per
sge

Revue européenne des
migrations internationales

Structuration d'un réseau : la Jamaat Tabligh (Société pour la Propagation de la Foi)

A. Moustapha Diop

Citer ce document / Cite this document :

Diop A. Moustapha. Structuration d'un réseau : la Jamaat Tabligh (Société pour la Propagation de la Foi). In: Revue européenne des migrations internationales, vol. 10, n°1,1994. Mobilisations des migrants en Europe. Du national au transversal. pp. 145-155;

doi : https://doi.org/10.3406/remi.1994.1395

https://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1994_num_10_1_1395

Fichier pdf généré le 19/01/2023

BY: $ = creative commons

Resumen

Estructuración de una red : Estudio de caso, la Jamaat Tabligh (Sociedad para la Propagación de la Fé)

A. Moustapha DIOP

Después de la abolición del califato en marzo de 1924 por Mustapha Kemal, el mundo musulman, después de un período de desconcierto, trató de llenar el vacio institucional ; los musulmanes han privilegiado el enfoque por lo alto, organizando unos congresos con redes compuestas de letrados, de ulemas, de pensadores, hasta hombres de estado, durante el periódo entre las dos guerras mundiales. A este enfoque elitista, otras individualidades han preferido un tejido ajustado, estableciendo contactos con musulmanes de base, desprovistos materialmente y al mismo tiempo espiritualmente. Entre estas experiencias, una de ellas, llevadas a cabo en una esfera bien limitada en una de esas regiones de la India Musulmana durante los primeras años de su gestación, se ha desarrollado gracias a un sistema de redes flexibles, algunos años después, en las ciudades de Europa occidental. Este artículo esboza las pistas y vias tomadas de esta experiencia convertida en movimiento, que es la Jamaat Tabligh (Sociedad de Educación o Sociedad para la Propagación de la Fé).

Abstract

A Network-Building-up: A Case-Study: the Jamaat Tabligh (Society for Faith-Spreading)

A. Moustapha DIOP

In March 1924, the institution of the caliphate was abolished by the new man of Turkey, Mustapha Kemal. Bewildered for a while by such an action, the muslim world tries and reacts, in different ways and manners so as to bridge the institutional gap. Some leading muslims, such as writers, philosophers, ulemas, even men of state, set forth, in between the 1920s and 1930s, meetings at high level, dealing with the theoritical theme of the caliphate, with the ways and hows of the decrease of Islam. There were other religiously educated muslims who tend to show a low profile, in their encountering with less educated muslims ; in a region of the then British muslim India, was experienced a movement, whose main aim was to get muslims aware and proud of their faith; setting up mobile networks, the movement known as the jamaat tabligh (society for education or society for faith spreading), grew swiftly in the years to corne in many parts of the world.

Résumé

Structuration d'un réseau : La Jamaat Tabligh (Société pour la Propagation de la Foi)

A. Moustapha DIOP

Après l'abolition du califat en mars 1924 par Mustapha Kemal, le monde musulman, après une période de désarroi, tenta de combler le vide institutionnel, des musulmans ont privilégié l'approche par le haut, en organisant avec des réseaux composés de lettrés, d'ulémas, de penseurs, voire d'hommes d'états, des congrès, pendant l'entre-deux-guerres. A cette approche élitiste, d'autres individualités ont préféré un maillage serré, en établissant des contacts avec des musulmans de base, démunis à la fois sur les plans matériel et spirituel. Parmi ces expériences, l'une d'entre elles, menée dans une sphère bien délimitée dans une des régions des Indes musulmanes pendant les premières années de sa gestation, s'est développée grâce à un système de réseaux souples, des années plus tard, dans des villes de l'Europe occidentale. L'article que voici esquisse les pistes et voies empruntées de cette expérience devenue mouvement, qu'est la Jamaat Tabligh (société d'éducation ou société pour la propagation de la foi).

BY: $ = creative commons

Revue Européenne
des Migrations Internationales
Volume 10 - N° 1
1994

Structuration d'un réseau : la Jamaat Tabligh (Société pour la Propagation de la Foi)

A. Moustapha DIOP

Persée creative commons

INTRODUCTION

L'entente communautaire, à la veille de la mise en application des accords de Schengen, peaufine, à travers rencontres et réunions, la régulation des instances de coopération, mais surtout celle des instances de contrôle des flux migratoires.

L'immigration non communautaire, à l'intérieur ou aux portes de l'Europe, hante les esprits ; la tentation de l'isolement dans une forteresse de lois et de réglements reste prégnante et dans les discours et dans les pratiques des différents gouvernements, qui revisitent, selon de nouvelles grilles de lecture, les notions — tant vantées — de traditions politiques d'accueil, d'État-Nation, d'universalité du schème occidental...

Les populations extra-communautaires, bien qu'aux marges des décisions, tentent d'investir, au travers d'associations ou de regroupements d'associations de type laïque, l'espace institutionnel communautaire, et ce, afin d'exciper de rôle d'intermédiaires, ou de relais. Au clivage des nationalités et/ou des idéologies fait place un embryon de mouvement unitaire, orienté vers des thèmes, portant sur des revendications de droits, sur la lutte contre l'exclusion sociale, nationale, voire religieuse. Ces organisations (Forum des Migrants, par exemple) semblent vivre à l'heure européenne, arrimées qu'elles sont aux diverses instances de protection des droits des minorités. Qu'en est-il des associations se réclamant du spirituel ? Est-on en train d'assister à une constitution ou non d'une « entente islamique internationale » — selon l'expression de Louis Massignon — à travers l'Europe des Douze ? Les barrières régionales, ethniques, nationales ou institutionnelles constituent-elles un obstacle à l'édification d'une « communauté » musulmane ?

A titre exploratoire, le présent article, après avoir esquissé les modes de constitution des associations islamiques en France, analyse l'une d'entre elles — la

Jamaat Tabligh — qui, faisant fi des frontières et des appartenances, s'assigne pour mission de tisser, de manière formelle ou informelle, des réseaux transnationaux, dont le soutènement repose sur un compagnonnage durable ou momentané.

DE LA FRATERNITÉ MUSULMANE À FOI ET PRATIQUE

Aux prémices du vingtième siècle émergent sur le territoire français des organisations à caractère religieux ; la plus ancienne d'entre elles, s'agissant de l'islam, c'est la Fraternité Musulmane, créée en 1907, et recrutant exclusivement au sein des intellectuels et étudiants, d'origine arabe.

Animée dans les années trente par des Égyptiens, la Fraternité Musulmane (F.M.) a participé activement aux préparatifs et aux travaux du Congrès Musulman en Europe, dont les assises se sont tenues à Genève sous la férule de Chekib Arslan (1868-1946), secrétaire général du Congrès de La Mecque (Kramer, 1986).

Pendant la Première Guerre mondiale, des camps de tirailleurs sénégalais, comme le camp de Fréjus par exemple, ont résonné sous les chants des adeptes de la confrérie murid qui « s'assemblent, prient ou chantent des hymnes en s'accompagnant de tam-tam, font leur salam, se livrent à des danses frénétiques » (cité par Michel, 1982).

Dans les années vingt et trente, les Nord-Africains, membres d'associations — confréries *Qadiriyya, Tijaniyya,* et surtout *Alawiyya* — « manifestaient leur désir de pouvoir pratiquer leur religion et prenaient l'initiative d'ouvrir des lieux de culte » (Sellam, 1987).

Ce mouvement d'édification d'oratoires s'accompagne, d'autre part, de création de *nadis* (cercles religieux), animés par les membres de l'Association des *Oulémas* Algériens, qui dispensaient « des cours de langues, arabe et français, des causeries, des conférences morales et religieuses » aux travailleurs immigrés nord-africains.

Les cercles religieux avaient, en outre, une fonction de contrôle social puisque « jeux de hasard et boissons alcoolisées (y) sont interdits », et une fonction heuristique, dès lors qu'ils avaient « pour but de poursuivre l'éducation intellectuelle, morale et sociale des musulmans résidents dans la région parisienne » (G. Stibe, cité par Sellam, op. cit.).

L'action des *oulémas* algériens emporte au cours des années cinquante une adhésion plutôt mitigée auprès de familles musulmanes qui, semble-t-il, se détournent de leur religion, leur culture, et « finissent par oublier l'islam et l'arabe dialectal, sans parler de l'arabe classique ».

Si pour ces docteurs de la loi, les mères de famille « sont dignes d'éloges, avisées dans la conduite de la vie et qu'elles ne refusent pas de donner une place à la formation religieuse dans l'éducation de leurs enfants », il en va autrement des pères de famille qui « eux-mêmes auraient besoin de cette sorte d'éducation ».

Déjà en 1951, le problème d'inculcation de la religion et des « grandes lignes de notre histoire » aux enfants nord-africains se posait avec beaucoup d'acuité ; ceux-ci « témoignent (à leurs parents) très souvent un mépris considérable » (cité par Sellam, op. cit.).

L'afflux d'étudiants algériens à cette période va contribuer -- en province, en tout cas —, à un léger infléchissement à l'égard de la culture, voire de la religion des parents.

Des étudiants vont s'investir dans le champ religieux, en créant une structure, à savoir l'Union Générale des Étudiants Musulmans Algériens ; maniant à la fois le religieux et le politique, ils tentent de sensibiliser l'opinion française sur la situation de leur pays, en privilégiant des opérations spectaculaires, telle la grève de la faim de l'un de leurs dirigeants.

Reprenant le flambeau de la Fraternité Musulmane, un professeur d'origine pakistanaise, Hamidullah, crée en 1963 une association ayant pour « tâche de s'occuper des intellectuels musulmans, venus pour un temps continuer leurs études en France ». A la différence toutefois de la Fraternité Musulmane, l'Association des Étudiants Islamiques en France (AEIF) se veut « regrouper des étudiants d'origine musulmane de différentes nationalités ». Force est cependant de constater que jusqu'au milieu des années soixante-dix, l'AEIF recrutait ses membres dans le groupe maghrébin — marocain et tunisien, surtout — ; ce qui fait dire à Kepel (1987) que cette organisation « servait de lieu de rencontre à ceux des étudiants arabes séjournant en France, qui, chose rare dans les années soixante, gardaient leurs distances avec les idéologies socialisantes (ou libérales) en vogue chez les intellectuels formés dans les universités occidentales ».

L'impact réel de l'AEIF autant sur les étudiants que sur les travailleurs immigrés reste à déterminer jusqu'au début des années quatre-vingt. A partir de cette période, non seulement l'association a investi les villes universitaires, mais elle s'est aussi mise à prendre en considération les préoccupations des travailleurs immigrés « des gens qui ne savent pas à qui s'adresser viennent nous voir ; des gens qui veulent écrire des lettres ; des gens qui ont des problèmes familiaux ; il y a aussi le suivi scolaire pour répondre aux besoins des enfants ; il y a aussi le problème des morts » (un dirigeant).

Tout en s'ouvrant à d'autres nationalités, l'AEIF tisse, d'autre part, un réseau de solidarité « en adressant des invitations aux associations musulmanes en Allemagne, en Hollande », et participe, à l'échelle de la *umma,* à l'Union Mondiale des organisations des étudiants islamiques.

La deuxième moitié des années soixante vit l'éclosion, timide il est vrai, d'associations à caractère spirituel, ayant à leur tête non pas des intellectuels, mais des travailleurs immigrés.

L'« enthousiasme islamique », à l'endroit d'organisations structurées se situant dans la période de 1978-1982, a généré une série d'explications : l'impact de la révolution iranienne, la sédentarisation « aléatoire » des populations musulmanes en France, la prodigalité des pays du Golfe, en vue de propager un certain

type d'islam, les motivations d'une éducation religieuse destinée tant aux enfants qu'aux adultes, le réveil de l'Internationale islamique, l'avènement d'une nouvelle ère pour les musulmans — le XV^{e} siècle de l'Hégire, considéré comme celui de la renaissance et de la connaissance —, le contrôle des pays d'origine et les luttes d'hégémonie entre États étrangers, la loi du 9 octobre 1981, facilitant la constitution d'associations étrangères, etc.

Dans la France de 1992, les organisations islamiques marquent de leur empreinte le champ associatif en général. Estimées entre 1 000 et 1 050, ces associations se définissent d'après différents critères typologiques : la nationalité, le genre (avec l'émergence des groupements féminins), la profession (médecins, marabouts), l'obédience confrérique (Diop, Kastoryano 1992).

Face à cet éparpillement se dessinent des mouvements de type unitaire, à l'échelle régionale et nationale. Trois fédérations nationales sont actuellement en présence et en concurrence, quant à la représentativité : l'Union des Organisations Islamiques en France (UOIF), déclarée en août 1983, avec 150 associations-membres, la Fédération Nationale des Musulmans de France (FNMF, avec 141 associations), fondée en octobre 1985, en réaction au Rassemblement islamique de la Mosquée de Paris, la Fédération des Associations Islamiques d'Afrique des Comores et des Antilles (FAIACA, avec une trentaine d'associations - membres), créée en décembre 1989. Les politiques de ces différentes fédérations se situent en général dans le cadre français, même si l'une d'entre elles, l'UOIF, a les « yeux de Chimène » pour « certains courants de pensée politique, originaires du Moyen-Orient ».

Si la FAIACA met en relief la part négro-africaine de l'islam en France, et si la FNMF s'arroge la « fonction tribunitienne » quant aux besoins des musulmans, les organisations islamiques, en général, réfléchissent sur la construction d'une identité islamique, avec cependant des approches différentes, voire divergentes. Les unes optent pour la consolidation des liens de solidarité (création de caisses d'entraide) ; d'autres mettent l'accent sur la connaissance religieuse approfondie et sur la pratique de la foi — deux éléments, perçus comme facteurs déterminants pour la promotion et la valorisation de la civilisation islamique — ; d'autres, afin de lutter contre les images, les stéréotypes et contre le syndrome du muezzin, préconisent des politiques d'ouverture et d'explication.

Parallèlement à ces fédérations se détache un regroupement de type communautaire visant à reconstituer les différents membres de la *umma islamiyya* (communauté musulmane) ; tout en engrangeant la problématique de connaissance religieuse et pratique de la foi, cette association opte pour le principe de *dawa* (appel à l'islam). Pareille démarche sous-tend une ouverture vers les musulmans d'ici, mais aussi et surtout, vers les musulmans résidant dans les pays européens, voire dans les pays africains.

LA JAMAAT TABLIGH, UN SYSTÈME DE RÉSEAUX

Fondée dans les années vingt aux Indes britanniques, la *Jamaat Tabligh,* en diversifiant ses réseaux, a commencé à s'implanter sur les rives de la Seine aux

prémices des années soixante, sous le nom de Foi et Pratique. La naissance du mouvement dans les Indes britanniques s'analyse au travers de situations à la fois historique et socio-religieuse.

D'abord le contexte historique. Les vingt premières années de ce siècle ont mis sous une lumière crue la faiblesse technologique des pays musulmans qui, dans leur grande majorité, se trouvaient sous la domination britannique, française, voire italienne.

La défaite de l'Empire ottoman constitue le second élément de faiblesse du monde musulman ; malgré les *fatwas* (décisions juridiques) émises au nom du Sultan-calife ottoman, les musulmans ont combattu durant la Première Guerre mondiale du côté des pays de l'Entente. Ce qui amena Mustapha Kémal à répondre aux Indiens musulmans, fidèles du calife : « c'était des peuples musulmans qui avaient combattu les Turcs sous le drapeau britannique aux Dardanelles, en Syrie et en Irak ».

Les actions menées de 1920 à 1926 par le Mouvement du *Khilafat* indien en vue de restaurer l'unité de la *umma* restèrent sans effet, dès lors que la figure symbolique de cette unité prenait le chemin de l'exil, avec l'abolition du califat en 1924.

Ensuite la situation socio-religieuse. Le mouvement réformiste, initié au XVIII[e] siècle par un lettré indien Shah Wali Allah (1703-1762), préconisait contre les pratiques locales (culte des saints) le retour à l'islam primitif, ayant pour soubassement le Coran et les *hadith* (dits et faits du Prophète). Ses successeurs — fils et petits-fils — traduisirent le Coran en urdu, afin de le rendre plus accessible, et déclarèrent, en outre le *jihad* aux Sikhs ; ceux-ci étendaient leur hégémonie dans le nord-ouest de l'Inde, qui était le fief des populations musulmanes (Quarashi, 1989).

Au cours du XX[e] siècle, se développent des missions chrétiennes et une secte hindoue, Arya Samaj, qui œuvrent dans le prosélytisme et la conversion en milieu musulman. Surtout dans le Mewat (près de Dehli) où les populations donnent dans le syncrétisme, dans la quasi-indifférence des maîtres, retranchés dans leurs écoles coraniques.

Le fondateur de la *Jamaat Tabligh,* Muhammad Ilyas (1885-1943-44), au cours d'un second pèlerinage à la Mecque, décide à son retour d'inverser la proposition pédagogique des maîtres musulmans. Aux écoles coraniques « immobiles », il opte pour un enseignement itinérant ; avec de petits groupes de fidèles, il va porter la « bonne parole » aux musulmans spirituellement et matériellement démunis, et ce, en suivant le modèle du Prophète.

L'idéologie du mouvement réformiste repose sur sept principes : l'attestation de la foi, la prière, l'acquisition de la connaissance de Dieu et de sa remémoration, le respect de chaque musulman, l'intention sincère, le partage de son temps à la prédication, l'abstention de toute parole, de tout acte futile. Ce dernier principe n'est possible que dans une mosquée, qui doit être la véritable demeure de l'adepte de la Jamaat.

L'esprit missionnaire selon le schème du Prophète doit guider tout membre ; celui-ci, dans ses pérégrinations, doit atteindre le cœur des croyants par sa connaissance religieuse, sa foi en Dieu, sa modestie, son sens de l'accueil et sa ligne de conduite, tracée sur le droit chemin. Le renouvellement de l'islam emprunte non pas la voie de la conquête du pouvoir, mais plutôt celle d'une « adéquation individuelle aux préceptes fondateurs », et celle d'une « imitation du mode de vie du Prophète et de ses compagnons » (Dassetto, 1986).

De 1927 — date de la création du mouvement — jusqu'à la fin des années trente, les adeptes de la *Jamaat,* pour des raisons de stratégie et de conjoncture, ont circonscrit leur action dans le champ indien ; depuis Mewat, considérée comme une nouvelle Médine partaient de petits groupes de missionnaires à la rencontre de frères dévoyés. En investissant les mosquées, après autorisation, ils expliquaient à l'auditoire les principes de l'organisation, demandaient des volontaires pour participer à l'appel à l'islam *(dawa).* Et le cycle de recommencer à chaque étape ; depuis, la technique n'a pas beaucoup subi de variations, quel que soit le pays de mission.

A partir de 1938, la *Jamaat* s'ouvrit à l'extérieur et « tenta d'exercer sa prédication en ce centre par excellence du monde musulman que constitue le Hedjaz » (Kepel, op. cit.).

A cette analyse faudrait-il aussi ajouter que dans l'opinion traditionnelle des musulmans indiens, les Arabes de Hedjaz souffraient d'un manque de piété et que la revitalisation de leur foi s'avérait être une nécessité pour le monde musulman — en l'espèce pour les pèlerins de tous horizons. Devant le refus poli des autorités saoudiennes, le mouvement revient à la tactique première initiée par le fondateur, « le mouvement fut donc contraint à recréer lui-même, mais en sens inverse, le grand flux des voyages et aller trouver les musulmans partout où ils étaient » (Kepel, op. cit.).

A défaut d'un centre spirituel, les missionnaires partirent à la recherche d'un centre technologique ; ce furent les tournées pastorales de 1946 à 1961 en Grande-Bretagne, considérées à la fois comme un avant-poste de l'Europe, un point d'entrée potentiel vers certains pays arabes (Égypte, Jordanie Irak, Liban, Soudan) et un « Mewat » où vivaient des frères en perdition.

Dans les années cinquante, le mouvement déploie ses réseaux en direction d'horizons différents : Maghreb, Afrique de l'est, Nigeria, Océan Indien, Afghanistan, la côte est des États-Unis, Japon. Près de dix ans après, ce furent les « sorties » vers le sud-est asiatique (Indonésie, Malaisie), l'Afrique de l'ouest (Nigeria, dans sa partie nord, à savoir en milieu hausa-fulani, assimilé aux Arabes de la péninsule), et la France.

D'après Kepel la première mission de la *Jamaat*, à la demande d'un étudiant indien, inscrit en « chirurgie du cerveau » tourna court en 1962 ; les missionnaires repartirent « bredouilles ». Et ce n'est que lors de l'année d'effervescence estudiantine que « la greffe prend en France ».

A la fin des années soixante, de petits groupes d'hommes, à la vêture jugée alors excentrique (longue robe, barbe bien fournie, bâton du pèlerin selon les cas),

sillonnèrent les foyers de travailleurs (négro-africains, maghrébins), les incitant, dans une atmosphère de convivialité, à exiger l'ouverture de salles de prières de leurs patrons (Diop, 1989).

D'autres membres du mouvement ont participé à la création d'associations islamiques : Association Culturelle Islamique en 1969 à Paris, Association Musulmane Foi et Pratique, « déclarée en avril (1972) à la Préfecture des Hauts-de-Seine » (Kepel, op. cit.). D'après le même auteur, « cette antériorité lui assurera, dix ans plus tard, de solides positions, un réseau de relations efficient et une excellente connaissance du terrain musulman dans l'hexagone ».

Cette technique d'entrisme, de « visibilisation par rapport à l'extérieur musulman », notée en France semble se reproduire dans d'autres pays européens, comme la Belgique, ou la *Jamaat*, bien que minoritaire, a constitué en février 1985 une « Fédération des Mosquées et des Associations Culturelles et Islamiques de Belgique » ; par cette démarche de « visibilisation », elle montre sa « bonne connaissance du fonctionnement de la production d'image dans la société belge et partant, elle parvient à fournir une image très forte de (sa) représentativité » (Dassetto, op. cit.).

ENTRE L'APPEL À L'ISLAM ET LE PROSÉLYTISME

La gestion des appartenances reste la pierre angulaire dans la démarche de la *Jamaat* ; créée dans le but de ramener les égarés dans la « voie droite », l'organisation en France demeure fidèle aux enseignements du fondateur, selon lesquels le musulman démuni est le commencement et la fin de toute action missionnaire.

Privilégiant une socialisation à la base, les adeptes — maghrébins et négro-africains — sous l'impulsion du « *markaz* » (bureau central à l'échelon national), investissent tous les lieux de vie : cafés, hôpitaux, foyers de travailleurs immigrés, ilôts sensibles, métro, etc. Le travail sur le terrain permet le contact direct, la mise en relation avec des gens qu'on « remet sur la voie de Dieu et son Prophète ». Ceci ne va pas toujours sans risque : « un jour nous sommes allés chez quelqu'un et il nous a reçu avec un fusil ; mais je suis retourné le soir et il est venu avec nous à la mosquée ». Chaque *tabligh* a une anecdote de ce genre à raconter ; la difficulté de la tâche à accomplir sert de valeur heuristique et définit les frontières de l'identité islamique. Cette identité devant être façonnée pour les autres par le biais de l'éducation religieuse, de l'aide purement gratuite « nos membres accompagnent les personnes aux Assedic, à la Sécu ; on donne des aides alimentaires, vestimentaires ; on accueille des déshérités pendant les périodes de grand froid ; mais nous ne faisons pas de tapage là-dessus ». (Un dirigeant d'origine marocaine).

La gestion des appartenances implique, en outre, le contrôle de certains rites de passage : éducation des enfants, circoncision, mariage, enterrement.

Le prosélytisme des différentes religions a généré des émeutes sanglantes dans toute l'Inde en 1924 ; pour mettre un terme à ces conflits, fut tenue une conférence réunissant les leaders nationalistes hindous et musulmans, en vue d'une entente entre ces deux religions. Ces événements pourraient expliquer, entre autres raisons,

l'attitude plus que réservée du fondateur à l'égard des conversions à l'islam. Le prosélytisme auprès de non-musulmans a seulement été autorisé après sa mort par son fils. (Kepel, op. cit.). C'est ce dernier aspect que semblent retenir certains adeptes de la *Jamaat* en France, « notre principe s'adresse aux non-musulmans parce que les musulmans sont des nôtres. On devait frapper à la porte des non-musulmans, les inviter à venir dans nos mosquées. C'est ce qu'on commence à faire ». Mais la tactique d'aborder peut emprunter plusieurs chemins : la tenue vestimentaire, la convivialité autour d'un repas *hallal* (licite), le « bagout » à savoir, « oser aller vers l'autre », etc. Si en France, la *Jamaat* favorise le contact avec des non-musulmans et ce, jusqu'à une éventuelle conversion, en Belgique, en revanche, selon Dassetto, la *Jamaat* — depuis la nouvelle loi sur les associations — opte de ne plus introduire « de Belges » parmi les fondateurs ; alors que d'« autres associations de mosquées, turques ou marocaines, continueront à se constituer en incluant des Belges ».

En islam, en général, la femme est reléguée dans nombre de sociétés au statut de cadette/mineure ; la *Jamaat* ne semble pas avoir failli à cette règle : la femme a été la grande absente dans les pérégrinations des hommes.

Dans l'islam dit « transplanté », la part féminine dans le mouvement associatif est mineure par le nombre, et non par la qualité (Diop, 1990). L'un des paradoxes c'est de trouver des femmes actives dans une organisation jugée conservatrice ; on est loin certes du principe d'égalité entre les deux sexes, « pas de femmes dans le bureau central. On ne peut quand même permettre à la femme de diriger les hommes », affirme d'une façon péremptoire un dirigeant. Cependant, *Foi et Pratique* commence à prendre en considération les femmes, les « épouses de nos adhérents », qui partent en mission, « nous avons envoyé un groupe de femmes au Brésil ; elles ont été très actives ». La *Jamaat* a-t-elle en cela suivi les directives de la rencontre de Dewsbury en 1990, ou a-t-elle innové en la matière, en usant de l'argument selon lequel « la plus grande des compagnons du Prophète était Aicha. Une femme ? »

En tous les cas, le séminaire de Dewsbury semble aller à contre courant de l'opinion généralement admise selon laquelle l'objectif majeur de la *Jamaat* en Europe concerne le maintien de la famille patriarcale, et partant, la valorisation des pères placés dans une situation de dominés — au niveau de l'emploi et à celui de la culture.

CONCLUSION PROVISOIRE

Mouvement endogène à ses débuts, la *Jamaat Tabligh* a tissé un réseau, depuis son centre, Nizamuddin, près de Dehli — où se trouve le tombeau du fondateur —, réseau qui s'est étendu à travers une centaine de pays. De local le mouvement est devenu transnational, puisqu'il « transcende non seulement les frontières matérielles, mais aussi les sectes, les écoles juridiques, les ordres suffis dans leur conception idéologique » (Masud, 1990).

En France, l'association *Foi et Pratique,* ayant reçu le message des missionnaires pakistanais dans les années soixante-dix, a mis en pratique la tactique déjà

éprouvée des « sorties », afin de mener des actions prosélytes. D'abord dans l'environnement immédiat à Paris, ensuite dans la proche banlieue, puis en province.

L'opération prosélyte se scande en plusieurs phases ; à l'issue de la réunion mensuelle *(Al Machouara, al Chahrigya),* le bureau central *(markaz),* sur les suggestions de l'assemblée, décide au nom du principe de la consultation consensuelle, du choix du lieu, et de l'envoi des groupes. Chaque groupe se choisit un *Émir,* qui va « diriger » et non « commander ».

En relation avec l'extérieur, ou entre eux, les adeptes de la *Jamaat* se gardent d'aborder l'ordre du politique, dès lors que la politique est « la cause des divisions de l'islam ». Les « sorties » procèdent souvent d'un mouvement centrifuge ; presque chaque mois, *Foi et Pratique* accueille des groupes d'Indiens, de Pakistanais, venus faire la prédication en France. Ces rencontres donnent lieu à des confrontations de méthodes, à des échanges d'anecdotes, ferment de la foi du missionnaire.

La *Jamaat Tabligh* se caractérise d'autre part par les diverses facettes de sa dimension transnationale. **Marocaine,** en ce qu'elle maintient des contacts étroits avec les principales villes du royaume chérifien, où certaines mosquées de Casablanca, Rabat, Marrackech, Ksour El Kebir portent le nom de *Jamaat Al Tabligh.* **Africaine** (du Sénégal à la Zambie), pour tenir en éveil la vigilance, à cause des visites répétées du Pape dans ces régions, et pour raffermir la foi des « deux cent mille Zambiens convertis à l'islam ». **Bengalie,** par le rassemblement qu'elle a organisé en 1988 au Bengladesh et qui a réuni « trois millions de personnes ». **Indienne,** par le pèlerinage et le ressourcement auprès de la capitale spirituelle. **Pakistanaise,** par les échanges de missionnaires. **Européenne,** par les réseaux des hommes et les « réseaux de lieux, indispensables — selon Pierre Mayol —, à l'identité des communautés ».

Notes et références bibliographiques

DASSETTO (F.), 1986. L'organisation du Tabligh en Belgique, Seminar on *The New Islamic Presence in Western Europe*, Stockholms Universitet, 3-7 juin 1986. L'article est paru dans *T. Gerholm and Yngve Georg Lithman - The New Islamic Presence in Western Europe*, London, Mansell, 1987.

DIOP (A.M.). Immigration et religion : les musulmans négro-africains en France, *Migration, Société*, Vol. 1, n° 5-6, octobre-décembre, 1989, p. 45-57.

DIOP (A.M.). *Le mouvement associatif en Ile-de-France. Rapport réalisé par le Centre d'Études et de Recherches Internationales (FNSP)* dans le cadre de la convention d'étude avec le ministère de la Solidarité, de la Santé et de la Protection Sociale. Direction de la Population et des Migrations, 1990. Responsabilité scientifique : Kastoryano R.

DIOP (A.M.) et KASTORYANO (R.). Le mouvement associatif en Ile-de-France, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 7, n° 3, 1992, p. 91-117.

ETIENNE (B.). *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.

KEPEL (G.). *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une nouvelle religion en France*, Paris, éd. Seuil, 1987.

KRAMER (M.). *Islam Assembled. The Advent for the Muslim Congresses*, N.Y. Columbia University Press, 1986.

MASUD (M.K.). *Elements of Transnationalism in the Tablighi Jama'at's Conception of Dawa*, Discussion paper for workshop on Tablighi Jama'at under the auspices of the Joint Committe on the Comparative Study of Muslim Societies, at Commonwealth House, London, June 7-8, 1990.

MICHEL (M.). *L'Appel à l'Afrique. Contributions et réactions à l'effort de guerre en AOF 1914-1919*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1982.

QUARASHI (M.M.). The Tabligh Movement : Some observations, *Islamic Studies*, 28 : 3, 1989, p. 237-248.

SELLAM (S.). *L'Islam et les Musulmans en France, lettre préface de Jacques Berque*, Paris, éd. Tougui, 1987.

Structuration d'un réseau : La Jamaat Tabligh (Société pour la Propagation de la Foi)

A. Moustapha DIOP

Après l'abolition du califat en mars 1924 par Mustapha Kemal, le monde musulman, après une période de désarroi, tenta de combler le vide institutionnel, des musulmans ont privilégié l'approche par le haut, en organisant avec des réseaux composés de lettrés, d'ulémas, de penseurs, voire d'hommes d'états, des congrès, pendant l'entre-deux-guerres. A cette approche élitiste, d'autres individualités ont préféré un maillage serré, en établissant des contacts avec des musulmans de base, démunis à la fois sur les plans matériel et spirituel. Parmi ces expériences, l'une d'entre elles, menée dans une sphère bien délimitée dans une des régions des Indes musulmanes pendant les premières années de sa gestation, s'est développée grâce à un système de réseaux souples, des années plus tard, dans des villes de l'Europe occidentale. L'article que voici esquisse les pistes et voies empruntées de cette expérience devenue mouvement, qu'est la Jamaat Tabligh (société d'éducation ou société pour la propagation de la foi).

A Network-Building-up : A Case-Study : the Jamaat Tabligh (Society for Faith-Spreading)

A. Moustapha DIOP

In March 1924, the institution of the caliphate was abolished by the new man of Turkey, Mustapha Kemal. Bewildered for a while by such an action, the muslim world tries and reacts, in different ways and manners so as to bridge the institutional gap. Some leading muslims, such as writers, philosophers, ulemas, even men of states, set forth, in between the 1920's and 1930's, meetings at high level, deeling with the theoritical theme of the caliphate, with the ways and whichs of the decrease of Islam. There were other religiously educated muslims who tend to show a low profile, in their encountering with less educated muslims ; in a region of the then British muslim India, was experienced a movement, whose main aim was to get muslims beware and proud of their faith ; setting up mobile networks, the movement known as the jamaat tabligh (society for education or society for faith spreading), grew swiftly in the years to come in many parts of the world.

Estructuración de una red : Estudio de caso, la Jamaat Tabligh (Sociedad para la Propagación de la Fé)

A. Moustapha DIOP

Después de la abolición del califato en marzo de 1924 por Mustapha Kemal, el mundo musulman, después de un período de desconcierto, trató de llenar el vacio institucional ; los musulmanes han privilegiado el enfoque por lo alto, organizando unos congresos con redes compuestas de letrados, de ulemas, de pensadores, hasta hombres de estado, durante el periódo entre las dos guerras mundiales. A este enfoque elitista, otras individualidades han preferido un tejido ajustado, estableciendo contactos con musulmanes de base, desprovistos materialmente y al mismo tiempo espiritualmente. Entre estas experiencias, una de ellas, llevadas a cabo en una esfera bien limitada en una de esas regiones de la India Musulmana durante los primeros años de su gestación, se ha desarrollado gracias a un sistema de redes flexibles, algunos años después, en las ciudades de Europa occidental. Este artículo esboza las pistas y vias tomadas de esta experiencia convertida en movimiento, que es la Jamaat Tabligh (Sociedad de Educación o Sociedad para la Propagación de la Fé).