

LA CONFRATERNITA MURIDE IN SENEGAL: UN'ALTERNATIVA ALLO STATO?

OTTAVIA SCHMIDT DI FRIEDBERG *

Sufismo e confraternite in Senegal

Secondo un noto studioso dell'Islam senegalese, Donal Cruise O'Brien (1983: 122), "il Sufismo è la modalità senegalese di devozione islamica; più precisamente, essere musulmano in Senegal¹ comporta quasi automaticamente l'essere affiliato ad un ordine sufi". Tale affermazione è pertinente se si considerano il Sufismo e l'adesione ad un ordine islamico o confraternita come la stessa cosa, mentre appare meno corretta se si considera il Sufismo - la "mistica" islamica - in sé.

Nella maggior parte della letteratura sull'Islam senegalese è utilizzata la prima accezione: il termine Sufismo, cioè, è impiegato come equivalente dell'affiliazione ad un ordine (*brotherhood, fraternity, confrérie, confraternita, tariqa*), ponendo così l'accento sull'aspetto sociale e pratico del Sufismo, sull'esistenza di un'organizzazione religiosa strutturata, dotata di una sua *leadership* e gerarchia. È invece lasciato in ombra l'aspetto spirituale, filosofico, mistico, più propriamente "religioso", che costituisce il vero nocciolo del Sufismo.

Con l'identificare di fatto Islam e Sufismo, gli studiosi dell'Islam senegalese non intendono affermare che la maggioranza della società ha familiarità con il pensiero dei più famosi maestri sufi, o che la disciplina del *tasawwuf* sia coltivata e praticata qui più che altrove; piuttosto, essi intendono sottolineare che in Senegal il vissuto religioso islamico è diffuso e gestito attraverso un sistema sociale (quello delle confraternite), basato sulla

* Storia ed Istituzioni dell'Africa.

1. Bisogna naturalmente distinguere tra etnia ed etnia: ciò è particolarmente vero per i *wolof*.

relazione tra maestro e discepolo, e che questa relazione ha le sue origini nel Sufismo².

Che le ricerche sul Sufismo senegalese si siano concentrate sull'aspetto sociale e organizzativo delle confraternite piuttosto che su quello spirituale e più propriamente "sufi", traspare dalla relativamente scarsa attenzione prestata dagli studiosi agli scritti dei più noti maestri sufi senegalesi. Infatti, mentre la letteratura sull'organizzazione delle confraternite senegalesi - ed in particolare sull'ordine muride - è vasta sia in francese sia in inglese, poco numerosi sono gli studi che affrontano il pensiero religioso dei più famosi maestri della regione, come El Haj Malik Sy, El Haj Abdulaye Niasse e *Serigne Ahmadu Bamba Mbacké*. Per quanto riguarda quest'ultimo, il fondatore della confraternita muride, fanno eccezione gli studi di Fernand Dumont (1974), Bachir Mbacké (1980, 1981, 1983) e Ruediger Seesemann (1993).

L'organizzazione dell'ordine muride, in particolar modo, ha attratto l'attenzione della ricerca socio-antropologica e politologica, a causa del suo dinamismo e del suo successo economico. L'ampio spazio dato dalla letteratura a tale ordine, specie se comparato ad altri ordini dell'Africa occidentale (la *tijaniyya*, ad esempio, assai più diffusa ed importante storicamente), ha condotto alcuni studiosi³ a notare che l'Islam dell'Africa occidentale è spesso analizzato sulla falsariga dell'ordine muride, e che ciò non è sempre pertinente e può condurre anzi ad una visione distorta della realtà storica.

Consapevoli dei limiti di un'analisi incentrata soltanto sugli aspetti sociali e organizzativi, "esteriori" delle confraternite, riteniamo doveroso sottolineare che il presente testo non fa eccezione, soffermandosi sull'aspetto sociale, economico e "politico" dell'ordine muride, nel suo ruolo di legame coesivo tra i discepoli e di mediazione tra questi e la società nel suo complesso, sia in Senegal sia nei paesi europei dove i muridi sono emigrati.

2. Già Al-Ghazzali (m.1111) affermava che il discepolo deve affidarsi totalmente al proprio maestro, come un cieco si affida a colui che lo guida sulla riva di un fiume (cit. in Sy, 1969:134).

3. Conversazione con Jean-Louis Triaud, Aix-en-Provenc, 6 luglio 1996.

Le confraternite come espressione della società civile

In uno studio volto ad analizzare le relazioni esistenti tra stato e società in Senegal, Leonardo Villalon (1995) pone in evidenza che le risposte della popolazione alle richieste dallo stato passano attraverso le locali forme d'organizzazione della società, cioè attraverso le confraternite islamiche (*туруq*). Oggi in Senegal, né l'appartenenza etnica né quella di casta⁴ appaiono rilevanti come base dell'organizzazione sociale moderna; infatti, a partire dalla metà dell'Ottocento, le gerarchie religiose musulmane sono state le principali mediatrici tra stato e società (Villalon, 1995: 60). L'Islam offre al contempo lo schema teorico per esprimere la risposta della società allo stato, attraverso i concetti di *hijra* (intesa come capacità di isolarsi per sfuggire alla pressione dello stato) e *jihad* (inteso come capacità di opporsi allo stato), e la struttura (le confraternite) in grado di organizzare tale risposta. A seconda delle circostanze, la società islamica può scegliere di isolarsi (*hijra* interna), di contestare (*jihad*), o di cooperare con lo stato (Villalon, 1995: 26). In Senegal, pertanto, gli ordini islamici hanno agito, e agiscono tuttora, come "efficace contrappeso" alla pressione dello stato.

Al contrario degli stati europei, la maggior parte degli stati africani sono stati costruiti "dal di fuori", attraverso un atto giuridico della comunità internazionale e non "dal di dentro", attraverso l'esistenza di una società civile attiva che contribuisca ad orientare le scelte del governo. Come è noto, l'esistenza di una società civile sviluppata e matura è un prerequisito essenziale per fondare uno stato democratico e stabile. Soltanto se attori sociali di un certo peso si dimostrano capaci di far valere il loro punto di vista nei confronti dello stato si possono evitare svolte autoritarie e ottenere o mantenere l'adesione della società allo stato (Villalon, 1995: 27). Tuttavia, per essere efficace, la società civile deve essere organizzata e disporre di risorse economiche indipendenti (Bratton, 1989).

Si è soliti ritenere che l'emergere della società civile debba necessariamente scaturire dall'espansione di istituzioni "moderne" come i sindacati, i

4. Il termine "casta" (*caste*) è qui impiegato nell'accezione corrente in uso in Senegal, recepita da gran parte della letteratura scientifica. Non intendiamo qui entrare nel merito della pertinenza o meno di tale termine per definire la stratificazione sociale per mestieri caratteristica delle società saheliane, *wolof* e *fulbe* in particolare. Sull'argomento si veda Abdulaye Bara Diop (1981), il quale riprende le tesi di Louis Dumont.

gruppi commerciali, i gruppi di interesse e simili; Villalon suggerisce invece che questa non è necessariamente l'unica via e che in Senegal le organizzazioni religiose tradizionali "sono state in grado di adempire al ruolo prescritto per le società civili" (Villalon, 1995: 259)⁵.

Le confraternite, e soprattutto la *muridiyya*, in quanto organizzazioni efficienti dotate di "un grado di legittimità popolare straordinariamente alto", basato sia sulla religione sia sull'attenzione ai bisogni popolari, hanno fornito alla società un mezzo per interagire con lo stato dotato di un potere contrattuale "virtualmente senza paragone altrove in Africa." (Villalon, 1995:199)

Tale rapporto trova la sua origine all'inizio della storia coloniale senegalese quando le autorità francesi, dopo un primo periodo di diffidenza, presero ad avvalersi delle forme locali di organizzazione e di potere come intermediarie per governare le regioni rurali. Al contrario di quanto avvenne nelle zone abitate dalle popolazioni *serer*, dove le forme di governo tradizionali resistettero più a lungo, nell'area *wolof* il potere locale era costituito dal sistema marabuttico. L'islamizzazione delle regioni del Bawol e del Kayoor, infatti, fu in parte legata alla dissoluzione, avvenuta nel corso del XIX secolo, dei regni *wolof* e alla necessità di ricostituire un ordine sociale dopo il collasso delle strutture sociali persistenti conseguente alla conquista coloniale. L'istituzionalizzazione delle confraternite ebbe dunque luogo sia in collaborazione sia in opposizione allo stato coloniale. Il modello sufi divenne allora "la modalità accettata di organizzazione socio-politica nell'interazione con lo stato coloniale" e, in seguito, con il suo successore, lo stato indipendente. (Villalon, 1995:247)

Sin dall'epoca coloniale⁶, dunque, non fu istituita tra la maggioranza della popolazione e lo stato alcuna relazione diretta: questa passava piuttosto

5. Villalon va più lontano di così: "Può forse essere esagerato dire che in Senegal le strutture delle organizzazioni sufi sono alla base di un rapporto democratico tra stato e società, ma (...) vi è certamente un importante elemento di democraticità nel sistema." (Villalon, 1995:265)

6. " (...) la diversa esperienza storica ha lasciato in eredità una duplice cultura politica che, da un lato, concerne una minoranza francofona occidentalizzata con una lunga esperienza di politica elettorale nei principali centri urbani, dall'altro, è segnata principalmente da un sistema di amministrazione indiretta delle masse rurali attraverso l'intermediazione di notabili locali di varia origine - inclusi, significativamente, i marabutti dei principali ordini - che ha efficacemente schermato gran parte della popolazione dall'influenza della cultura francese." (Villalon, 1995:81)

sto attraverso la mediazione dei *leader* religiosi. Ciò ha condotto allo strutturarsi della società *wolof*⁷ in tre gruppi: l'élite occidentalizzata e francofona, la *leadership* religiosa (i "marabutti" o *serigne*), ed il resto della popolazione nel "doppio ruolo di cittadini-discepoli" (Villalon, 1995:13). Tale relazione triangolare è ancor oggi centrale nella vita sociale e politica senegalese (Villalon, 1995:244).

Vari osservatori hanno descritto la stretta collaborazione esistente tra le gerarchie religiose e lo stato come basata sul comune interesse a mantenere lo status quo. Tuttavia, Villalon fa notare che, pur essendovi importanti motivi di collaborazione, questa relazione non può essere considerata scontata né necessariamente lineare, a causa del divergere degli obiettivi nel lungo termine. Sebbene infatti lo stato abbia ancor oggi bisogno della mediazione dei marabutti, suo fine ultimo è stabilire un rapporto diretto con la società civile; per parte loro, le gerarchie religiose (sia a livello di singoli individui sia di ordine) fanno del loro meglio per mantenere il ruolo di mediatrici privilegiate, ruolo che costituisce un non secondario aspetto della loro attrattiva presso i discepoli⁸. Per fare ciò, i *leader* religiosi debbono costantemente ridefinire il loro rapporto con lo stato (Villalon, 1995: 222).

Il potere statale e il potere marabuttico, dunque, coesistono, interagiscono e sono concorrenti in molti campi, cosicché è spesso difficile stabilire dove abbia termine il potere dell'uno e inizi quello dell'altro (Villalon, 1995: 264).

Christian Coulon (1981) fa notare che i marabutti forniscono due importanti tipi di servizi allo stato. Innanzitutto essi costituiscono una fonte di legittimazione per un governo privo di un legame diretto e stabile con una parte importante della società; in secondo luogo, grazie alla loro autorità, essi contribuiscono a fare accettare e ad attuare le politiche del governo, specie nelle aree rurali, agendo come una sorta di "ausiliari" dell'amministrazione. Per parte sua, lo stato sostiene la *leadership* religiosa, riconoscendone pubblicamente lo status e appoggiandone gli interessi (Villalon, 1995: 209-210). Questa relazione resta tuttavia ambigua: i mara-

7. Diverso è il caso, come si è detto, della società *serer*, dove le classi dirigenti tradizionali mantengono più a lungo la *leadership*. Altro ancora è il caso delle popolazioni della Casamance.

8. Non si intende qui sminuire il ruolo religioso, e più propriamente spirituale, delle confraternite, che costituisce la forma primaria di attrattiva per i discepoli.

butti mantengono le distanze e collaborano se e quando lo giudicano opportuno e, nel caso di scontento popolare, possono sempre decidere di ritirare il loro sostegno (Coulon, 1979, 1995).

Il "potenziale isolazionista" (Villalon, 1995), la "silente contestazione marabuttica" (Coulon, 1981) sono ancor oggi armi potenti nelle mani dei marabutti. Periodicamente le *leadership* delle confraternite affermano la loro indipendenza, come nel caso della decisione muride di scegliere una data diversa da quella ufficiale per l'inizio di importanti celebrazioni religiose, come quelle del mese di digiuno, il *ramadan*⁹.

La confraternita muride e la teoria dello sfruttamento

La confraternita muride è l'espressione più caratteristica dell'Islam senegalese, esempio paradigmatico di quanto è stato testé asserito. La sua nascita all'alba dell'epoca coloniale nel Bawol, al centro della regione *wolof*, pone in evidenza ancora una volta quanto l'Islam sia in grado di inserirsi nelle locali tradizioni, economie e strutture sociali, riadattandole e trasformandole (Villalon, 1995: 12-13).

Alcuni studiosi, come Jean Copans (1980), hanno definito la *muridiyya* "macchina infernale *wolof*", presentandola come un sistema di sfruttamento della popolazione rurale da parte della *leadership* religiosa e indicando nella sottomissione cieca e totale del discepolo al proprio maestro un tipico esempio di oscurantismo religioso. Altri, come Cruise O' Brien (1975) e Cheikh Tidiane Sy (1969), hanno invece cercato di spiegare il successo e le modalità di funzionamento del movimento tenendo conto dell'ambiente culturale, economico e storico e facendo presente che, in realtà, il supposto controllo assoluto dei marabutti sui discepoli è relativo. Infatti, nonostante le innegabili ineguaglianze, l'adesione del discepolo alla confraternita ha una sua

9. Il mese lunare di *ramadan* e, di conseguenza, il digiuno, ha inizio quando viene avvistata la prima falce di luna crescente. Ciò può portare, in base alle condizioni atmosferiche e geografiche locali, ad uno scarto di un giorno. Poiché è compito e prerogativa delle massime autorità religiose di un dato paese decidere dell'inizio del digiuno, si può facilmente comprendere come, in caso di conflitto d'autorità (nel nostro caso tra i *serigne* muridi e gli *ulema* delle moschea di Dakar), tale evento - di alto valore simbolico - possa essere strumentalizzato per affermare la propria autorità. Non si tratta di un fatto infrequente nella storia islamica.

giustificazione pratica, oltre che un fondamento religioso. Le precarie condizioni di vita in cui versavano molti senegalesi fanno sì che appartenere ad un ordine si dimostri un vantaggio non indifferente, specialmente quando si debbono affrontare inaspettate difficoltà¹⁰. Su questa linea Cruise O'Brien (1979:226) giunge ad affermare che la confraternita muride può essere considerata "il primo sindacato rurale autonomo dell'Africa"; egli inoltre fa presente (1975) che bisogna distinguere tra quanto è asserito e quanto è effettivamente fatto: spesso la sottomissione totale del discepolo al maestro è affermata, ma ad essa non segue alcuna azione di fatto.

Infine, vi è la questione di "come quantificare o valutare benefici non materiali come un maggior senso di sicurezza o di comunità, o anche la convinzione di una maggior probabilità di salvezza nella vita futura." (Villalon, 1995:300).

Il legame maestro-discepolo non può pertanto essere considerato scontato, né esso dà al primo un potere assoluto: si tratta invece di una relazione dinamica che necessita di essere coltivata da entrambe le parti. I discepoli insoddisfatti possono decidere di cambiare maestro o di ridurre il legame "a livello puramente nominale" (Villalon, 1995: 193), cosicché per mantenere i loro seguaci e per attirare nuovi discepoli, i marabutti debbono essere attenti alle esigenze e alle opinioni popolari: domandare ciò che è impopolare e che non si ha modo di imporre, "può condurre all'erosione del prestigio marabuttico, e quindi dell'autorità." (Villalon, 1995:198).

Certi leader religiosi, poi, rappresentano un gruppo particolare di persone, come *serigne* Modu Kara' - nipote di un fratello di Ahmadu Bamba, Ibra Faty, - chiamato "il marabutto dei giovani" per la sua età, il suo stile di vita e il suo comportamento. Egli si presenta come la guida dei giovani urbanizzati, poco attratti da maestri più anziani legati all'ambiente rurale e non in grado quindi di comprendere i loro problemi. *Serigne* Modu è riuscito ad attirare un seguito crescente, sia tra i senegalesi di città che tra gli emigrati.

Il successo dell'ordine muride è anche dovuto alla sua efficienza nell'accumulare ricchezza. Nell'epoca coloniale ciò avveniva attraverso il sistema delle *daara* (sorta di scuole-aziende agricole situate nelle zone semi-desertiche o di frontiera) e la coltivazione dell'arachide sotto il controllo dei

10. Si veda anche Salem, 1981:275.

marabutti; oggi ciò avviene attraverso il commercio e le attività di servizio (trasporti, ecc.).

Gli imprenditori muridi si sono dimostrati assai abili e competenti nel diversificare gli investimenti e nel reinvestire il denaro. È proprio grazie all'autonomia economica che l'ordine riesce ad ottenere concessioni statali (terre da diboscare, esenzioni dalle tasse, licenze commerciali, prestiti senza interesse, ecc.) e, di conseguenza, ad accrescere ancora il proprio potere economico. L'esempio più importante è dato dallo statuto speciale della capitale muride, Tuubaa: con la sua nuova, imponente moschea e le sue ville, essa rappresenta agli occhi dei discepoli e del mondo la prova tangibile del successo dell'ordine. Tuubaa è un vero e proprio stato nello stato, una zona franca, centro dell'economia parallela, dove i rappresentanti dello stato (polizia, finanza) non hanno facoltà di intervenire¹¹.

L'ordine domanda ed ottiene vantaggi economici dallo stato, ma, se necessario, può farne a meno: non dipende da esso.

I marabutti muridi considerano l'accumulo di ricchezza una necessità per rispondere ai molti obblighi inerenti alla loro posizione. Le loro fortune provengono innanzitutto dall'agricoltura, poi dalle *addiya* (i "doni" periodici dei discepoli) e dalle donazioni dei discepoli più agiati, infine dallo stato. Sebbene una parte di questi proventi sia usata per il vantaggio personale dei *serigne* e delle loro famiglie, questo non è il solo modo in cui il denaro è impiegato e non cambia il fatto che il discepolo, attraverso questo sistema, ottiene vantaggi che non saprebbe ottenere altrimenti (Sy, 1969; Cruise O'Brien, 1975).

Nella società senegalese la concentrazione della ricchezza non è considerata ingiusta, bensì auspicabile, fin tanto che il possessore accetta e riconosce i propri obblighi nei confronti di coloro che da lui dipendono (Villalon, 1995:59). Coulon (1981:112) osserva che l'ideale di generosità incarnato dai marabutti riflette i valori della nobiltà *wolof*. Il marabutto, "come un tempo il principe, deve mostrarsi generoso verso i suoi sottoposti. Egli deve saper donare, proprio come sa ricevere". La generosità è considerata un'importante virtù e si fonda su "un codice culturale che premia l'élite sia per il possesso del denaro sia per il fatto di distribuirlo." Questo codi-

11. "Per molti senegalesi Tuubaa è l'esempio meraviglioso della riuscita e di una modernità religiosa che contrasta con il deterioramento dello stato e con la difficile ristrutturazione dell'economia ufficiale" (Coulon, 1995:227)

ce è diffuso in tutta la regione saheliana e "si applica non soltanto alle élite religiose ma anche a qualsiasi individuo che rivendichi una posizione di potere e di influenza nella gerarchia sociale." Ciò spiega "aspetti altrimenti disorientanti dell'atteggiamento senegalese nei confronti dei marabutti, come la 'bontà' sia della ricchezza sia del disinteresse nei confronti del denaro" (Villalon, 1995:190-191).

L'organizzazione sociale muride

La confraternita muride è un'organizzazione gerarchica e unita, ma al contempo flessibile e fluida. Al vertice della scala gerarchica vi è il *Xalifa-général*, scelto tra i figli di Ahmadu Bamba¹². Troviamo poi l'ampio gruppo dei marabutti (*serigne*), la cui importanza e il cui potere sono determinati in prima istanza dalla *baraka* ereditaria, cioè dal fatto di appartenere alla famiglia Mbacké-Mabacké (la famiglia di Ahmadu Bamba) o ad una delle principali famiglie marabuttiche ad essa legate; in seconda istanza dal carisma personale. In Senegal, infatti, l'ereditarietà della *baraka* - la benedizione o grazia divina di cui il "santo" sufi sarebbe depositario e che i suoi discendenti erediterebbero - è fondamentale per lo status del leader religioso. Villalon (1995:246) osserva che, come nell'ideal-tipo weberiano, l'ampia accettazione del carisma marabuttico appare innanzitutto un attributo della fede dei discepoli e non necessariamente una qualità del *leader*¹³.

L'organizzazione gerarchica della società muride, con la distanza incommensurabile esistente tra maestro e discepolo, ha le sue radici nella struttura della società *wolof*: entro certi limiti si può affermare che essa si sostituisce al sistema castale¹⁴ non accettato dall'Islam, mentre il sistema delle classi d'età è utilizzato per sostenere il sistema gerarchico. Nella società muride-*wolof* ogni individuo è gerarchicamente situato rispetto ad un altro per il fatto di essere più anziano o più giovane (o coetaneo), discepolo (cliente) o maestro (patrono) o condiscipolo. Alla periferia il sistema si riproduce ad infinitum, cosicché la relazione di un giovane apprendista con

12. Sino ad ora i *Xalifa* sono stati tutti figli di Ahmadu Bamba (m.1927). Gli ultimi due figli viventi sono l'attuale *Xalifa*, *serigne* Saliu, e *serigne* Murtala.

13. Villalon riprende questa considerazione da Bensman e Givant, 1986.

14. Si veda la nota 4.

il proprio datore di lavoro si struttura sul modello della relazione maestro-discepolo (Salem, 1981:272). Tale sistema non è però coercitivo e la sottomissione professata può sempre essere rescissa, ridotta o resa inefficace, se il discepolo non vi trova più ragione d'essere.

Con la terza generazione, il numero dei *serigne* muridi è cresciuto a dismisura ed è facile prevedere che nel prossimo futuro vi sarà competizione tra coloro che possono aspirare al califfato.

Tra i discepoli, un primo gruppo comprende coloro che sono vicini ai *serigne* e che possono in vari modi agire come loro rappresentanti, influenzandone a volte le scelte. La loro origine è varia: possono far parte della casa di un *serigne* o essere al suo servizio; essere agiati *self-made men* (di solito commercianti), il cui sostegno finanziario è fondamentale per la confraternita; infine può trattarsi di intellettuali, noti per la loro conoscenza della cultura islamica. Diversamente da quanto accade per il gruppo dei *serigne*, la cui appartenenza è determinata dalla nascita, chiunque, almeno in teoria, può entrare a far parte di questo gruppo. In un'organizzazione strutturata come quella muride, tale gruppo rappresenta per il discepolo comune una prova della possibilità concreta e tangibile, seppur non facile, di mobilità sociale.

Tra questi si può riconoscere la nuova elite del denaro, i commercianti e uomini d'affari di successo, spesso più agiati degli stessi marabutti, il cui potere proviene dal denaro appunto. Pur restando fedeli ai *serigne*, essi sono ben inseriti nel mondo moderno e sanno imporre il loro volere¹⁵. Vi è poi la nuova intelligentsia, costituita dagli Studenti Muridi, dotati al contempo di un'educazione occidentale e di una conoscenza approfondita dell'Islam; essi riconoscono soltanto l'autorità del *Xalifa-général* e non quella degli altri marabutti, ad alcuni dei quali rimproverano la scarsa istruzione religiosa. Essi mettono in dubbio la liceità della trasmissione ereditaria della *baraka*, mentre accettano la trasmissione spirituale. Si considerano gli eredi spirituali di Ahmadu Bamba, causando a volte preoccupazioni al *Xalifa-général* con le loro prese di posizione radicali.

Infine, i comuni discepoli, privi di status o risorse particolari, formano il secondo gruppo. Per costoro la fedeltà al maestro, e in minor grado, ai

15. "I commercianti a modo loro rimangono buoni muridi, donando a sufficienza all'aristocrazia santa di Tuubaa, ma hanno una sconcertante inclinazione a prendere decisioni per conto proprio." (Cruise O'Brien, 1988:154).

muridi più importanti, è fondamentale per riuscire. Tra loro possiamo distinguere i "muridi *sadiq*", discepoli militanti che obbediscono a tutti gli ordini e appelli dei *serigne*, e la massa dei "muridi che seguono", la cui fedeltà è discontinua o nominale¹⁶.

L'obbedienza al marabutto passa attraverso tre atti principali visibili: lo *njebbel* (in arabo *ba'ia*), l'atto formale di sottomissione del discepolo al maestro; lo *ndigal*, l'ordine che un maestro può dare a qualsiasi proposito ad un individuo o a un gruppo; la *addiya*, (in arabo *hadiya*), il "dono" che un discepolo è tenuto ad offrire al suo *serigne* quando va a fargli visita.

La coesione tra i discepoli è mantenuta attraverso il sistema delle *daaira* (in arabo *da'ira*), le associazioni muridi, e attraverso incontri e riunioni a scopo religioso, ma anche sociale e di svago. La più importante di queste occasioni è il *maggal-Tuubaa*¹⁷, che ricorda il ritorno dall'esilio di Ahmadu Bamba. Il legame tra maestro e discepoli è mantenuto anche tramite periodici incontri personali durante la *ziare* (in arabo *ziyara*) o visita.

La *daaira*¹⁸ è la forma moderna di organizzazione degli ordini senegalesi e soprattutto dei muridi: se - riprendendo la definizione di Cruise O'Brien - il Sufismo può essere considerato "la modalità senegalese di devozione islamica", allora, nota Villalon (1995:151), la *daaira* è la modalità senegalese di Sufismo urbano. Essa unisce discepoli abitanti nella stessa zona o appartenenti alla stessa categoria professionale, i quali si incontrano regolarmente per scopi religiosi, per raccogliere contributi per la confraternita e per necessità particolari dei membri. Le *daaira* sono fondate "dal basso", cioè per decisione spontanea di un gruppo di discepoli, e soltanto in seguito è richiesto il riconoscimento ufficiale da parte di un *serigne* o del *Xalifa-général*. In Europa, tra gli immigrati senegalesi, le *daaira* sono complementari alle associazioni basate sulla nazionalità, mentre in Senegal sono considerate complementari (o anche sostitutive) dei sindacati (Bergen, 1993). Secondo Villalon, la loro struttura è assai simile a quella delle associazioni volontarie analizzate da Immanuel Wallerstein (1964), fondate per venire incontro alle necessità di gruppi recentemente urbanizzati.

16. Tale definizione deriva da un discorso del *Xalifa* Abdu Lahat (m. 1989).

17. I muridi utilizzano il termine *wolof* "maggal" o celebrazione per indicare le festività dedicate ai più importanti *serigne* dell'ordine. Il *maggal-Tuubaa* è ovviamente la celebrazione principale, dedicata ad Ahmadu Bamba, ma non l'unica. Analoghe celebrazioni hanno anche i *tijani*.

18. Si veda M.C. Diop, 1981a.

Lo stato che non fu

Possiamo distinguere nella storia della confraternita muride quattro fasi attraverso le quali essa si è adattata al mutare delle circostanze. Come abbiamo visto, essa ha avuto origine in un periodo di torbidi e di disordini conseguente allo sfacelo dello stato tradizionale *wolof* e all'insediarsi del potere coloniale francese. Nell'agiografia muride, il collasso della società tradizionale è rappresentato dalla sconfitta e morte (1886) di Lat Dior, l'ultimo *dammèl* (re) del Kayoor. La popolazione si sarebbe allora rivolta ad Ahmadu Bamba, il "santo" muride, il quale si sarebbe visto consegnare le briglie della società *wolof* che avrebbe retto attraverso il potere dello spirito in vece delle armi. I valori tradizionali *wolof* (coraggio, generosità) vennero sostituiti o reinterpretati alla luce dei valori islamici. In assenza di un'altra *leadership*, i nobili e i soldati *wolof* fecero atto di sottomissione al *serigne*, mentre la popolazione rurale si radunava attorno a lui in cerca di protezione contro i saccheggi delle milizie sbandate. Il gruppo venuto a formarsi attorno ad Ahmadu Bamba era dunque eterogeneo per origini e per obiettivi: la dottrina del "lavoro per chi desidera lavorare" e della "preghiera e dello studio per chi desidera pregare" fu la risposta del *serigne* a questa eterogeneità.

Già in questa prima fase possiamo trovare in nuce gli elementi della fondazione di uno stato muride, se le circostanze lo avessero consentito. Ahmadu Bamba è descritto dalla tradizione come uomo non violento, non interessato al potere e ai beni terreni¹⁹, dedito allo studio e ad una vita ritirata di preghiera e di meditazione. Di lui è nota una *fatwa* contro l'uso del *jihad*²⁰. Tuttavia, alcuni studiosi²¹ suggeriscono che il rifiuto di opporsi attivamente ai francesi era dovuto più alla chiara percezione che ciò avrebbe condotto i suoi seguaci alla rovina, piuttosto che all'accettazione del dominio francese. Nei desideri e nelle aspirazioni di una parte almeno dei disce-

19. Si veda Mbacké (1980:610), il quale riporta una risposta di Ahmadu Bamba a Lat Dior: "Per meglio dominare questo mondo e i suoi uomini, non trovo miglior soluzione che di voltargli le spalle. Tu lascerai così ai nuovi padroni del paese (i francesi) la cura di governare, poiché sembrano così forti che nulla può resistere loro se non lo vuole Dio. Sono sicuro che se riuscirai a liberarti dei tuoi soldati, ad allontanarti dalle tue armi e dai tuoi cavalli, troverai in compenso qualcosa di meglio e conoscerai la tranquillità (...)". Si veda anche idem: 619.

20. Si veda Mbacké, 1980: 615.

21. (Behrman)-Creevey, 1979: 297; Piga de Carolis, 1987:164.

poli, il Bawol avrebbe forse potuto diventare uno stato islamico e, esiliando Ahmadu Bamba, i francesi dimostrarono che questo era anche il loro timore. Ma lo stato muride rimase una potenzialità e non vi è prova che il fondatore lo avrebbe accettato o approvato²².

Verso uno stato vassallo?

Nell'epoca coloniale i muridi trovarono ben presto un *modus vivendi* con le autorità francesi: Ibra Fall, forse il più famoso discepolo di Ahmadu Bamba, ottenne da queste il ritorno dall'esilio del maestro. Un tale *modus vivendi* era basato sull'interesse comune, e la coltivazione dell'arachide era alla base di tale interesse. La *leadership* muride vi trovò le risorse per mantenere se stessa e i discepoli; i francesi un mezzo per far rendere la nuova colonia. Sotto il dominio francese, la struttura dell'ordine agì come uno stato nello stato: i discepoli erano isolati ("protetti") dall'azione diretta del potere coloniale, nei confronti del quale i *serigne* agivano da intermediari. Il "bacino dell'arachide" era gestito quasi come uno stato vassallo²³, che pagava il dovuto in denaro e uomini, ma relativamente libero di governare la sua gente. Le *addiyya*, le offerte dai discepoli ai marabutti, potevano essere considerate come una sorta di "tassazione interna".

Sebbene i rapporti tra il governo coloniale e la *leadership* dell'ordine fossero soprattutto economici, i francesi riuscirono alla morte di Ahmadu Bamba (1927) ad influenzarne la successione, favorendo l'investitura a *Xalifa* del figlio di questi, Mamadu Mustafa, e mantenendo un occhio vigile contro potenziali divisioni. Questo fatto contribuì a rafforzare e a consolidare la struttura centralizzata dell'ordine.

La muridiyya come gruppo di pressione

Lo stato senegalese indipendente fu fondato sul modello francese, come stato laico, centralizzato e presidenziale. Pertanto, sebbene la grande mag-

22. (Behrman)-Creevey, 1979; Piga de Carolis, 1987.

23. I francesi mantennero comunque il controllo del territorio attraverso i *Commandants de Cercle*.

gioranza della popolazione sia musulmana (circa il 95%) le gerarchie e le istituzioni islamiche restano esterne ed estranee alla gestione dello stato. Nonostante ciò, il sistema di "contestazione-collaborazione" elaborato in epoca coloniale dalle confraternite, ed in particolare dalla *muridiyya*, ha continuato a informare la relazione tra muridi e stato indipendente.

Tutt'altro che irrilevante è il coinvolgimento officioso dei muridi nello stato, a partire dalla presa di posizione del *Xalifa* Falilu in favore di De Gaulle e del mantenimento del legame con la Francia (la *Communauté française*), cui fece seguito la lunga intesa con Senghor²⁴, fino allo *ndigal* del *Xalifa* Abdu Lahat in favore di Abdu Diuf nelle elezioni del 1988. Questo coinvolgimento "si è concentrato nel campo dei rapporti stato-società e non nella lotta per il controllo dello stato" (Villalon, 1995:262). I muridi, infatti, non si sono mai presentati come partito. Come appare dall'errore di calcolo del *Xalifa* Abdu Lahat nelle elezioni del 1988, quando molti muridi decisero di ignorare il suo *ndigal*, il prendere parte direttamente nella politica rischia di condurre le gerarchie religiose ad una perdita di credibilità.

L'ambito e la posizione in cui i muridi sono più attivi ed efficaci è quella di una lobby o gruppo di pressione²⁵: la disapprovazione o anche soltanto l'indifferenza dei *serigne* nei confronti delle politiche del governo conduce alla disobbedienza di larghi strati della popolazione senegalese (ne è esempio la disobbedienza nei confronti del nuovo codice della famiglia). Sino ad ora lo stato non ha mai sfidato direttamente l'ordine muride, ben conscio della capacità di mobilitazione popolare di questo, preferendo raggiungere accordi officiosi con questo potente gruppo di pressione.

Grazie anche a questa mediazione, lo stato senegalese si è dimostrato più stabile di molti altri stati africani della regione. Qui i movimenti riformisti legati all'Islam radicale²⁶ non hanno presa né riescono a coinvolgere segmenti importanti della popolazione. Di fatto, i movimenti riformisti hanno successo soltanto quando non perdono il contatto con il sentimento

24. Behrman-Creevey, 1970; Coulon, 1981; Cruise O'Brien, 1983; Magassouba, 1985.

25. "La *muridiyya* rappresenta il gruppo di pressione più importante del Senegal e (...) i marabutti, lo sanno tutti, sono i grandi elettori" (Coulon, 1995:236)

26. Questi movimenti ebbero inizio nel 1979, ma già alla fine degli anni Ottanta "non vi erano confini chiaramente distinguibili tra le organizzazioni islamiche marabuttiche e riformiste (...). Se in un certo qual modo i marabutti hanno "catturato" le organizzazioni islamiche non sufi (...), da un altro punto di vista i gruppi riformisti appaiono aver "penetrato" le strutture marabuttiche." (Villalon, 1995:238)

popolare, cioè non quando si oppongono alle confraternite, ma quando combattono "dal di dentro" alcune delle loro disfunzioni più gravi ed importanti (Villalon, 1995:235-237).

Nei confronti dei discepoli, poi, le gerarchie muridi agiscono come un'alternativa allo stato sociale (Salem, 1981:275), al contempo esempio di efficienza e successo economico. Infine, nella città libera di Tuubaa, l'ordine muride non agisce come governo-ombra, ma da vero e proprio governo alla luce del sole; qui l'autorità e la potenza economica dei marabutti è pienamente dispiegata.

Al di là dello stato: le reti transnazionali

La migrazione transcontinentale muride ha avuto inizio verso la metà degli anni Settanta e si è orientata innanzitutto verso la Francia. Ma già alla fine degli anni Ottanta, l'Italia era divenuta la seconda mèta europea mentre il commerciante muride era figura nota anche negli Stati Uniti. L'ambulante, già praticato in Senegal dai discepoli come attività di ripiego durante i tempi morti dell'agricoltura, in Europa è considerato da alcuni attività temporanea mentre si è alla ricerca di un lavoro dipendente, da altri come attività commerciale stabile.

Gérard Salem (1981), nel suo studio sulla "diaspora" dei commercianti senegalesi in Francia, mostra che gli emigrati muridi riproducono quasi immediatamente il sistema delle *daaira*. La vita comunitaria e il mutuo soccorso tra discepoli si rivelano ancor più importanti all'estero, in un ambiente estraneo e a volte ostile, che nel paese d'origine, non soltanto per ragioni pratiche (alloggio, aiuto economico in caso di difficoltà, ecc.) ma anche perché consentono di mantenere il sistema di valori e di relazioni sociali tradizionali (mangiare assieme dallo stesso piatto, rapporti tra gruppi d'età, ecc.). In un ambiente estraneo, la *daaira* è un'oasi di sicurezza che permette di superare il primo impatto con la nuova realtà. Questo sistema aiuta il nuovo arrivato ad iniziare l'attività d'ambulante, "proteggendolo" dalla società d'arrivo. Nelle aree di maggior concentrazione, il ritmo di vita dei giovani muridi ricorda quasi quello delle *daara* delle campagne senegalesi: l'ambulante sostituisce l'attività agricola e, sebbene ogni individuo resti autonomo, viene mantenuta l'idea del lavoro come "servizio" nei confronti del maestro. Gruppi come quelli descritti da Salem (1981) sono altamente flessibili ed efficienti nell'organizzare reti commerciali, nell'offrire opportu-

nità di lavoro a giovani senza mezzi e nel mantenere il legame con la confraternita al paese d'origine. Come sottolinea Salem, il rapporto che viene a crearsi tra il giovane ambulante e il suo datore di lavoro, spesso un commerciante di successo e membro influente dell'ordine, segue il medesimo schema della relazione maestro-discepolo.

In Italia, un esempio di questi gruppi auto-organizzati è quello del residence Prealpino di Brescia, dove più di 600 senegalesi vivono in un unico stabile (Schmidt di Friedberg, 1998). Il gruppo si è organizzato sul modello di un villaggio senegalese "di frontiera"; la presenza femminile è marginale e la fascia d'età prevalente è sotto i 35 anni. Le difficili condizioni lavorative e la vita in comunità sono accettate dagli immigrati come lo erano nella campagna senegalese dai discepoli delle *daara*. I discepoli si concentrano sul loro compito e non abbisognano, né di fatto cercano, contatti con la società locale²⁷. Il residence è gestito come una sorta di area extraterritoriale dove vigono le regole e le abitudini senegalesi, e non quelle italiane; vi si trova una moschea e vari negozi; inoltre, dal Senegal giungono regolarmente in visita i *serigne*. Il sovraffollamento causa problemi di igiene e di sicurezza agli immigrati residenti e causa preoccupazione alla società locale e alle autorità (Schmidt di Friedberg, 1998:96ss).

Al residence Prealpino non si trovano solo ambulanti muridi, ma anche senegalesi appartenenti ad altri ordini e muridi impiegati come operai nelle industrie locali. Si può rilevare una differenza nell'organizzazione delle vite e negli obiettivi di operai e ambulanti, dovuta soprattutto alle origini sociali: mentre i muridi di origine rurale, privi di scolarizzazione, tendono ad essere più "tradizionalisti", i muridi di città e quelli che hanno ricevuto un'educazione "moderna" considerano limitante lo stile di vita del discepolo in "servizio a tempo pieno" e cercano nuovi contatti fuori dal gruppo d'origine. Tra costoro, l'idea della migrazione come sostituto della *daara* gode di scarsa attrattiva.

Rispetto al modello isolamento-cooperazione-sfida presentato da Villalon, appare evidente che la prima reazione del muride immigrato nei con-

27. Il caso del residence Prealpino non può, naturalmente, essere generalizzato all'insieme degli immigrati senegalesi in Italia. Al di là delle differenze culturali, etniche e sociali, molti senegalesi (e non soltanto i *wolof* muridi) hanno saputo trovare soluzioni diversificate ed originali al problema dell'inserimento nella società italiana, con la quale interagiscono attivamente.

fronti dello stato italiano è quella d'isolarsi. Non si ricerca il contatto con la società ospitante, anzi in alcuni casi lo si evita, perché distrarrebbe il discepolo dal suo compito; inoltre, i marabutti in visita sottolineano l'importanza di non dimenticare lo scopo per cui si è all'estero, cioè aiutare la famiglia e la confraternita. Di solito, i discepoli non frequentano le associazioni islamiche interetniche, né nei loro brevi soggiorni i *serigne* cercano il contatto con le autorità o le istituzioni.

Per lo più si evitano i legami con le organizzazioni italiane e con i sindacati per timore di esserne controllati o influenzati (Schmidt di Friedberg, 1994:154), mentre i contatti con le istituzioni sono gestiti attraverso intermediari e associazioni laiche. L'emigrazione rafforza il sistema di organizzazione delle *daaira* (i circoli muridi), che nel lungo periodo potrebbe forse diventare più importante dello stesso legame con i *serigne* (Villalon, 1995:126-127).

Quando i discepoli rimangono assenti dal paese per molti anni, a poco a poco il sistema di vita strutturato su rapporti sociali limitati all'interno del gruppo e sull'idea di "servizio" nei confronti dei *serigne* si allenta, ma il legame non è mai rescisso. Al contempo, i contatti con la società locale diventano più importanti. In questa seconda fase il ruolo degli intermediari si fa più consistente. Mentre i *serigne* mantengono le distanze, gli intermediari si familiarizzano con la società italiana e acquisiscono agli occhi di questa una posizione di prestigio che raramente corrisponde alla loro effettiva posizione all'interno dell'ordine.

Si possono individuare due differenti ruoli dell'ordine muride fuori dal Senegal. Abbiamo visto che, nei confronti del migrante, la confraternita agisce come una società di mutuo soccorso, come una sorta di "assicurazione" (Salem, 1981) contro i rischi di viaggiare e lavorare all'estero in condizioni difficili. Per il commerciante e per l'uomo d'affari muride, invece, l'ordine rappresenta una sorta di "club": ovunque egli si trovi può rivolgersi al gruppo muride locale per ottenere trasferimenti di denaro, contatti, garanzie, ecc. Ne è esempio l'ufficio di cambio muride a New York, Kara International Exchange²⁸, situato nel centro di Manhattan.

28. "La riuscita di Kara è dovuta ad un dosaggio sottile di meccanismi informali (reti legate alla confraternita, alla famiglia, rapporti di fiducia) e di pratiche istituzionali (pagamento delle transazioni, professionalizzazione dei rapporti col cliente, sicurezza e rapidità dei trasferimenti)" (Tall, 1995: 7). Si veda anche Ebin, 1993.

In questa seconda accezione, l'affiliazione alla confraternita è la risposta dell'Islam senegalese all'internazionalizzazione dell'economia e la sua flessibilità e adattabilità, unita alla filosofia del lavoro e alla coesione interna, è garanzia di successo. Nell'epoca della globalizzazione, pur mantenendo solide radici nel proprio contesto d'origine e nella propria società, l'ordine muride ha travalicato il livello dello stato nazionale per agire nel mondo. La fiducia e il controllo reciproco tra i membri, base della coesione dell'ordine, è fondata sulla condivisione dei valori e dei modi di fare.

Conclusioni

Abbiamo visto che sin dall'inizio della sua storia la confraternita muride ha scartato come irrealistica la possibilità di opporsi direttamente al nascente ordine coloniale. Durante la dominazione francese e nell'epoca post-coloniale, essa ha assunto una posizione politica di attento equilibrio tra isolamento e collaborazione. In tempi più recenti, infine, la confraternita, pur non assumendo posizioni politiche ufficiali e pur senza prendere apertamente parte, ha saputo convivere con i governi in carica, negoziando attraverso i suoi rappresentanti vantaggi per i propri membri.

L'ordine si pone oggi come espressione di una parte della società civile senegalese (Villalon, 1995), delle cui esigenze si fa paladino, basandosi su un sistema che dà spazio ai valori religiosi senza dimenticare le preoccupazioni pratiche della vita. Di fatto, tale sistema ha convissuto con lo stato coloniale e convive oggi con lo stato indipendente. Lo stato coloniale, benché potente, è tramontato mentre la confraternita è ancora vitale: come potrebbe affermare oggi un discepolo muride, anche il governo attuale potrebbe tramontare, mentre la confraternita...

La *muridiyya* si è dimostrata in grado di affrontare l'innovazione ed il cambiamento, adattandosi a nuove condizioni storiche, culturali ed economiche, utilizzando un misto di tradizione e modernità. Il suo successo è dovuto, da un lato alla riuscita economica, dall'altro alle basi religiose e al legame tra maestri e discepoli.

Questi due elementi, però, non sarebbero sufficienti senza la capacità della *leadership* di comprendere i propri limiti e di definire pragmaticamente il proprio campo d'azione, agendo a seconda delle circostanze come alternativa o come complemento dello stato. Senza mai tentare di sostituirsi ad

esso, la confraternita riorganizza e ridefinisce costantemente il proprio rapporto con lo stato e le istituzioni. Lo stato non può ignorare le richieste e le opinioni dei muridi e il discepolo comune sa che ciò che lo stato non dà, la confraternita otterrà. Al tempo stesso, ancor oggi essa si pone come schermo tra il cittadino e le istituzioni, limitando o ritardando la formazione di altre forme d'espressione della società civile.

Anche in Europa, la *leadership* muride dà prova di prudenza e realismo mantenendo le distanze dallo stato, pur essendo molto attenta a tutto ciò che può influenzare la vita dei discepoli immigrati. Non è da escludere che in un futuro non lontano le *daaira*²⁹- grazie alla loro doppia competenza (della società senegalese e della società italiana) - si pongano come rappresentanti e mediatrici di una parte della società civile senegalese immigrata, colmando il vuoto esistente tra questa e lo stato italiano e vicariando il ruolo svolto dai *serigne* in Senegal.

Nota

* Traduzione e rielaborazione della comunicazione presentata al convegno annuale (21-24 novembre 1996) della MESA (*Middle East Studies Association*), tenutosi a Providence, Rhode Island, all'interno del gruppo "Sufi States".

29. Crescente importanza hanno assunto le *daaira* del bergamasco e del bresciano, ormai dotate di propri centri culturali.

BIBLIOGRAFIA

- BEHRMAN-(CREEVEY), L. E., *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1970.
- (BEHRMAN)-CREEVEY, L.E., "Ahmad Bamba 1850-1927", in J.R. WILLIS (a cura), *Studies in West African Islamic History*, Frank Cass, Londra, 1979, vol.I, pp.278-307.
- BENSMAN J., GIVANT M., "Charisma and Modernity: The Use and Abuse of a Concept", in GLASSMAN R.M., SWATOS W.H. (a cura), *Charisma, History and Social Structure*, Greenwood Press, New York, 1986, pp.27-56.
- BERGEN, G., *Trade Unions in Senegal: A Perspective on National Development in Africa*, Tesi di Dottorato, University of California, Los Angeles, 1993.
- BRATTON, M., "Beyond the State. Civil Society and Associational Life in Africa", *World Politics*, 41:3, apr. 1989, pp. 407-430.
- COULON, C., "Les Marabouts sénégalais et l'Etat", *Revue française d'Etudes Politiques Africaines*, 158, feb. 1979, pp.15-42.
- COULON, C., *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Pédone, Parigi, 1981.
- COULON, C., "Touba, lieu saint de la confrérie mouride", in AMIR-MOEZZI M.A. (a cura), *Lieux d'Islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Editions Autrement, Parigi, 1995, pp.226-238.
- COPANS, J., *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Le Sycomore, Parigi, 1980.
- CRUISE O'BRIEN, D. B., *Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- CRUISE O'BRIEN, D. B., "Ruling Class and Peasantry in Senegal, 1960-1976. The Politics of Monocrop Economy", in CRUISE O' BRIEN R. (a cura), *The Political Economy of Underdevelopment Dependence in Senegal*, Sage, Londra, 1979.
- CRUISE O'BRIEN, D. B., "Sufi Politics in Senegal", in PISCATORI J.P. (a cura), *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- CRUISE O'BRIEN D.B., "Charisma Comes to Town: Mourides Urbanization 1945-1986", in CRUISE O'BRIEN D.B., COULON C. (a cura), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp.135-155.
- DIOP, A. B., *La société wolof. Tradition et changement*, Karthala, Parigi, 1981.
- DIOP, M. C., "Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal)", *Cahiers d'Etudes africaines*, 81-83, 1981a, pp.79-91.
- DIOP, M. C., "Les affaires mourides à Dakar", *Politique Africaine*, 4, 1981b, pp.90-100.
- DUMONT, F., *La pensée religieuse d'Amadou Bamba*, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar, 1974.
- EBIN, V., "Les commerçants mourides à Marseille et à New York. Regards sur les stratégies d'implantation", in GRÉGOIRE E., LABAZÉE P. (a cura), *Grand*

- commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporain, Karthala-ORSTOM, Parigi, 1993, pp.101-123.
- MAGASSOUBA, M., *L'Islam au Sénégal: demain les mollahs?*, Karthala, Parigi, 1985.
- MBACKE, Kh., "Soufisme et Confréries religieuses au Sénégal", *Etudes Islamiques*, 4, Imp. Saint-Paul, Dakar, 1995.
- MBACKE, S. B., "Les bienfaits de l'Eternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké", *Bulletin de l'I.F.A.N.*. Prima parte: T.42, ser. B, 3, 1980, pp.554-631; seconda parte: T.43, ser. B, 1-2, 1981, pp.47-108; terza parte: T.45, ser. B, 1-2, 1983, pp.117-196.
- PIGA DE CAROLIS, A., "Le confraternite Islamiche nel processo di formazione del Senegal", *Politica internazionale*, 2-3, 1987, pp.161-170.
- SALEM, G., "De la brousse sénégalaise au Boul' Mich: le système commercial mouride en France", *Cahiers d'Etudes africains*, 81-83, XXI-(1-3), 1981, pp.267-288.
- SALEM, G., "Les réseaux commerciaux des artisans colporteurs sénégalais", in DEBLE'I., HUGON Ph.(a cura), *Vivre et survivre dans les villes africaines*, PUF, Parigi, 1982, pp.84-89.
- SCHMIDT di FRIEDBERG, O., *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Fondazione G.Agnelli, Torino, 1994.
- SCHMIDT di FRIEDBERG, O., "La cohabitation dans le nord de l'Italie: Marocains et Sénégalais à Turin et à Brescia", *Migrations Société*, 10:55, gen.-feb. 1998, pp.87-106.
- SESEMANN, R., *Ahmadu Bamba und die Entstehung der Muridiya. Analyse religiöser und historischer Hintergründe. Untersuchung seines Lebens und seiner Lehre anhand des biographischen Werkes von Muhammad al Mustapha An.*, Klaus Schwarz Verlag, Berlino, 1993.
- SY, C. T., *La confrérie sénégalaise des mourides. Un essai sur l'Islam au Sénégal*, Présence Africaine, Parigi, 1969.
- TALL, S.M., "Kara International exchange: une institution hybride pour le transfert de l'argent des migrants sénégalais aux Etats-Unis", *Chronique Migrations Internationales*, IFAN Ch.A.Diop - ORSTOM, Dakar, 4, lug. 1995, pp.7-8.
- VILLALON, L., *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- WALLERSTEIN, I., "Voluntary Associations", in COLEMAN J.S., ROSBERG C.G., *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*, University of California Press, Berkeley, 1964, pp.318-339.