les attributs du *djihad* sont saisis par certains migrants pour justifier aussi la mobilité au cours de laquelle l’individu est appelé à fournir de *l’effort*, à *résister* et à *lutter* dans la foi pour assurer la survie à soi-même, à sa descendance et à sa famille. Pour beaucoup, le lien faisant du chemin de la migration cette autre forme de «*djihad*» mené pour la survie -dans laquelle la récompense, quelle que soit l’issue, n’est autre que le paradis-, dilue du coup la notion de l’échec du projet migratoire dans une sorte de “*fatalité heureuse*”. Les épreuves dramatiques et les échecs matériels qui, pour le migrant et pour sa famille, devraient ainsi être une “communication dissuasive”, sont désormais muries dans l’imaginaire migratoire, comme une obligation divine pour aller vers le paradis, que celui-ci soit terrestre, souvent assimilé à l’Europe²¹, ou qu’il soit éternel (l’au-delà).

Un tel glissement dans les discours populaires, permet d’atteindre deux objectifs dans les sociétés de provenance des migrants. D’un côté, il est utilisé pour atténuer le futur chagrin des familles en confiant la prédestination du migrant – au cas où celle-ci devrait se révéler dramatique –, à la volonté divine. De l’autre côté, il envoie le message aux candidats potentiels que “mourir sur le chemin de la quête du bien-être pour sa famille, c’est pour devenir *saidoufouré*”²², c’est-à-dire un cadavre purifié.

L’acceptation de cette double perception d’une migration à l’issue dramatique ne peut pas être autrement. La mentalité collective se trouve déjà préparée dès le début, depuis la conception du projet migratoire, pour faire admettre au migrant et à sa famille que tout ce qui pourrait arriver dans cette expérience, ne doit pas être interprété en dehors de la volonté divine qui se dessine dans le destin de l’individu²³: la mort sur le chemin de la quête de satisfaction du bien-être de la famille est un autre chemin vers le paradis. Ce glissement du projet migratoire vers la fatalité permet de rentrer dans une autre dimension du rôle de la religion; celle qui consiste à préparer les migrants, à consoler la famille et la communauté pour qu’ils assument l’issue de la migration quelle qu’elle soit. Ce processus, pour les communautés de

²¹ Pour certains candidats à l’immigration clandestine, l’Italie et l’Espagne, devenues portes d’entrée en Europe, sont comme des terres paradisiaques souvent opposées à une Afrique/Enfer.

²² Cette expression malinké (communauté mandingue qu’on retrouve en majorité en Guinée) est la plus utilisée par les candidats et leur famille chaque fois qu’on évoque les risques liés à l’immigration clandestine. Ce qualificatif est souvent mobilisé pour désigner les personnes mortes par noyade, dans le feu ou des femmes décédées à la suite de l’accouchement. Il est aussi utilisé pour désigner les morts survenus sur le chemin de la quête du bien être pour la famille.

²³ Il faut mentionner qu’aujourd’hui plusieurs associations féminines et ONG que nous avons rencontrées sur le terrain, s’investissent dans le processus de déconstruction de l’imaginaire populaire, en ciblant le processus de banalisation de la mort liée à l’immigration. Elles sont souvent animées par les témoignages sur les souffrances morales et physiques des femmes ayant perdu des enfants dans la Méditerranée ou dans la traversée du désert sur la route de la Lybie, Maroc, Algérie.

départ des migrants, est essentiel, car il est présenté comme le filtre social et culturel à travers lequel l'éventuel caractère dramatique du voyage est "humanisé" voir "légitimé"²⁴.

Sous l'impulsion des discours inavoués de certains marabouts et maîtres spirituels, le désir de partir va résonner dans la tête des jeunes croyants – migrant ou futur migrant – comme une "injonction atavique" qui invite au dépassement de soi. Il s'agit de réaliser le projet migratoire, désormais inscrit dans la stratégie du rappel quotidien des faits et gestes des premiers croyants. Les cantiques narratifs évoquant ces récits, agissent comme une sorte de force invisible pour aider l'individu à se surpasser et à voir son expérience de la mobilité sous l'angle d'une volonté divine, capable de procurer une issue "*heureuse*", comme cela fut dans le passé pour les premiers croyants.

En se référant aux récits de la phase difficile du début de l'Islam²⁵, la migration va s'envelopper d'une dimension spirituelle pour protéger l'individu et l'amener à se sentir symboliquement sur les traces des prophètes et des grands *cheikhs* comme Ahmadou Bamba, fondateur de la confrérie sénégalaise des mourides. Pour ces derniers, robustement représentés parmi les migrants sénégalais de par le monde, et dans un sens plus large, pour les musulmans, se référer aux mythes des personnages religieux et de leur expérience migratoire, consiste à ramener le voyage en quelque sorte sur des "sentiers battus" où l'exode se révèle comme une épreuve nécessaire à la réalisation du parcours de *talibé*²⁶. Il permet aussi de voir en la migration un voyage destinal sur le chemin d'un exil exemplaire qui tend vers un retour glorifié²⁷.

Toutefois, derrière l'expérience d'une mobilité à fond spirituel, il y a naturellement aujourd'hui une démarche de quête d'un mieux-être. Ce discours d'une migration présentée comme un parcours d'acquisition matérielle, se retrouve de plus en plus même dans les *dahira*²⁸, auprès de certains jeunes *talibés* diplômés sans emploi pour lesquels l'idéologie du voyage, faite d'épreuves spirituelle, émerge comme support à la réalisation d'un projet d'épanouissement matériel. Comme le souligne Bava (2003), ce processus marque désormais le passage d'un ethos économique-religieux construit et entretenu autour du couple travail/prière, à une éthique de la réussite économique inscrite dans les parcours religieux.

²⁴ Lors d'un entretien avec la communauté villageoise de *Doby*, en Guinée au mois de Décembre 2017, on a pu sentir à maintes reprises cette présence de la foi lorsque le voyage se termine par la mort. C'est le cas notamment d'une jeune femme qui a perdu son frère à l'aventure. Ce dernier, après avoir passé un long séjour en Europe, impossible d'entamer le retour faute d'avoir atteint l'objectif de réussite matérielle espérée, rendra l'âme et son cadavre, rapatrié au village, sera enterré dans la fierté et dans la foi par la famille.

²⁵ Au début de l'Islam, on l'a dit, dans une Arabie fortement marquée par le polythéisme, les premiers croyants furent contraints à l'exil. Le Prophète Mahomet lui-même face à l'adversité des mecquois n'a eu son salut que dans l'hégire à la Médine, et ses disciples n'ont eu la grâce divine qu'en émigrant dans le royaume d'Aksoum d'Éthiopie.

²⁶ C'est l'expression rependue au Sénégal et dans toute l'Afrique occidentale francophone désignant les jeunes élèves coraniques.

²⁷ Tout comme le Prophète Mahomet ou les grands Cheikhs tels Amadou Bamba, le croyant talibé migrant croit toujours sortir de son expérience migratoire, forcée ou volontaire, vainqueur soit du point de vue matériel soit du point de vue spirituel.

²⁸ Nos enquêtes ont été menées dans les *dahira* mentionnées auparavant en banlieue de Dakar.

A la base de ce passage, on évoque volontiers plusieurs facteurs dont le plus palpable dans le cas des *dahira* que nous avons étudiées, est la forte urbanisation de la société sénégalaise conjuguée avec la crise d'emploi qui impacte l'orientation des jeunes et des associations qu'ils incarnent. Ainsi, les objectifs de la mobilité, conduite par une nouvelle classe de talibé qui trouve son incarnation dans la figure de *modou-modou*, changent radicalement. Le premier signe de ce changement se trouve incontestablement dans le dynamisme économique de la ville sainte mouride de Touba fortement soutenue par la migration²⁹, en termes de capacité d'attraction des fonds considérables, orientés, pas seulement vers l'organisation des *magaal*³⁰, mais aussi vers des œuvres du développement économique dont la ville bénéficie.

Sous l'angle économique, en référence au cas spécifique de l'islam maraboutique du Sénégal, les projets migratoires sont présentés comme un bienfait et une nécessité pour l'épanouissement des individus; mais aussi comme un moyen pour soutenir matériellement la confrérie d'appartenance à travers le guide spirituel (marabout protecteur), la famille et dans un sens plus large la communauté.

La migration dans laquelle on ne gagne plus seulement que du bien-être spirituel, devient un moyen de s'émanciper et d'émanciper sa confrérie des contingences matérielles³¹. Pour atteindre ce but ultime, le lien trilogique, *talibé* migrant-marabout-confrérie se scelle et se renforce autour de la *baraka*, c'est-à-dire cette qualité dont est investi un être, un objet ou un temps qui peut profiter aux actions de l'homme sur terre et dans l'au-delà (Leites, 1999). Le marabout assure le précieux trésor aux talibés migrants par l'enseignement, la prière et la méditation.

«Chacun de nous à un marabout qui l'accompagne dans toutes les entreprises qu'il entame. Il nous donne des conseils pour mieux orienter nos décisions, mais surtout il fait la bénédiction et implore la protection de Dieu et du Guide Cheick Amadou Bamba sur nous», nous relatait le responsable de l'association *Mounarwirsoudau de la mouridiya* en banlieue dakaroise.

Au retour, le *talibé* s'investit dans la consolidation de la *baraka* par des actes de soumission, d'adoration, d'estimes et d'assistance matérielle au marabout et à la confrérie d'appartenance. Il n'est pas exagéré ici d'évoquer une logique de "don contre don" (Madoui, 2012), où chacun gagne son compte.

Cet échange mutuel, fondé sur la foi et l'appartenance confrérique, favorise désormais l'émergence de figures comme les marabouts-investisseurs et les talibés migrants-entrepreneurs³² autour d'une sorte d "économie spiri-

²⁹ Selon Guèye (2002), soutenus par la foi et par l'impérieuse nécessité de servir la cause de la confrérie, plus de 90% de la population de la ville sainte de Touba (capitale religieuse de la mouridiya) a déjà effectué au moins une migration dans sa vie.

³⁰ Il s'agit de du grand pèlerinage de la confrérie de la *mouridiya* qui se déroule annuellement dans la ville de Touba.

³¹ Certaines associations de migrants issues de la *mouridiya*, en agissant dans une logique de transnationalisme, entretiennent des liens d'appartenances à longue distance dans leur pays d'origine, avec leurs confréries auxquelles ils apportent d'importantes contributions financières pour soutenir leurs activités.

³² Il est important ici de préciser que la place de l'économie dans la *mouridiya* ne date pas aujourd'hui et ne cantonne pas seulement au cadre urbain. Des études rapportées par G. Hes-

tuelle transnationale” (Kane, 2009) qui prospère désormais dans le *transnationalisme* évoqué par Levitt (2002); c’est-à-dire dans la mise en relation des territoires que le migrant connecte dans un espace transnational qui assume désormais un caractère économique, mais aussi culturel et religieux.

Mais pour les futurs candidats à la migration, pour que ce nouveau “contrat” social soit couronné de succès, les recommandations de prière, des sacrifices et certains versets coraniques dont le maître marabout fait l’écho, deviennent des compagnons indispensables. Fabriqués ou transmis souvent sous la forme de talisman et amulettes, porté autour de bras ou de reins, ou encore récités comme incantation en longueur de journées, quelque fois à travers la photo du guide qui symbolise la présence invisible ou visible du marabout, la possession de ces éléments est une garantie d’un futur fait de réussite.

Par ailleurs, au-delà de la relation trilogique inter-acteurs, évoquée ci-dessus, le migrant en déplacement fait appel également aux formes de solidarité, basée essentiellement sur l’appartenance religieuse pour s’assurer du soutien moral des coreligionnaires. Ici aussi, le cas des membres de la confrérie *mouridiya* du Sénégal est très illustratif de la réalité solidaire mise en évidence par les études de Bava (2002) dont les migrants mourides transnationaux bénéficient le long du parcours migratoire.

En plus des pratiques religieuses islamiques, une bonne partie des migrants cherchent aussi le refuge dans le surnaturel où baigne la vie toute entière de l’individu africain, de la naissance à la mort (Bruhl, 1931). Dans les sociétés traditionnelles négro-africaines, en effet, le surnaturel est celui qui envahit la quotidienneté dont il fait partie et avec laquelle il communique. Une communication indispensable à la stabilité et à la bonne marche de la société, car elle trace perpétuellement les sillons du futur et oriente les actions vers l’agir juste. Les êtres surnaturels interfèrent dans les affaires humaines (individuelles ou collectives) par délégation de certains rôles à des figures qui doivent être consultés en toutes circonstances ou avant toute entreprise majeure en vue de déterminer la décision à prendre (Samba, 2004). Car comme l’expliquait Bruhl (1931), ici le succès ou l’échec des entreprises, le bien-être ou le malheur de la communauté, la vie et la mort de ses membres, dépendent à chaque instant des puissances, des “esprits” qui sont les vrais maîtres du destin.

On s’aperçoit que les individus, voir les communautés africaines au sud du Sahara, mus par quelques appréhensions, incertitudes et angoisse existentielle quant à l’avenir qui leur est réservé, éprouvent toujours le besoin d’un réconfort par la quête d’une assurance que l’on voudrait divine sinon des-

seling (1985) mettent en évidence que cette importance s’est exercée avant tout dans le secteur de la culture arachidière sur laquelle une grande partie de l’économie sénégalaise s’est reposée. Pour l’auteur, sur la culture de l’arachide, les marabouts ont employé diverses manières l’autorité spirituelle pour obtenir des avantages matériels personnels. Par ailleurs, des études plus récentes (Turco, 2018b), en se basant sur les données de la Banque mondiale et autres, démontrent comment la réussite matérielle des migrants sénégalais influence aujourd’hui l’économie nationale. Leur contribution est estimée à hauteur de 10% du PIB national du Pays. Ce qui fait que contrairement au début de la période postcoloniale, l’État sénégalais considère aujourd’hui les *modou modou* comme de véritables partenaires du développement.

tinale (Sow, 2009). Ce contact permanent aux divinités passe par plusieurs canaux dont la divination, les rêves, les sacrifices et autres formes de rituels exécutés par l'intermédiaire des acteurs-interprètes ou guide. Ces derniers constituent les liens réels avec les vrais détenteurs des temps (passés, présents et futurs) que sont les divinités. Par leur intermédiation, les forces surnaturelles donnent des instructions basées sur des signes dont l'interprétation aide la prise de décisions délicates, comme celle qui consiste à envisager la migration.

La bonne interprétation des signes à laquelle dépend le succès de la décision, revient à des figures spécialisées. Ces dernières, dans leur rôle de décodification des messages, officient les cérémonies publiques ou individuelles dans des sanctuaires sacrés, espaces de contact entre les interprètes et les divinités: les forêts, mares, fleuves, etc. En dehors des sanctuaires personnels, le plus emblématique connu en milieu malinké guinéen, où nous avons mené une partie de nos enquêtes ces dernières années (Camara, 2004), est la forêt de *bolè* qui abrite les divinités *bolefadima*.

Autrefois sollicitées principalement sur les questions de santé, de stérilité des femmes et des problèmes de rivalité au sein des familles, depuis quelques décennies, comme nous le précisaient les gestionnaires, ce lieu est devenu la référence pour nombre de jeunes et leurs parents. Ils y viennent pour solliciter l'intervention des divinités de *bolè* pour que leur projet de voyage soit couronné de succès.

Ainsi, pendant la grande fête annuelle de la mare sacrée qui se déroule au début de la saison des pluies dans le village de Baro, situé au centre de la savane guinéenne, plusieurs candidats à l'immigration et leurs familles assistent à des cérémonies publiques et font des offrandes pour demander aux génies la protection.

Nous les recevons à la veille de la fête au début de la saison des pluies. Ils viennent de partout en Guinée, accompagnés soit par leurs mères, soit par leurs frères ou encore par leurs amis. C'est souvent des jeunes qui ont un projet de voyage chez les blancs. Après avoir remplis les conditionnalités des boléfadima, nous leur demandons de se retirer le temps pour nous de solliciter la bienveillance des ancêtres et des divinités, seuls garants du succès de leur projet de voyage. Souvent nous leur recommandons des sacrifices à faire directement par eux ou par nous ici. Le jour de la grande cérémonie, ils formulent des souhaits et s'engagent devant les divinités à tenir leur promesse de servir dans la richesse qu'ils vont gagner la famille, le clan et toute la communauté entière. Pour cela on les exige d'amener un élément (feuille, branchette, écorce) de l'arbre sacré jusqu'au domicile, voir tout le long de leur parcours de voyage,

nous a raconté, en janvier 2018, Bakary Kourouma, un des gestionnaires de la mare sacrée de *bolè*.

L'engouement pour *bolè* et autres divinités locales, est aujourd'hui à l'image des difficultés qui se dressent sur les routes de la migration et l'incertitude qu'elles entraînent pour les familles des candidats à l'immigration. Tous les acteurs concernés par la migration, sont maintenant conscients que le parcours est parsemé d'embûches, d'épreuves et de chocs de nature multiple

-économique, culturelle, linguistique, sociale, climatique etc³³. Non maîtrisés, dès le départ, ces facteurs peuvent compliquer et voir conduire le projet de voyage à l'abandon pur et simple. Pour les migrants africains et leurs familles, il ne peut être autrement, car dans la conception populaire en Afrique noire, il serait illusoire de vouloir séparer un projet aussi important de son contenu spirituel sans menacer gravement le fondement même de l'ensemble de l'imaginaire et fragiliser l'agir qui l'accompagne. Pour surmonter les obstacles à la fois physiques et psychologiques qui se dressent sur le chemin de la réalisation du rêve, le recours aux savoirs et pratiques traditionnelles, permet de disposer d'un véritable "amortisseur" qui réduit l'intensité et l'impact des "chocs" multiples.

Ainsi, même hors de son territoire d'origine, les proches des migrants continueront à se tourner vers *bolè* dans lesquels leur foi va s'ancrer pour donner un début de réponse face à l'anxiété et l'angoisse de l'aventure des siens. Jugés plus fiables, les génies de *bolè* sont facilement accessibles -il suffit dix noix de cola rouge, un coq et quelques modiques billets de banque- pour donner rapidement des réponses à l'incertain du futur et à l'inquiétude du présent.

Si l'on peut généraliser l'argumentaire qui précède, on assiste ces dernières années dans les sociétés africaines basiques au sud du Sahara, à une sorte de dualisme auquel l'individu fait face. D'une part, au nom de la modernité on accorde une importance excessive à la raison avec une tendance à reléguer le religieux au domaine du "non-rationnel", et, d'autre part, suite aux questionnements sans réponse de la modernité dont l'une des manifestations est justement la forme clandestine de la mobilité, on exalte de nombreuses expressions culturelles, rituelles et de croyances qui interagissent désormais dans le quotidien avec les processus rationnels et formels. Au lieu donc de conduire à leur abandon progressif, la modernisation, ce ferment de la rationalité, produit et favorise l'expression de la pluralité spirituelle et religieuse.

Ainsi si à cette mondialisation "nivelante" pour reprendre l'expression I. Sow (2009), s'opposent de plus en plus la nouvelle forme de revendication identitaire et culturelle en Afrique, c'est par ce que l'homme noir a, de plus en plus, besoin de tous ses repères pour jouir pleinement de son existence et éclairer son futur. Dans le nouvel environnement social et économique, créé et entretenu par la mondialisation, particulièrement réceptif en Afrique aux superstitions et aux présages, il n'est pas un hasard qu'on assiste maintenant à l'affirmation de figures sociales telles que le marabout et les divins en tant qu'incarnation des pouvoirs mystiques, capables de libérer les forces ou pesanteurs qui entravent l'esprit, l'âme ou/et le corps dans sa quête du bonheur. En d'autres paroles, ils sont les seuls capables de démêler ce que Sow (2009) appelle l'inextricable imbrication entre un ensemble de réseaux objectifs ou symboliques nuisibles ou bénéfiques soit par la prière, soit par les pratiques d'incantation soit par quelques autres rituels sacrés. Et justement, leur sou-

³³ Les différentes formes d'embuches, d'épreuves et de chocs que les migrants rencontrent sur la route de la migration, ont été bien illustrés par les chroniqueurs italiens (Liberti, 2011; Gatti, 2007) qui ont observé longuement les expériences migratoires en Afrique.

tien à toute action humaine présage pour l'individu et sa famille à l'obtention bienfaitrice d'une garantie pour la satisfaction des besoins présents et des projets futurs.

5. Conclusion

Dans un contexte souvent tragique à plusieurs égards, la recherche en sciences sociales s'attache à décrypter les différentes facettes du phénomène migratoire dans lequel l'Eldorado européen est construit et projeté comme ce monde de mieux-vivre et de mieux-être. Grâce à la magie de la technologie numérique qui rend cette réalité si "proche" et si "palpable", le projet de vie des jeunes africains, se décontextualise en se déplaçant du "territoire du vécu" vers le "territoire du rêve", présenté comme le lieu où on gagne "Tout". Mais dans un contexte où l'obsession à accéder à ce monde imaginaire assume, de plus en plus, le caractère dramatique, on a tenté de transcender du "déjà connu" en termes d'approche pour explorer des facteurs qui rappellent une des facettes du contexte culturel dans lequel s'élabore et s'exécute le projet migratoire. Il s'agit des pratiques, croyances et autres rituels religieux qui interagissent avec le projet et l'acte migratoire au cœur desquels se trouvent fortement impliqués le migrants et leurs familles comme support de la mobilité, et en même temps comme véritable "amortisseur" qui réduit l'intensité et l'impact des "chocs" multiples liés au projet et à l'acte migratoires.

Aussi, l'analyse faisant le lien immigration-pratiques religieuses, permet de cerner d'un angle peu connu, la question migratoire en explorant l'intimité du cadre communautaire au sein duquel prend forme ce qu'on a qualifié de "culture de la migration". En abordant la migration des jeunes guinéens et sénégalais sous cet angle, on élargit ainsi le tableau de sollicitations économiques, humanitaires et environnementales, sur d'autres facteurs qui interagissent avec la migration sub-saharienne.

Nous sommes conscients que les résultats présentés dans cet article sont basés sur un cadre géographique et de groupes restreints. Mais ils démontrent que des groupes humains, en Afrique sub-saharienne ou ailleurs, confrontés aux différentes formes de dangers dans leur "Aventure", font appel aux pratiques ancestrales et aux religions importées, tout particulièrement à l'Islam. Leur rôle dans la migration, doit interpeller les chercheurs et susciter près des décideurs politiques, la nécessité d'incorporer ce pan des réalités locales africaines dans leurs stratégies de mitigation et de gouvernance du processus de construction de l'imaginaire et de mise en œuvre du projet migratoire.

Bibliographies

- ADOGAME A., "Engaging the rhetoric of spiritual warfare: The public face of Aladura in diaspora", in *Journal of Religion in Africa*, 34 (4), 2004, pp. 493-522.
- ALLIEVI S., *Convertis à l'Islam. Les Nouveaux Musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan, 1998.

- ALLIEVI S., NIELSEN J., *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden & Boston, Brill, 2003.
- ANDERSON B., RUHS M., "Researching illegality and labour migration", in *Population, Space and Place*, vol. 16, n° 3, 2010, pp. 175-179.
- ANDEZIAN S., *Expériences du Divin dans l'Algérie Contemporaine. Adeptes des Saints dans la Région de Tlemcen*, Paris, CNRS Editions, 2001.
- APPADURAI A., *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press (French edition), 1996.
- APPADURAI A., *Modernity at Large: Cultural Dynamics of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- APPADURAI A., *Après le Colonialisme: Les Conséquences Culturelles de la Globalisation*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2005, (Original Edition. 1996).
- BATTEGAY A., *Commerces et commerçants étrangers dans la ville: notes bibliographiques*, 1990.
- BAVA S., *Itinéraires religieux et routes migratoires. Des pratiques religieuses des sénégalais mourides entre Marseille et Touba*, Paris, PhD Thèse, EHESS, 2002.
- BAVA S., "De la baraka aux affaires: ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides", in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 19 (2), 2003, pp. 69-84.
- BAVA S., CAPONE S., "Religions transnationales et migrations: regards croisés sur un champ en mouvement", in *Autrepart* 2010/4 (n. 56), pp. 3-15. DOI 10.3917/autr.056.0003.
- BAVA S., GUEYE C., "Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme", in *Social Compass* 48 (3), 2001, pp. 421-438.
- BELLAH R.N., "The Ritual Roots of Society and Culture", in DILLON M. (ed.), *Hand book of the Sociology of Religion*, 31-44, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BERTHOS J., "La science du destin au Dahomey", in *Africa*, vol. IX, n. 3, 1936.
- BLOCH A., CHIMIENTI M., "Irregular migration in a globalizing world", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n° 8, 2011, pp. 1271-1285.
- BOYLE P., HALFACREE K., ROBINSON V., *Exploring contemporary migration*, Harlow, Longman, 1998.
- BRUHL L., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1931.
- CAMARA L., *Politiques de conservation des ressources naturelles et techniques traditionnelles en Afrique: le cas de la Guinée près des Malinké du Haut Niger*, Naples, PHD thèse, 2004.
- CAMARA L., SOW M., CAMARA O.A., *Identification et caractérisation des sites naturels sacrés côtiers et marins en Afrique de l'Ouest*, Dakar, FIBA/PRCM, 2011.
- CAMARA L., *Culture de la migration, imaginaires migratoires et pratiques de la mobilité en Guinée*, 2018 (in stampa).
- DURAND J., MASSEY D.S., *Miracles on the Border: Retablos of Mexican Migrants to the United States*, Tucson, The University of Arizona Press, 1995.
- EPINEY T., *Dynamique de l'émigration extracontinentale des jeunes Guinéen-nes. Etude de cas à Conakry*, Thèse, Université Neuchatel, 2008.
- FALL P.D., *Des Francenabe au Modou-Modou. L'émigration sénégalaise contemporaine*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2017.

- FOUQUET T., "Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité: une dialectique actuelle du proche et du lointain", in *Autrepart*, n. 41, Paris, Presse Sciences PO, 2007.
- GATTI F., *Bilal: viaggiare, lavorare, morire da clandestini*, Milano, Best Bur, 2007.
- GUÈYE C.H., *Touba. La capitale des mourides*, Paris, Kharthala, 2002.
- HAGAN, J.M., "Social Networks, Gender and Immigrant Incorporation: Opportunity and Constraint", in *American Sociological Review*, 63, 1998, pp. 55-67.
- HAGAN J., EBAUGH H.R., "Calling Upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process", in *International Migration Review*, Vol. 37, n. 4, 2003.
- HESSELING G., *Histoire politique du Sénégal. Institution, droit et société*, Paris - Leiden, 1985.
- HIRSCHMAN C., "The role of religion in the origin and adaptation of immigrant groups in the United States", in PORTES A., DEWIND J. (eds), *Rethinking migration: new theoretical and empirical perspectives*, New York, Berghahn Books, 2007, pp. 391-418.
- LAHLOU M., "Filières migratoires subsahariennes vers l'Europe (via le Maghreb)", in MARFAING L., WIPPEL S. (eds), *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine, un espace en constante mutation*, Paris, Karthala; Berlin, ZMO, 2003.
- IGLESIAS J.D., STANCULESU C., "L'émigration vue par ceux qui restent. L'imaginaire de la migration à Cahul, Moldavie", in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, n° 44, 2015, pp. 244.
- KANE O., "Les marabouts sénégalais et leur clientèle aux États-Unis", in *Afrique contemporaine*, n. 231, 2009/3, pp. 209-228 (<https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2009-3-page-209.htm>).
- LETES A., "Temps beni et temps transhistorique. Deux conceptions religieuses du temps dans la tradition musulmane", in *Studia islamica*, 89, 1999, pp. 21-43.
- LEVITT P., *You Know, Abraham was really the first immigrant: religion and transnational migration*, Wellesley College and Harvard University, 2002.
- LIBERI S., *A sud di Lampedusa: cinque anni di viaggi sulle rotte dei migranti*, Minimum fax, Roma, 2011.
- MADOU M., *Entreprises et entrepreneurs en Algérie dans l'Immigration*, Paris, Kharthala, 2012.
- MASSEY D.S., ALARCON R., DURAND J., GONZALEZ H., *Return to Aztlan: The Social Process of International Migration from Western Mexico*, Berkeley, CA, University of California Press, 1987.
- PIGA A., *L'Islam in Africa. Sufismo e Jihad fra storia e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- PIORE M.J., *Birds of Passage: Migrant Labor in Industrial Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- SAMBA D., *L'interprétation des rêves en Afrique noire- la Sénégambie*, Bruxelles, Ediphis, 2004.
- SARTRE J-P., *L'imaginaire*, France, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1986.
- SISSOKO D., "Quelques superstitions et signification des rêves au Soudan", in *Notes africaines*, n. 35, 1947.

- SILLA O., “Structures familiale et mentalité religieuse des Lebou du Sénégal”, in *Notes africaines*, n. 119.
- SOW I., *La Symbolique de l'imaginaire. Dialectique du faste et du né-faste à partir des présages, superstitionel gaaf*, Dakar, IFAN, 2008.
- SOW I., *La divination par le sable. Signes, symbolismes et techniques d'inscription*, Dakar, IFAN, 2009.
- SOW I., *Divination, Marabout, Destin. Aux origines de l'Imaginaire*, Dakar, IFAN, 2010.
- STARK O., BLOOM D.E., “The New Economics of Labor Migration”, in *American Economic Review*, 75, *1161 International Migration Review*, 1985, pp. 173-178.
- TAYLOR R.J. “Structural Determinants of Religious Participation Among Black Americans”, in *Review of Religious Research* 30, 1988, pp. 114-125.
- TODARO M.P., *International Migration in Developing Countries*, Geneva, International Labor Office, 1976.
- TRIANDAFILLIDOU A. (ed.), *Irregular Migration in Europe: Myths and Realities*, Farnham: Ashgate, 2010.
- TURCO A., *Geografie della complessità in Africa. Interpretando il Senegal*, Milano, Unicopli, 1986.
- TURCO A., “Strutture di legittimità nella territorializzazione malinké dell'Alto Niger (Rep. Di Guinea)”, in CASTI E., TURCO A. (a cura di), *Culture dell'alterità: il territorio africano e le sue rappresentazioni*, Milano, Unicopli, 1998.
- TURCO A., *Terra Eburnea. Il mito, il luogo, la storia in Africa*, Milano, Unicopli, 1999.
- TURCO A., *Geografie politiche d'Africa. Trame, spazi, narrazioni*, Milano, Unicopli, 2015.
- TURCO A., “Culture della migrazione e costruzione degli immaginari”, in *Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia*, 2018a.
- TURCO A., *Culture della migrazione, immaginari migratori e pratiche della mobilità in Senegal*, Milano, FUI-IULM, 2018b.
- TURCO A., *Metafora militare e immaginario migratorio*, Milano, FUI-IULM, 2018c.

Pratiche religiose, cultura migratoria e immaginario migratorio nell'Africa sub-sahariana: i contesti senegalese e guineano

La combinazione di diversi fattori (storici, religiosi, politici, economici) fa sì che sempre più africani subsahariani considerino la migrazione un'alternativa alle molte difficoltà locali. In alcune comunità sub-sahariane, forgia una vera cultura della mobilità, predisponendole o supportandole nella formazione e nell'esecuzione del progetto di migrazione. Tra questi fattori, l'articolo pone l'accento sulle pratiche religiose, nel loro ruolo di ispirazione, predisposizione e sostegno alla migrazione dei sub-sahariani, in particolare senegalesi e guineani. Si tratta di pratiche, credenze e altri rituali religiosi che interagiscono con il progetto e l'atto migratorio come un vero "ammortizzatore" che riduce l'intensità e l'impatto di molteplici "shock" legati alla migrazione. Il ricorso dei migranti e delle loro famiglie a pratiche religiose rafforza e modula il progetto migratorio al fine di anticipare e / o meglio accogliere le difficoltà derivante dall'incontro tra l'immaginario e la realtà migratoria.

Religious practices, migratory culture and migratory imagery in sub-Saharan Africa: the Senegalese and Guinean contexts

The combination of different factors (historical, religious, political, economic) means that more and more Sub-Saharan Africans consider migration as an alternative to the many local difficulties. In some Sub-Saharan communities the combination forge a true culture of mobility, predisposing and supporting the formation and the execution of the migration project. Among these factors, the article focuses on religious practices in their role of inspiration, predisposition and support to the migration of Sub-Saharanians, especially Senegalese and Guineans. These practices, beliefs and other religious rituals, interact with the project and with the migratory act as a real "shock absorber" that reduces the intensity and the impact of multiple "shocks" related to migration. The use of religious practices strengthens and modulates the migration project to anticipate and / or to better accommodate the shock due to the intersection between the imaginary and the migratory reality.