

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

POUVOIR POLITIQUE ET ESPACES RELIGIEUX AU SÉNÉGAL :
LA GOUVERNANCE LOCALE À TOUBA, CAMBÉRÈNE ET MÉDINA BAYE

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

MOUNTAGA DIAGNE

DÉCEMBRE 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT-PROPOS

« Lo doonul talibeem, mënulo doone serignam » “ On ne peut devenir maître d’une chose qu’on n’a pas étudiée ” Proverbe Wolof

Le point de départ de notre réflexion est l’engagement dans un travail de recherche empirique. Originaire du Sénégal et ayant effectué tout notre cursus universitaire au Canada, il nous a semblé important de réfléchir sur un domaine d’études qui associe une réflexion théorique à une expérience de terrain, que nous souhaitions faire dans notre pays d’origine. Pénétrer les milieux de l’enquête-terrain en combinant les expériences sociales nous a permis de renouer avec le contexte local du Sénégal que nous avions quitté sept ans plus tôt. La démarche n’est assurément pas inhabituelle, mais l’originalité de notre travail provient du fait que nous souhaitions nous engager dans les milieux de la recherche en intégrant divers espaces et groupes religieux aussi différents dans la socialisation que dans les modes de gouvernance. Pénétrer des sphères religieuses, en abordant les questions du pouvoir et de la construction politique nous exposait à des contraintes normatives (contrôle des informations) inhérentes au milieu de l’enquête où l’accès aux ressources primaires suggérait beaucoup de souplesse et de temps pour disposer d’informations pertinentes et suffisantes à la rédaction d’une thèse doctorale. À dire vrai, nous n’en mesurons pas toute la difficulté lorsqu’au début de notre recherche, nous décidâmes de nous engager sur ce terrain. C’est en lisant les travaux de René Otaïek (1997) sur la culture politique, notamment son article sur « Démocratie, culture politique, sociétés plurielles : une approche comparative à partir des situations africaines » que nous avons décidé de poursuivre la réflexion sur ce thème. Otaïek y indiquait que dans les travaux menés sur la démocratisation et la gouvernance, notamment en Afrique, on négligeait souvent les cultures politiques locales (ces communautés identitaires qui participent pourtant à la démocratisation et à la gouvernance des sociétés). À nos yeux, il

n'en fallait pas plus pour nous intéresser au champ de la gouvernance, tout en tentant de rétablir l'importance de tous les acteurs qui œuvrent au sein de cette « gouvernance plurale », présente dans les microsphères (quartiers, communes, villages, etc.) et autres espaces communautaires.

De 2006 à 2009, nous avons réalisé plusieurs enquêtes-terrain au Sénégal, en privilégiant l'observation participante (d'événements politiques, religieux, dans des lieux sacrés, etc.) et l'entretien (avec des chefs religieux, des représentants d'associations, des élus locaux, etc.), pour saisir au travers de ses habitants, des activités formelles et informelles, des modes d'organisation et la nature des relations entre ces acteurs qui participent à la gouvernance et à la construction du politique. À terme, nous souhaitons mettre à disposition nos résultats de recherche à tout lecteur ou chercheur mû par une considération de concertation, d'expériences interculturelles et interdisciplinaires, propices au renforcement de la recherche sur la gouvernance de proximité.

In fine, tout comme Ahmadou Kourouma (2000) dans « Allah n'est pas obligé », nous souhaitons, «vivement remercier l'arbre à karité sous lequel on a ramassé de bons fruits pendant la bonne saison». Nous voulons remercier tous ceux qui nous ont permis de faire une bonne récolte de ces fruits du savoir, tout au long de notre saison d'études. Sans eux, nous aurions été incapables de réaliser cette recherche.

Malgré l'isolement requis pour rédiger, une thèse ne se réalise pas seule. Nous tenons à remercier toutes ces personnes qui nous ont apporté leur précieux soutien pour l'édifice final de cette recherche. Merci donc à tous ceux et celles qui se reconnaîtront dans cette note.

À Nancy Thède, qui a été plus qu'une directrice de thèse et à qui, j'aimerais sincèrement exprimer toute ma gratitude et ma considération pour sa patience, sa constance, son appui méthodique, ses commentaires méticuleux et ses conseils judicieux, tout au long de ma recherche doctorale et qui, par ses qualités humaines, a été celle qui m'a permis, sans nul doute, de mener à bien l'élaboration finale de cette thèse.

À tous ceux qui nous ont aidés lors de nos enquêtes-terrain, tous nos interlocuteurs à Dakar, Touba, Cambérène, Kaolack, Médina Baye, Yoff, Fass, Taïba, particulièrement Sokhna Bali Mbacké, Fallou Touré, Libasse Hane, Abdou Diagne, El Hadj Ndiaye, Moustapha Biteye, tous les membres de la daïra Nahnou Ansaroulahi. Nous tenons aussi à remercier tous les chercheurs que nous avons régulièrement côtoyés et qui ont été des ressources privilégiées dans l'analyse et la recherche documentaire, notamment Alioune B. Camara, Abdou Salam Fall, le personnel du LARTES et du CODESRIA, Ibrahima Thioub, Mouhamadou Mbodj et le Forum Civil, Imam Mbaye Niang, Falilou Mbacké Cissé, Cheikh Gueye, Bakary Sambe, Leonardo Villalon, Penda Mbow, A. Elimane Kane et tant d'autres.

À tout le personnel du département de science politique de l'UQAM, pour leur bienveillante sollicitude à la poursuite de mon cursus universitaire, notamment Bonnie Campbell, qui m'a permis d'avoir un local d'études au GRAMA, Laurence Viens et Louise Grignon, pour leur diligence, à ma collègue, Isabelle Bernard, pour son travail de relecture. Ce travail a également pu se réaliser grâce aux bourses et fonds de recherche de divers organismes envers lesquels j'aimerais exprimer ma gratitude, notamment le CRDI, la Chaire Poissant sur la gouvernance, L'ARUC-ISDC, et la Fondation UQAM.

Aux perles de sagesse et dômes du savoir, je voue une infinie gratitude, pour leurs enseignements et leurs conduites qui m'ont soutenu dans ce parcours. Je remercie également tous ceux et celles qui m'ont offert généralement leur support par leurs sourires, mots, gestes, paroles et pensées. Grâce soit rendue à Celui qui, chaque jour, me permet de les côtoyer et qui veille constamment sur moi et au Plus Digne de louanges.

À toutes les personnes (amis, collègues, professeurs, étudiants), avec qui j'ai pu partager idées et discussions et qui souvent ont été sources d'inspiration à la rédaction de cette thèse. Une pensée particulière à Lamine Cissé et Katia Boustany. Que la terre leur soit légère.

À mon épouse Ndèye Astou, pour sa patience et ses encouragements ainsi qu'à toute ma famille, pour leur soutien quotidien indéfectible, leur affection inestimable, leurs mots justes et tendres pensées à mon endroit pendant les moments de dur labeur et qui ont su me galvaniser et me réconforter dans la poursuite et l'achèvement de cette thèse.

À mon oncle André et à ma grand-mère défunts et surtout à mes très chers parents, à qui je dédie cette thèse. Je leur suis éternellement reconnaissant pour les principes, l'éducation, le sens de l'accomplissement, forgés dans l'amour inconditionnel et dans la générosité des cœurs, qui m'ont permis d'être ce que je suis.

« La vraie connaissance ne s'obtient qu'avec humilité. La démarche pour s'acheminer vers elle est semblable à celle d'une personne qui veut boire l'eau d'un ruisseau : elle devra se baisser pour boire. L'eau est toujours située dans le lieu le plus bas, il nous faut être comme l'eau » *Paroles Soufies*

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS.....	II
TABLE DES MATIÈRES	VI
LISTE DES FIGURES	X
ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	XII
RÉSUMÉ.....	XV
INTRODUCTION	1
I. PROBLÉMATIQUE	4
II. QUESTIONS DE RECHERCHE	6
III. HYPOTHÈSES DE RECHERCHE.....	7
IV. MÉTHODOLOGIE DE RECHERCHE.....	8
<i>La diversité analytique des cas choisis.....</i>	<i>8</i>
<i>Touba et les Mourides</i>	<i>11</i>
<i>Médina Baye et les Tidjanes-Niassènes.....</i>	<i>12</i>
<i>Cambérène et les Layennes</i>	<i>13</i>
<i>La recherche documentaire : la diversité des ressources.....</i>	<i>14</i>
<i>L'enquête préliminaire : l'utilité d'une approche multidisciplinaire</i>	<i>15</i>
<i>Les enquêtes-terrain : pluralité des méthodes de collecte</i>	<i>16</i>
<i>Limites normatives</i>	<i>18</i>
<i>Tentatives de manipulation</i>	<i>19</i>
<i>Stratégies de recherche</i>	<i>20</i>
CHAPITRE I LES TENDANCES D'ANALYSE DU POUVOIR POLITIQUE	24
1.1. LES ANALYSES MACROPOLITIQUES DU POUVOIR.....	25
1.2. LES ANALYSES MICROPOLITIQUES DU POUVOIR.....	28
1.2.1. <i>La culture politique</i>	<i>31</i>
1.2.2 <i>La diversité ethno-culturelle du Sénégal.....</i>	<i>38</i>
1.2.3 <i>L'histoire des régimes politiques du Sénégal.....</i>	<i>40</i>
CHAPITRE II APPORTS THÉORIQUES D'UNE RÉFLEXION SUR LA GOUVERNANCE AU SÉNÉGAL	43

2.1.	RELATIONS SOCIALES ET ANALYSE POLITIQUE.....	45
2.1.1.	<i>Le capital social</i>	46
2.2.	LES APPORTS THÉORIQUES ET CONCEPTUELS DE LA GOUVERNANCE.....	49
2.2.1	<i>Le principe de solidarité dans la gouvernance musulmane</i>	53
2.2.2	<i>L'islam et les confréries au Sénégal</i>	56
2.3.	LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE DU POLITIQUE	59
2.3.1.	<i>Le capital symbolique</i>	59
2.3.2.	<i>L'identité collective</i>	61
2.3.3.	<i>La socialisation politique</i>	63
	<i>Les habitus</i>	64
2.4.	LA CONSTRUCTION SYMBOLIQUE DU POLITIQUE	66
2.4.1.	<i>L'apport du religieux</i>	66
2.5.	LA CONSTRUCTION LOCALE DU POLITIQUE	68
2.5.1.	<i>L'espace</i>	69
2.5.2.	<i>La sacralisation de l'espace</i>	71
2.5.3.	<i>Le local</i>	73
2.5.4.	<i>Le territoire</i>	74
2.5.5.	<i>La territorialité</i>	75
2.5.6.	<i>La symbolique des territoires</i>	76
2.6.	L'INTERACTION DES POUVOIRS.....	77
	CHAPITRE III.....	80
	L'ÉTAT ET LES CHEFFERIES RELIGIEUSES : FONDEMENTS ET ÉVOLUTIONS DES RAPPORTS.....	80
3.1.	POUVOIR CENTRAL ET AUTORITÉS RELIGIEUSES DURANT LA PÉRIODE PRÉCOLONIALE	81
3.1.1.	<i>Le capital social du pouvoir religieux : un statut de protection sociale</i>	82
3.2.	L'ÉTAT ET LES AUTORITÉS RELIGIEUSES DURANT LA PÉRIODE COLONIALE	85
3.2.1.	<i>L'interaction des pouvoirs entre l'État colonial et les chefferies religieuses</i>	86
3.2.2.	<i>La territorialisation coloniale : les stratégies de collaboration</i>	87
3.2.3.	<i>Le capital social des chefs religieux durant la colonisation</i>	89
3.3.	L'ÉTAT ET LES AUTORITÉS RELIGIEUSES DURANT LA PÉRIODE POST-COLONIALE	93
3.3.1.	<i>Les fondements de l'alliance politico-religieuse sous Senghor (1960-1980)</i>	94
3.3.1.1	<i>Le dispositif administratif de contrôle des collectivités locales</i>	96
3.3.1.2	<i>Le consensus du Bassin arachidier : le « contrat social » des collectivités locales</i>	98
3.3.2.	<i>Les évolutions de l'alliance politico-religieuse sous Diouf (1981-2000)</i>	100
3.3.2.1	<i>Les bases du contrat social fragilisées</i>	101
3.3.2.2	<i>Les périodes d'ajustement entre religieux et politiques</i>	102
	CHAPITRE IV	107
	TERRITORIALISATION DE TOUBA ET CAPITAL SYMBOLIQUE DES CHEFS MOURIDES	107
4.1.	LA CONSTRUCTION SYMBOLIQUE DE L'ESPACE MOURIDE.....	107
4.1.1.	<i>La territorialité de Touba : « espace rêvé à espace concret »</i>	109

4.1.2. <i>Le capital symbolique du Khalife Général des mourides</i>	117
4.1.3. <i>Le capital social des Serignes des zawiyas et des daïras</i>	120
4.1.4. <i>L'action collective des talibés</i>	123
4.2. LA GOUVERNANCE LOCALE À TOUBA	125
4.2.1. <i>Les structures administratives</i>	125
4.2.2. <i>Territorialisation : les Grands Projets urbains des Khalifes</i>	127
4.2.3. <i>Khelcom: le capital social des Khalifes</i>	129
4.2.4. <i>La Grande Mosquée de Touba : le capital symbolique des Khalifes</i>	132
4.3. PROCESSUS DE SOCIALIZATION POLITIQUE : LE MAGAL DE KAZU RAJAB	133
4.3.1. <i>L'interaction des pouvoirs : symboles religieux et slogans politiques</i>	134
CHAPITRE V	140
ESPACE-REFUGE À CAMBÉRÈNE ET CAPITAL SOCIAL DES ASSOCIATIONS LAYENNES.....	140
5.1. LA CONSTRUCTION SYMBOLIQUE DE L'ESPACE LAYENNE.....	142
5.1.1. <i>Identité layenne et égalité sociale</i>	143
5.1.2. <i>Identité layenne et protection sociale</i>	145
5.1.3. <i>Identité layenne et espace-refuge</i>	149
5.2. LA GOUVERNANCE LOCALE À CAMBÉRÈNE	151
5.2.1. <i>Le capital symbolique du Khalife</i>	152
5.2.2. <i>Le capital social de la chefferie coutumière</i>	156
5.2.3. <i>L'autorité municipale</i>	159
5.3. PROCESSUS DE SOCIALIZATION POLITIQUE : L'APPEL	164
5.3.1. <i>Discours politiques et processus d'autonomisation</i>	164
5.3.2. <i>Processus de territorialisation par les jeunes</i>	169
5.3.3. <i>Processus de diffusion du capital social par les jeunes</i>	171
5.3.4. <i>Processus de diffusion du capital social par les chefs religieux</i>	172
CHAPITRE VI	175
TERRITORIALITÉ TIDJANE-NIASSÈNE ET CAPITAL SOCIAL DES RELIGIEUX À MÉDINA BAYE	175
6.1. LA CONSTRUCTION SYMBOLIQUE DE L'ESPACE TIDJANE-NIASSÈNE	176
6.1.1. <i>La figure symbolique de Baye Niassè</i>	177
6.1.2. <i>La territorialité de la FAYDA : l'identité tidjane-niassène</i>	179
6.1.3. <i>Médina Baye : une localité pluricommunautaire</i>	184
6.2. LA GOUVERNANCE LOCALE À KAOLACK	188
6.2.1. <i>Le capital social des chefferies : l'appropriation de l'espace public</i>	188
6.2.2. <i>La gestion privatisée de la mairie de Kaolack</i>	193
6.2.3. <i>Le capital social des associations tidjanes-niassènes</i>	197
6.3. PROCESSUS DE SOCIALIZATION POLITIQUE : LES GAMOU	201
6.3.1. <i>Le poids politique du chef religieux Mamoune Niassè</i>	201
6.3.2. <i>L'interaction entre chefferies et associations religieuses</i>	204
CHAPITRE VII	210

TOUBA, CAMBÉRÈNE ET MÉDINA-BAYE : LE POUVOIR DES RELIGIEUX DANS LA GOUVERNANCE	210
7.1. LE CAPITAL SYMBOLIQUE.....	212
7.1.1. Chez les Mourides : de l'espace-refuge à la cité idéale.....	213
7.1.2. Chez les Layennes : de l'espace-refuge à la cité minimale.....	215
7.1.3. Chez les Tidjanes-Niassènes : territorialité et espace symbolique	217
7.2. LE CAPITAL SOCIAL.....	220
7.2.1. Chez les Mourides : le pouvoir territorial des chefs religieux.....	221
7.2.2. Chez les Layennes : l'action collective des associations.....	222
7.2.3. Chez les Tidjanes-Niassènes : l'action sociale des chefferies et associations	224
7.3. SOCIALIZATION POLITIQUE ET ÉVÉNEMENTS RELIGIEUX	225
7.3.1. La portée politique de l'événement religieux.....	226
CONCLUSION	232
IDENTITÉ ET POLITIQUE.....	233
LA SOCIOLOGIE RÉFLEXIVE.....	235
Le redéploiement du religieux dans l'espace politique national.....	237
Le capital symbolique et social des jeunes dans l'espace religieux	242
Socialisation et territorialité du religieux : l'espace transnational.....	244
LOCAL ET POUVOIR : L'UTILITÉ DE REDÉFINIR LA GOUVERNANCE.....	246
LEXIQUE.....	249
BIBLIOGRAPHIE	259
ANNEXES	279
ANNEXE A : GRILLE D'ENTREVUE.....	279
ANNEXE B: FIGURES	281
ANNEXE C : ENQUÊTES-TERRAIN : RENCONTRES ET ENTRETIENS.....	304

LISTE DES FIGURES

Figure 1: Répartition géographique du Sénégal.....	281
Figure 2: Répartition de l'Islam dans la Sénégalie avant la colonisation (XVI ^e siècle)....	282
Figure 3: Répartition administrative du Sénégal.....	283
Figure 4: Répartition en pourcentage de la population sénégalaise par région et confréries	284
Figure 5: Répartition géographique des foyers-religieux, octobre 2000.....	285
Figure 6: Figures religieuses du Sénégal	286
Figure 7: Localisation de la région de Diourbel et de Mbacké	287
Figure 8: Localisation de l'arrondissement de Ndam et de la communauté rurale de Touba	288
Figure 9: Localisation géographique de la Région de Dakar et de la localité de Cambérène	289
Figure 10: Localisation de la commune de Kaolack	290
Figure 11: Le président de la République Abdoulaye Wade, (accroupi), recevant les bénédictions du Khalife Général des mourides, Serigne Bara Mbacké (sur le fauteuil).....	291
Figure 12: Abdoulaye Wade et le khalife général des mourides, le 23 février 2009, à Touba	292
Figure 13: Rencontre entre autorités religieuses et politiques, le 12 août 2007 à l'Hôtel de Ville de Touba.....	293
Figure 14: Jeunes Talibés (disciples) mourides se rendant à Touba, à l'occasion du Magal de Kazu Rajab, le 12 août 2007	294
Figure 15: Le ministre de l'intérieur Bécaye Diop (à droite) avec Le Khalife Général des Layennes (à gauche)	295

Figure 16: Photo du Mausolée de Seydina Issa Laye, le 15 septembre 2007	296
Figure 17: Photos d'habitations de Cambérène I, prise le 22 septembre 2007	297
Figure 18: Photo de Seydina Issa Rouhou Lahi, Mosquée de Cambérène, le 15 septembre 2007	298
Figure 19: Vue du Minaret de la Mosquée de Cambérène, le 15 septembre 2007	299
Figure 20: Célébration du 127ème Appel de Seydina Limamou Laye, chez les Layennes, le 07 mai 2008, Cambérène, Sénégal.....	300
Figure 21: Le Président Abdoulaye Wade, lors de l'inauguration de la Grande mosquée, fév. 2010, Médina Baye	301
Figure 22: Séances de Dhikr à Médina Baye, août 2007	302
Figure 23: Des disciples tidjanes-niassènes à Médina Baye, juillet 2008.....	303

ABREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

AATR	Agence Autonome des Travaux Routiers
ADM	Agence de développement municipal
AEC	Agence d'Exécution Communautaire du PRN
AECES	Association des encadreurs de collectivités éducatives du Sénégal
AFP	Alliance des forces du progrès
AGETIP	Agence de gestion et d'exécution des travaux d'intérêts publics
AIMF	Association Internationale des Maires francophones
ANSD	Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie
ARD	Agence Régionale de Développement
ASC	Association sportive et culturelle
BAM	Baye assistance médicale
BCI	Budget consolidé d'investissement
BM	Banque mondiale
CARITAS	Confédération d'aide humanitaire d'organisations catholiques

CEAF	Centre d'études africaines
CERP	Centre d'expansion rurale polyvalent
CODESRIA	Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales
FCFA	Franc de la communauté financière africaine
FMI	Fonds Monétaire International
GEMDEV	Groupement d'intérêt scientifique pour l'étude de la mondialisation et du développement
GIE	Groupements d'intérêt économique
GMI	Groupements mobiles d'intervention
GPF	Groupements de promotion féminine
GRAD	Groupe Ansaroudine
MST	Maladies sexuellement transmissibles
NTIC	Nouvelles technologies de l'information et de la communication
ONG	Organisation non-gouvernementale
PAC	Programme d'appui aux communes
PADELU	Programme d'Appui au Développement Local et Urbain
PAS	Programme d'ajustement structurel
PDEF	Programme de développement de l'enfant et de la famille
PIP	Programmes d'appui et d'investissement prioritaires
PLD	Plan local de développement

PRCPE	Projet de Construction et de Réhabilitation du patrimoine bâti de l'État
PRECOL	Programme national de renforcement et d'équipement des collectivités locales
PRN	Programme de Renforcement de la Nutrition
PSL	Paix et Salut sur Lui (en parlant du Prophète Mohamed)
RP	Rassemblement pour le peuple
RTS	Radio télévision Sénégalaise
SÉNÉLEC	Société nationale d'électricité
SIDA	Syndrome d'immunodéficience acquise
SONATEL	Société nationale de téléphone

RÉSUMÉ

Les analyses sur les processus politiques, notamment en Afrique se sont bornées à expliquer les conditions économiques et socio-historiques de la faillite de l'État dans les sociétés. Peu d'études font l'analyse de la portée politique des espaces religieux. C'est pourtant en s'y intéressant que l'on peut mener un regard empirique et socio-historique du politique. Notre thèse explore d'autres objets d'analyse du politique, basés sur des référents sociaux, symboliques et religieux. Nous y montrons la diversité des formes de la gouvernance au Sénégal.

Pour ce faire, nous revisitons les conceptions macropolitiques et micropolitiques du pouvoir. Dans trois communautés (Mourides, Tidjanes-Niassènes et Layennes) et trois espaces religieux (Touba, Médina Baye et Cambérène) au Sénégal, nous observons les interactions entre divers acteurs (représentants de l'État, élus locaux, chefferies religieuses, responsables communautaires, etc.) qui génèrent du capital social et symbolique pour assurer la gouvernance.

En ciblant trois communautés et trois espaces différents, en termes de taille, de statut administratif, de référents symboliques, de rapports historiques avec l'État, nous privilégions ce que peu d'études sur le politique et le religieux au Sénégal ont mené dans l'analyse des relations entre ces deux sphères : un regard croisé. Nous offrons ce regard indispensable dans l'étude du pouvoir, en examinant les capacités de construction du politique dans le local. Traiter des espaces moins documentés (Médina Baye et Cambérène) comme des plus importants (Touba) permet de repérer cette constante recomposition du pouvoir politique.

D'abord, on a pu constater qu'à Touba, Médina Baye et Cambérène, les chefferies religieuses ont toujours maintenu un capital symbolique et social au sein de leurs espaces sacrés, contrairement à l'État dont les représentants se sont évertués à acquérir de la légitimité sociale dans l'interaction des pouvoirs, au fil de l'histoire politique contemporaine du Sénégal. Ensuite, nous avons pu observer que le pouvoir des acteurs locaux (chefferies et associations religieuses) se traduit par le contrôle des ressources symboliques (capital symbolique) et relationnelles (capital social). C'est ce qui leur permet d'encadrer les collectivités locales dans la gouvernance et de se redéployer graduellement dans l'espace politique national.

Mots-clefs : gouvernance, pouvoir, communautés religieuses, identité collective, local, capital social, État, Sénégal.

INTRODUCTION

« Comment connaître le miel? On peut en décrire sa substance sucrée, on peut le voir, le sentir et même le toucher pour tenter de comprendre son procédé de fabrication, mais qui te dira ce que sont le miel et son nectar, si tu n'y goûtes pas toi-même ? » Cette phrase nous a été prononcée à maintes reprises, lors de nos enquêtes-terrain au Sénégal, quand nous interrogeons des autorités religieuses sur les principes de l'adhésion confrérique. Pour l'étudiant en quête de réponses, il s'agit d'un incitatif à l'engagement, à travers l'énoncé d'un principe métaphorique qui traduit la construction de l'appartenance et de la réalité sociale. En choisissant de réfléchir sur la gouvernance dans des espaces sacrés, nous étions conscients du fait qu'il fallait enquêter au sein de communautés où l'inclusion sociale était nécessaire pour repérer les modes d'actions et de représentations du politique. Ce faisant, pour y déceler des transformations au niveau politique, social et symbolique, il convient d'abord d'en saisir les perceptions (codes de moralité, imaginaires sociaux, etc.) afin de renouveler les approches théoriques¹ qui ont longtemps été appliquées à la gouvernance.

Dans la plupart des travaux effectués sur le pouvoir politique, on néglige la multiplicité des cultures politiques² au niveau institutionnel et local. Dans notre premier

¹ Bon nombre d'auteurs qui ont écrit sur le sujet, dont Cheikh Gueye (2002), Leonardo Villalon (1995), Ousmane Kane (1998), J.L. Triaud (1998) et Penda Mbow (1997) reconnaissent qu'il faut désormais lier les crises de la démocratie et de la gouvernance politique, aux transformations socio-économiques et symboliques au sein des collectivités locales au Sénégal.

² L'expression « cultures politiques », de René Otayek (1997) permet de désigner les trajectoires historiques et démocratiques des sociétés non occidentales. Otayek explore d'autres objets d'analyse du politique (l'imaginaire, le symbolique, le religieux) pour restituer l'historicité des identités collectives et la diversité des lieux de pouvoir dans les sociétés africaines et arabes.

chapitre, nous faisons un rappel des approches macropolitiques et micropolitiques. Ces approches ont tenté d'expliquer les comportements de prédation ou d'inefficience des pouvoirs publics en omettant la diversité des relations de pouvoir et des trajectoires entre religieux et politiques dans les espaces locaux. L'analyse institutionnelle³ (centrée sur le rôle de l'État et des élites au pouvoir) a longtemps été au centre des études macropolitiques pour décrire les mutations politiques et économiques des dernières décennies au Sénégal. Toutefois, ces transformations ne peuvent se circonscrire uniquement aux crises perçues dans l'appareil d'État. Elles sont également inhérentes aux mutations socio-politiques des collectivités locales, que nous décrirons ensuite avec les approches micropolitiques.

Pour éviter de figer le débat sur la gouvernance dans une orthodoxie théorique (où chaque auteur produit son « paradigme clé en main »), pour éviter de confiner l'espace politique sénégalais à un modèle institutionnel foncièrement dysfonctionnel, il est impératif de revisiter ces approches en restituant la diversité de la gouvernance, la nature et les trajectoires des relations de pouvoir entre acteurs du local. Dans notre deuxième chapitre, nous abordons ces éléments en insistant sur la pensée constructiviste de Pierre Bourdieu. Sa réflexion nous permet de mettre l'emphasis sur les relations entre pouvoirs religieux et politique (notamment dans les arènes politiques locales), en prenant la mesure d'auteurs comme Otayek (1997), Dahou (2004) et surtout Olivier de Sardan (2004) dont nous reprenons la terminologie pour désigner les espaces ruraux et urbains (quartiers, communes, foyers religieux, etc.) soumis aux interactions socio-politiques (compétitions, négociations, etc.) des pouvoirs locaux (représentants municipaux, autorités coutumières, chefs religieux, etc.). Ainsi, notre démarche privilégie la construction sociale et les recompositions politiques des espaces religieux aux travers de référents sociologiques et symboliques.

Ces recompositions politiques sont manifestes dans un pays comme le Sénégal, où l'État colonial a érigé un rapport d'externalité avec la société, excluant ses systèmes de représentation (cet État n'a pas rempli les fonctions primaires de régulation qui auraient

³ Dans la réflexion sur l'État en Afrique, plusieurs chercheurs tentent de décrire la nature du politique en mettant en cause le fonctionnement de l'État et son mode de gouvernance et en érigeant des modèles de « bonnes pratiques » à suivre. Cette conception fonctionnaliste de l'État part du constat de la criminalisation de l'État et de la crise des institutions (Bayart et al. 1997).

permis de produire un lien social solide, au niveau national intégrant les normes et valeurs de l'ensemble de la population sénégalaise). On constate un manque de légitimité au niveau social, que les pouvoirs politiques coloniaux et post-coloniaux ont tenté de combler par de multiples stratégies (de domination, de négociation, de gestion clientéliste, etc.). Nous évoquons ces stratégies, dans notre troisième chapitre et montrons la césure de légitimité qui existait entre l'État et la société (celle-ci n'ayant jamais adhéré au contrat social, édifié dès l'avènement de l'État colonial). On pourrait logiquement émettre l'hypothèse que ceci est justement dû au fait que le sentiment national (bâti sur la base d'un État unitaire : *État-nation*) n'a jamais existé au Sénégal. Cette césure a conduit la population (collectivités locales) à rejoindre des solidarités de base (familiales, régionales, ethniques, religieuses). La masse s'encastre plus facilement dans des solidarités religieuses parce que celles-ci non seulement sont dotées de structures organisées sur des espaces de pouvoir, et capables de produire des systèmes de représentation. Dans notre volonté de saisir les mécanismes d'évolution de ces structures, nous analysons le processus de gouvernance dans les communautés mourides, layennes et tidjanes-niassènes⁴ (dans les chapitres quatre à six). Ces processus reposent en grande partie sur les identités collectives dont les référents sont religieux: « le retour du religieux comme pourvoyeur de sens privilégié en fait, qu'on le veuille ou non, une composante centrale des cultures politiques contemporaines en Afrique » (Otayek, 1997 : 798). Dans notre dernier chapitre, nous mettons l'accent sur les espaces religieux de Touba, Cambérène et Médina Baye, dont les registres symboliques érigent et transforment le politique au Sénégal.

⁴ Nous utilisons la dénomination de tidjanes-niassènes pour parler de la famille Niassène de Médina Baye. Même s'il est plus commun d'évoquer les Niassènes, nous épousons la ligne de conduite qui est conforme à celle de nos interlocuteurs tidjanes-niassènes qui associaient toujours la Tidjaniya à leur groupe socio-religieux.

I. Problématique

Au cours des trois dernières décennies, l'une des démarches scientifiques les plus récurrentes dans la sociologie politique contemporaine fut de montrer l'apport des analyses macropolitiques et micropolitiques dans le champ de la gouvernance. Certains courants⁵ de la science politique se sont longtemps intéressés aux institutions gouvernant les sociétés (types de structures politiques) en étudiant les modes d'action politique souvent décrite en phénomène violent autour de l'accession au pouvoir et du processus électoral. Si les analyses macropolitiques se sont empressées d'expliquer les comportements de prédation et d'inefficience du pouvoir institutionnel délaissant l'aspect socio-politique de la gouvernance, les analyses micropolitiques ont imprégné une lecture rigide des univers sociaux qu'elles décrivaient. Notre réflexion théorique se détourne de ces prismes empiriques pour mettre l'accent sur la diversité de la construction locale et sociale du politique. Cette démarche permet de mettre en évidence le rôle croissant des acteurs locaux et des espaces religieux, encore très peu documentés. Nous renouvelons les analyses micropolitiques, en rétablissant l'importance de divers acteurs qui œuvrent dans ce champ de la gouvernance. La dimension identitaire du local est centrale à l'étude des communautés qui édifient et modifient le pouvoir politique.

Peu d'études comparatives⁶ et interdisciplinaires traduisent la mobilisation des acteurs sociaux ou religieux dans l'analyse du local, dans un rapport transversal avec l'État central. Encore peu sont les enquêtes empiriques au Sénégal qui entreprennent cette démarche, montrant la nature et les transformations du politique, dans la réalité socio-politique des espaces religieux. Pour une analyse contiguë de la gouvernance, il est utile de ne plus se priver des cadres symboliques (valeurs, principes, idéologies) sur lesquels s'identifient les collectivités locales dans leur espace culturel. Cette démarche est nécessaire

⁵ De nombreux auteurs, depuis Robert Dahl (1957) ont fait de la structuration du pouvoir dans la société, l'objet du politique. Parmi ceux-ci, on retrouve Vincent Lemieux (2000) qui fait une typologie des rapports de pouvoir à tous les échelons du processus organisationnel.

⁶ On peut évoquer l'étude de T. Biaya (1998) qui fait une analyse comparée entre la confrérie mouride au Sénégal et le groupe Luba en République Démocratique du Congo.

si l'on souhaite documenter la construction et les mutations⁷ politiques au sein de ces localités. C'est ainsi que nous nous inspirons des travaux d'Otayek qui ont permis de mener une conceptualisation de l'identité en politique. L'intérêt est d'abord de restituer le caractère scientifique et empirique des processus identitaires. Cette démarche permet ensuite de démontrer comment l'espace religieux s'accorde à la gouvernance au Sénégal. En effet, au Sénégal, les changements politiques et institutionnels survenus depuis la période post-coloniale (crises sociales, économiques, politiques, etc.) imposent la nécessité de renouveler les analyses sur la gouvernance, en documentant les aires religieuses où s'est construit et consolidé le pouvoir politique.

L'originalité de notre démarche est de privilégier l'analyse de trois confréries et trois espaces différents, autant par la forme de la gouvernance que par les rapports que ces confréries ont eu avec le pouvoir étatique : Touba et les mourides, Médina Baye et les Tidjanes-Niassènes, Cambérène et les. Sous ce rapport, se dissipe la question des limites territoriales des communautés étudiées, car l'analyse comparative permet de relayer la diversité des constructions sociales, normes et dynamiques de la gouvernance dans ces espaces. Nos études de cas offrent un cadre analytique utile à la recherche sur la gouvernance locale, puisqu'elles permettent d'observer différentes représentations et relations entre pouvoirs municipaux, chefferies et associations religieuses. Avant d'évoquer la justification des cas choisis, il convient d'indiquer qu'à Touba, Médina Baye et Cambérène, nous avons constaté des rapports de pouvoir qui s'expriment sur des lieux (quartiers, communes, communautés rurales), des groupes religieux plus connus (Mourides) mais aussi moins inclus dans l'analyse (Tidjanes-Niassènes et) mais qui participent, malgré tout, dans la gouvernance. C'est pourquoi, nous abordons la question politique dans une optique locale et comparée qui suggère l'inclusion d'une pluralité d'acteurs et d'espaces dans la recherche sur la gouvernance au Sénégal.

⁷ On conçoit que ces mutations sont portées par des groupes, des réseaux, des communautés ou des leaders charismatiques qui développent des démarches d'action populaire et de participation politique.

II. Questions de recherche

Dans son ouvrage sur « L'État, figure moderne de la politique », Simone Goyard Fabre (1999 : 37) fait référence à la régulation politique pour évoquer les crises structurelles qui provoquent des recompositions politiques et un *renouvellement axiomatique* de l'État (redéploiement des fonctions politiques). Dans notre thèse, nous élargissons ce principe de renouvellement pour l'appliquer à d'autres espaces (non étatiques) qui assurent une socialisation politique et une gouvernance au sein des collectivités locales du Sénégal.

1. Notre première interrogation est celle de la construction politique. Dans l'histoire contemporaine du Sénégal, comment le politique s'est-il construit et maintenu à Touba, Cambérène et Médina-Baye? Posée autrement, notre question cherche à décoder les formes et trajectoires du pouvoir politique dans ces foyers-religieux du Sénégal.

Les travaux d'anthropologues comme ceux de Georges Balandier (1970), Marc Augé (1975) et Marc Abélès (1983) ont été utiles pour décrire comment le pouvoir local et les relations sociales modifient le politique. Leurs analyses ont permis de se questionner sur la construction sociale du politique et les dimensions symboliques du pouvoir. Ce dernier champ d'études permet de lier les systèmes de représentations à la manière de gouverner au sein de ces sociétés.

2. En nous intéressant aux foyers-religieux du Sénégal, nous questionnons la réalité locale des espaces de pouvoir et les multiples « registres symboliques, informelles et culturelles qui régulent les identités collectives » (Otayek, 1997 : 735). Nous nous interrogeons surtout sur les diverses modalités de la gouvernance, au sein des communautés Mourides, et Tidjanes-Niassènes. Notre deuxième question de recherche s'énonce comme suit: comment la gouvernance se traduit-elle dans ces communautés religieuses?

III. Hypothèses de recherche

En faisant une recherche comparative de trois communautés religieuses dans le local, nous engageons la réflexion analytique dans des réalités⁸ souvent ignorées (normes, symboles, figures et événements religieux), sur des lieux différents (Touba, Médina Baye) ou peu traités (Cambérène) dans la réflexion du politique.

Notre thèse fait ressortir l'utilité d'une approche transversale et translocale dans l'étude du politique, relevant au passage l'importance de prendre en compte des acteurs multiples (représentants de l'État, chefs religieux, responsables associatifs, etc.) dans la gouvernance. Elle s'inscrit dans la lignée des travaux de Jaffrelot (2000), Tallet (2001), Boone (2003), Sardan (2004), Dahou (2004), Tsai (2007) ou encore Osmont (2008) qui effectuent tous une microanalyse de la gouvernance de ces « sociétés d'ailleurs » (Jaffrelot, 2000), non occidentales, en mettant l'accent, autant sur la diversité des représentations que des cadres d'action du politique. La microanalyse est conçue ici comme une démarche analytique multidisciplinaire, où la sociologie, l'histoire et l'anthropologie politique non seulement des groupes mais aussi des individus sont transcrites à la loupe. Ce qui permet de restituer la diversité des mutations sociales et politiques au sein des espaces étudiés. Nous nous inscrivons surtout dans la perspective de René Otayek (1997) qui estime que les identités (religieuses) forment et transforment le politique et assurent la gouvernance plurale des sociétés africaines.

C'est dans ce contexte que nous formulons les deux hypothèses suivantes :

1. Au Sénégal, l'implantation historique des confréries religieuses dans les espaces locaux a suscité un mode particulier de construction sociale du politique, à travers la régulation symbolique qui véhicule représentations et modes d'action du religieux dans plusieurs sphères (locales, nationales, internationales). C'est la raison pour laquelle l'identité religieuse est de plus en plus clamée et affichée, partout au Sénégal

⁸ Parmi ses objets, on peut évoquer l'importance du local (de Sardan, 1993), de la parenté (Dahou, 2004), de l'ethnie (Mbokolo, 1998), etc.

puisqu'elle renforce l'appartenance collective et accorde une meilleure représentation dans l'espace politique national.

2. Dans les localités de Touba, Cambérène et Médina Baye, la gouvernance se traduit par le contrôle des ressources symboliques (capital symbolique) et relationnelles (capital social) des acteurs religieux (chefferies et associations), qui leur permet d'encadrer les collectivités mourides, et tidjanes-niassènes. Le pouvoir des religieux dans la gouvernance locale est surtout exercé lors d'événements populaires, assurant la socialisation politique.

IV. Méthodologie de recherche

Pour évaluer le rôle des acteurs locaux dans la gouvernance au Sénégal, nous étudions les communautés mourides, tidjanes-niassènes et, dans leurs localités sacrées (Touba, Médina Baye et Cambérène). Il est nécessaire d'aborder les considérations analytiques qui nous ont permis de choisir ces études de cas. Nous concevons l'étude de cas comme une « proposition (...) d'un problème réel ou fictif en vue (...) de proposer des solutions et de déduire des règles ou des principes applicables à des cas similaires » (Chamberland et al. 2000 : 91). Nous l'employons dans cette thèse pour refléter la diversité des normes et principes qui régulent la réalité des trois espaces religieux choisis et aussi pour proposer une lecture de la gouvernance à partir d'une variété de méthodes d'analyse.

La diversité analytique des cas choisis

Problème qui se pose à toute recherche qualitative, le choix de l'échantillon (censé être déterminé en fonction d'un raisonnement, d'une théorie ou d'une construction empirique) procède généralement d'un calcul (explicite et clairement défini). Cette difficulté est présente dès lors que l'on choisit de réduire un vaste ensemble à une partie qu'il

représente (Hamel, 2006). La question posée en d'autres termes peut se définir comme suit : comment envisager la société sous la forme d'une représentation qui témoigne de l'ensemble de ses qualités ? L'échantillonnage est-il vraiment représentatif ? Sur quoi se fondent nos choix (sujet, cadre d'analyse, méthode, théorie) ? Quelle part de l'anthropologie consciente ou inconsciente s'est dégagée de notre pratique empirique ? Selon Bourdieu (2003 : 46), le choix du sujet se base sur plusieurs éléments conscients et inconscients, notamment les « traditions, valeurs, particularismes nationaux, systèmes de pensée et "problématiques obligées" du chercheur liées à des évidences partagées », des rituels, des contraintes inscrites dans sa discipline, etc.

En effet, dans notre travail réflexif, nous avons été en prise avec des paramètres objectifs et subjectifs du processus d'objectivation participante de notre thèse. Nous avons exploré sept localités (Dakar, Fass, Touba, Kaolack-Médina Baye⁹, Taïba, Cambérène, Yoff) mais avons mené nos investigations principalement sur trois terrains (Touba, Kaolack-Médina Baye et Cambérène). Dans notre volonté d'inclure des espaces religieux peu traités dans l'analyse, Cambérène et Kaolack-Médina Baye répondent à cette « problématique obligée » de la recherche, car il était nécessaire d'identifier les espaces moins documentés susceptibles d'offrir un regard croisé sur le religieux et le politique au Sénégal. Le choix de Touba constituait une « évidence partagée » étant donné la « richesse » des travaux et du terrain d'enquête mouride, où l'observation participante permet de rejoindre politiques, religieux, associatifs, et permet aussi de percevoir normes et figures du pouvoir local, lors d'événements religieux.

Notre choix s'est d'abord appesanti sur des paramètres objectifs inhérents à notre degré d'insertion dans le milieu de l'enquête. Ceci suppose qu'on partage le quotidien sociologique des personnes ciblées afin d'y être pleinement intégré. C'est pourquoi nous avons souhaité privilégier les localités au sein desquelles nous aurions la possibilité de recourir à plusieurs observations et entretiens auprès d'acteurs locaux (pouvoirs publics, chefs religieux/chefs de quartiers, disciples et membres d'association locale).

⁹ Médina Baye étant un quartier religieux dans la commune de Kaolack, nos investigations ont également porté sur Kaolack, car les chefferies religieuses y détiennent une influence prépondérante, notamment au sein de la mairie.

Pour ce faire, nous avons choisi Touba, Kaolack-Médina Baye en raison des entrées (personnes-ressources, guides, informateurs, contacts, parenté, etc.) dont nous disposions dans ces trois localités. Pour mieux nous y intégrer, il fallait considérer cet aspect dans le choix final des localités ciblées ; l'exploration empirique et bibliographique préalable prenait également toute son importance. Les zones susceptibles de montrer la diversité des normes et pratiques de gouvernance qu'on retrouvait dans une pluralité d'espaces (milieu rural, espace urbain, quartiers, etc.) étaient dès lors privilégiées pour Touba, Kaolack-Médina Baye et Cambérène.

Quelles sont les confréries qui ont eu à tisser des relations de longue durée avec l'État au Sénégal ? Comment se structure la présence confrérique dans les lieux (ruraux, urbains et péri-urbains) qui sont contrôlés par les acteurs institutionnels, associatifs, sociaux, etc. Ces questions nous ont permis de cibler les localités de Touba (Mourides), Cambérène (Layennes), Médina Baye (Tidjanes-Niassènes). En effet, ces trois capitales religieuses drainent de fortes sociabilités dans la gouvernance locale, visibles lors d'événements populaires, produisent des représentations symboliques autour de communautés, structurées. Nous avons choisi ces localités pour refléter la diversité des relations, des perceptions et des situations qui s'y exercent. Pour la collecte et l'organisation des données, nous privilégions une grille d'analyse basée sur trois indicateurs (capital social, capital symbolique, processus de socialisation politique). Nous avons ciblé les pouvoirs municipaux, les chefs religieux et les responsables associatifs, en nous servant de nos indicateurs de recherche, pour repérer aux travers de leurs relations, les formes variées de la gouvernance locale.

Dans ces trois localités différentes en termes de taille, de statut administratif (communauté rurale pour Touba¹⁰, commune d'arrondissement pour Cambérène¹¹ et quartier de Médina-Baye¹², enclavé dans la commune de Kaolack), de référents symboliques, de rapports historiques avec l'État, on peut voir comment les chefferies religieuses ambitionnent une représentation absolue, concurrencées perpétuellement par des acteurs (pouvoir étatique, associations locales, etc.) qui cherchent à capter la masse locale dans l'appartenance sociale, politique et symbolique afin d'y consolider leur pouvoir.

Touba et les Mourides

En ciblant Touba, nous pouvons montrer la portée de la représentation symbolique dans le local, en expliquant comment cette ville a pu représenter un refuge moral, économique et politique pour toute la collectivité mouride. À travers des événements populaires comme le *Magal*, où plus de trois millions de disciples y affluent, nous pouvons mesurer le degré de cette représentation. Le rôle socio-politique, le dynamisme historique quasi-séculaire de Touba lui confère un statut territorial spécifique, érigé depuis l'époque coloniale. En nous y intéressant, nous pouvons retracer le contexte historique qui a permis la construction du pouvoir symbolique des khalifes généraux (dont l'encadrement se substitue au pouvoir politique local dans Touba et ses environs). Ce pouvoir se manifeste par l'importance du sacré et de l'appartenance identitaire perçue chez des milliers d'adeptes, qui

¹⁰ Pour Touba, selon le PLD (2004), la superficie originale en 1928 était de 400 ha. Depuis 1976, elle est estimée à 564 km², malgré plusieurs modifications territoriales, dont celle de 2003 qui attribue une surface additionnelle de 30.000 ha sur 12 km autour de la Grande Mosquée de Touba.

¹¹ À Cambérène, si la population est estimée à 41.512 hts en 2007, selon l'ANSD, peu d'informations renseignent sur la superficie réelle du village. Divers chiffres nous ont été rapportés lors de nos enquêtes et font état d'un territoire couvrant moins d'1 km², mais nous préférons nous appuyer sur la délimitation nominale, apportée sur le site officiel de la ville de Dakar (Dakar.org, consulté 14 décembre 2010). On y précise que la commune d'arrondissement est délimitée par les 4 points cardinaux (au nord, par l'Atlantique, de Dakar à l'unité 15 des parcelles assainies, au sud-est, par les unités 1 à 6 des Parcelles Assainies à la route des Niayes, au sud-ouest, par les unités 7, 9 et 12, à l'ouest, par l'unité 15 des parcelles et à l'est par la clôture du Golf jusqu'à la mer).

¹² À Kaolack, selon E. Badiane (2004 : 156), la superficie de Médina Baye est de 178 ha, pour une population en 1997, estimée à 23.693 hts. Selon l'ANSD, Kaolack est recensée en 2007 à 185.976 hts sur une surface de 16.010 km².

vouent un culte invétéré pour *Serigne* Touba (l'illustre fondateur des mourides) et ses successeurs. Ce pouvoir se profile surtout autour de la gestion de l'espace territorial, autonome et extérieur à la tutelle de l'État. Le terrain de Touba est fécond pour décrire l'interaction des pouvoirs entre pouvoirs étatique et religieux, notamment les stratégies de collusion permanentes des pouvoirs publics, pour l'administration et le contrôle des populations locales. La ville bénéficie d'un statut d'extraterritorialité particulier au niveau administratif, ce qui fait dire à beaucoup de chercheurs, qu'elle s'édifie comme un « État dans l'État » (Gervasoni et Gueye, 2005). Nous pourrions vérifier cette assertion en documentant les processus de gouvernance au sein de cet espace sacralisé, regroupé autour d'un réseau d'allégeances qui se caractérise par le dynamisme de sa communauté, l'évolution de son urbanisation et l'émergence de ses lieux extra-territoriaux.

Médina Baye et les Tidjanes-Niassènes

En privilégiant l'étude du groupe des Niassènes, de la confrérie des Tidjanes, nous sommes en mesure de décrire le sens symbolique de la localité de Médina Baye, tout en retraçant la gouvernance locale à Kaolack. En effet, Médina Baye offre un lieu d'enquêtes utiles pour repérer au sein d'un espace-micro (quartier), l'influence des chefs religieux dans la commune de Kaolack. Le terrain nous permet d'observer le dynamisme et la portée de l'identité collective des Niassènes, même au-delà du territoire sacré. Grâce à la renommée internationale d'Ibrahima Niasse, dit Baye Niasse, (fondateur de la famille Niassène), le quartier de Médina Baye a su constitué un islam local, national et transnational, entretenant un rapport symbolique avec ses disciples (Gray, 1998). L'identité se construit sur l'idéologie de la FAYDA, ordre religieux qui structure la communauté tidjane-niassène par des principes d'unité et de solidarité, en dépit de la diversité culturelle et nationale de ses adhérents. En choisissant le quartier de Médina Baye, nous pouvons saisir le degré de socialisation politique aux travers d'événements religieux qui drainent plusieurs individus, de nationalités différentes (nigériens, nigériens, ghanéens, etc.) mais unis par des liens sociaux, forgeant une identité plurielle dans la communauté. Nous pouvons saisir les symboles des tidjanes-niassènes (Grande Mosquée, construite du temps de Baye Niasse, qui assure à Médina Baye

un prestige international sur le plan religieux). À Médina Baye, nous pouvons nous mêler aux milliers de fidèles qui viennent célébrer la fête de la naissance du prophète Mohamed (PSL), (Maouloud) pour déceler les processus d'identification sociale. Médina Baye représente un intérêt particulier au niveau politique, parce que les tidjanes-niassènes ont longtemps collaboré avec l'État et le pouvoir politique local. La petite localité accueille une multitude d'acteurs politiques, en quête de suffrages, en temps de campagne électorale (Villalon, 1995). Elle est le fief politique du Rassemblement pour le peuple (RP), parti du chef religieux, Serigne Mamoune Niassé. Ce dernier, investi en politique, souhaite renforcer son pouvoir d'action et de décision, dans sa région (Kaolack), tout en nourrissant de grandes ambitions politiques, au niveau national. Le terrain d'enquêtes est propice à une investigation minutieuse sur le niveau d'influence locale et nationale de ces acteurs religieux.

Cambérène et les Layennes

Cambérène est située dans la Grande Région de Dakar et représente un territoire sacré pour la communauté Layenne. Nous pouvons y saisir la portée symbolique du local, dans une petite localité religieuse, avoisinant la métropole et d'autres territoires urbains qui répondent à des principes collectifs totalement différents. La confrérie Layenne fut fondée par Seydina Limamou Laye, (pêcheur Lébou, originaire de Yoff), devenu saint homme, après une prophétie reçue peu de temps à la suite de la mort de sa mère. Le sacré prend tout son sens dans la volonté de Seydina Limamou Laye de prôner la parole divine à sa communauté et de rompre avec les pratiques animistes, désormais surannées. Ce qui caractérise Cambérène, c'est cette construction symbolique de la gouvernance. Elle est constituée au sein d'un territoire restreint, sacralisé par des acteurs religieux qui codifient leurs normes collectives (égalité sociale, ferveur dans la foi, etc.) dans ce que certains auteurs, comme Laborde (1996) traduisent comme de la pure orthodoxie musulmane. Comme à Touba, le pouvoir foncier est sous l'autorité du Khalife mais divers acteurs locaux (pouvoirs municipaux, jeunes d'associations religieuses) interviennent dans la gouvernance locale. Les jeunes notamment, sont fortement impliqués dans la perpétuation de l'identité collective, avec des activités socio-éducatives qui favorisent la socialisation dans la collectivité layenne.

La cérémonie de l'Appel permet à Cambérène d'accueillir plusieurs acteurs politiques. Nous pouvons y déceler la recomposition politique, générée par des associations religieuses qui prennent en charge des problèmes sociaux et collectifs, faisant néanmoins partie des domaines de compétences de la municipalité (assainissement, infrastructures publiques, etc.).

Notre grille d'analyse nous permet d'édifier un cadre flexible, souscrivant à une approche générale de la recherche et à l'exploitation des données des zones étudiées (Touba, Médina Baye, Cambérène). Une phase de recherches préliminaires nous a conduit dans les principaux centres de ressources documentaires de Dakar (2006 et 2007) ; une phase d'entretien structuré et d'interprétation de données auprès de plusieurs chercheurs (2006 et 2007) et une phase d'enquêtes-terrain (2007 et 2009) dans les localités religieuses ciblées, afin d'adopter la méthode la plus inductive possible dans notre recherche-terrain au Sénégal. Nous y avons privilégié l'observation participante en trois phases (2006 et 2007) (2007 et 2008) (2008 et 2009), lors d'événements (politiques et religieux, visites de lieux sacrés, etc.), en favorisant l'entretien (grille d'entretien appliquée lors des rencontres avec des chefs de quartiers, des représentants d'associations, des chefs religieux, des élus locaux, etc.). Ces procédés nous ont permis de saisir les formes et pratiques de la gouvernance au travers de ses habitants, de ses infrastructures, de ses événements, des activités communautaires, etc.

La recherche documentaire : la diversité des ressources

Pour les sources écrites, nous avons consulté les principales ressources documentaires de la bibliothèque de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, du centre de documentation d'ENDA DIAPOL (Dialogues et Prospectives Politiques), du Groupe pour l'Étude et l'enseignement de la Population (GEEP), de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN), du Conseil Africain de Recherches en Sciences sociales (CODESRIA) et du West African Research Center (WARC). Nous avons cherché les travaux passés et présents (monographies, articles scientifiques, archives, thèses) sur l'islam confrérique, son historicité et l'évolution de sa relation avec le politique au Sénégal. Certaines structures et associations

religieuses (Hizbut Tarqiyyah chez les mourides ou le Groupe ANSAROUDINE pour les Tidjanes-Niassènes) disposent de sites internet régulièrement mis à jour, qui constituent des ressources non négligeables pour l'accès à des informations directes sur les activités des communautés religieuses ciblées. Au travers des événements et des documents qui y sont compilés, nous avons été à même de saisir les normes et actions de ces communautés, au-delà de leur lieu sacré. Depuis quelques années, il existe une grande diversité de sites internet des quotidiens nationaux sénégalais. Depuis 2006, nous avons compilé archives de presse, articles de journaux, revues périodiques et monographies évoquant les localités religieuses ciblées, des événements religieux, des discours politiques, etc. Enfin, lors de nos enquêtes-terrain, nous avons colligé des rapports d'activité et d'évaluation auprès d'autorités locales et d'associations religieuses (plan de développement local de Touba, rapport de l'ONU-Habitat sur Kaolack, études topographiques sur Cambérène, etc.). Au final, ces ressources nous permettent d'identifier les indicateurs servant à repérer et délimiter l'évolution des rapports entre les acteurs locaux de la gouvernance.

L'enquête préliminaire : l'utilité d'une approche multidisciplinaire

Pour les sources orales, nous avons interrogé 42 experts issus de différentes disciplines (historiens, sociologues, politologues, géographes, économistes, juristes, etc.) sur la nature et l'évolution des rapports entre le politique et le religieux au Sénégal. Au Canada, nous avons réalisé neuf entretiens auprès d'experts en islam politique, en démocratisation et en gouvernance en Afrique de l'Ouest (Nancy Thède, Bonnie Campbell, Cédric Jourde, Aziz Fall, Oumar Dioume, Mamadou Gazibo, Chantal Rondeau, Muriel Gomez Perez, Marie Nathalie Leblanc). Nous avons réalisé de 2007 à 2009, une trentaine d'entretiens dans la Grande Région de Dakar, auprès de chercheurs dont certains étaient également responsables politiques ou membres de la société civile (Penda Mbow, A.Salam Fall, Thiendou Niang, Iba Der Thiam, Ibrahima Thioub, Mohamed Mbodj, etc.). Ces entretiens menés auprès de personnes ressources (qui nous ont été référées ou que nous avons contacté spontanément) nous ont permis de mieux affiner notre réflexion théorique et méthodologique. Nous avons pu saisir le contexte, les stratégies, les démarches, les modalités et les différentes

interprétations données au sens et à la portée des relations entre l'État et les confréries religieuses au Sénégal. Nous avons voulu faire ressortir l'aspect transversal des rapports (politiques, symboliques, économiques et sociaux) qui structurent le territoire communautaire, en interrogeant dans chaque localité religieuse, trois spécialistes des confréries religieuses ciblées (pour les mourides, Cheikh Gueye, Fallou Touré, Jean Copans ; pour les, Libasse Diop, Assane Sylla, Libasse Hane ; pour les tidjanes-niassènes, Léonardo Villalon, Mansour Sy Djamil et Sokhna Rokhaya Fall). Ces experts nous ont permis d'inscrire l'étude dans la profondeur multidisciplinaire, avec des regards différents sur les dynamiques du pouvoir politique, dans les trois espaces religieux choisis.

Les enquêtes-terrain : pluralité des méthodes de collecte

Dans les localités religieuses ciblées, nous avons rencontré trois catégories d'interlocuteurs (religieux, pouvoirs publics et représentants d'associations locales) dans leur vécu quotidien, dans leurs activités communautaires (lors d'événements religieux, politiques, quotidiens ou occasionnels), dans des discussions improvisées et informelles sur le sens donné au culturel, à la collectivité, à la gouvernance, à l'autorité, etc. Nous avons tenté d'interroger des acteurs qui interviennent directement dans la gouvernance. Pour chaque localité visitée, nous avons effectué :

- a) Quinze observations d'événements/cérémonies religieuses (dont 5 observations participantes dans le cadre du Magal de Kazu Rajab à Touba. Accompagné d'un guide mouride, Serigne Ibrahima Sylla, j'y ai mené des enquêtes de 2006 à 2008, en faisant des visites ponctuelles chez Sokhna Bali Mbacké, arrière petite-fille de Serigne Touba. De 2007 à 2009, 5 observations participantes ont été menées dans le cadre de la cérémonie de l'appel à Cambérène, avec la Dahira Farlu Ci Diiné Dji. Nous étions accompagnés en intermittence par deux guides : Abdoulaye Diagne et Libasse Hane. Enfin, nous avons mené 5 observations participantes dans le cadre du Gamou de Médina Baye et de Taïba Niassène, avec la Dahira Nahnou Ansaroulah, accompagnés des guides Cheikh Diop et Cheikh Biteye. À travers cette forme d'observation « participante » lors d'événements symboliques se tenant sur la place publique, nous avons perçu la nature et la diversité

des signes ostentatoires et subreptices (dans le langage, le discours, le gestuel, l'allure, la conduite, etc. des hommes politiques et religieux) permettant de traduire le symbolisme des allégeances religieuses (et/ou politiques), la portée des figures d'autorité, la sacralisation autour du pouvoir local, lors d'événements politiques et/ou religieux. Ceci nous permet de saisir les contours symboliques de la localité, au travers de ses habitants, de ses infrastructures, des activités de ses autorités formelles et informelles.

- b) Quinze rencontres individuelles avec des notabilités religieuses et disciples dans chacune des trois localités (Touba, Médina Baye, Cambérène) nous permettaient de disposer d'informations directes sur le mode d'organisation interne et externe des réseaux confrériques (fonctionnement structurel et hiérarchique des communautés religieuses), sur les perceptions (nature et mode de gouvernance), sur les représentations (figures d'autorité religieuse et/ou politique, dans le champ local et national), sur les réactions (en lien avec certains événements, politiques ou religieux) et enfin sur le niveau d'influence des acteurs (politiques et religieux) au sein de la communauté.
- c) Vingt entretiens structurés et semi-structurés dans chaque localité avec des élus locaux, chefs de quartiers, membres d'associations religieuses, habitants des localités, etc. À travers ce type d'entretiens auprès de personnes ressources et chefs politiques, nous avons pu compléter, par association, comparaison et recoupement, l'analyse des données recueillies au cours des observations précédentes. Ceci nous aura permis pour chaque localité étudiée, de comprendre son organisation sociale, politique, économique, les activités de ses habitants, la nature et l'historicité des relations entre ses différents acteurs (politiques, religieux). Ces observations, entretiens et rencontres nous ont également permis d'identifier les différents rapports entre pouvoir politique et religieux, tout en décelant les traits, normes et pratiques de ces communautés dans leur localité religieuse, selon les parcours de vie, la position hiérarchique et les différentes activités des adhérents. La visite des lieux sacrés nous aura permis de cerner de manière visuelle des indicateurs relatifs à la production, à la gestion, à la répartition (des terres, des infrastructures), à la diffusion (des représentations, des signes et des symboles) du religieux et du politique à Touba, Cambérène et Médina Baye.

Limites normatives

Les problèmes que nous avons expérimentés sont assimilables à ceux, qui ont été documentés par M.C. Diop dans sa thèse doctorale (1980). Ce dernier évoque en fait que dans toute enquête sociologique, anthropologique ou psychosociale, qui exige la collaboration d'individus, on ne saurait procéder à des questionnements directs adressés à des individus ou des groupes d'individus, en espérant des réponses tout aussi directes. Le problème méthodologique fondamental lié aux questions posées requiert une certaine psychologie sociale, telle que le rapporte M.C. Diop : « dès qu'elles touchent à son individualité, à son passé, à ses qualités, elles sont éprouvées comme irrespectueuses, indiscrètes et même agressives » (M. C. Diop, 1980 :19). Pour contourner ces difficultés, il faut s'adresser à ces personnes de manière ordinaire, dans un contexte général qui ne souffre d'aucunes ambiguïtés politiques, religieuses, etc. La réalité sociologique du Sénégal fait qu'il existe une norme culturelle qui gêne toute enquête approfondie par des questions/réponses. Dans la culture wolof, il est difficile d'admettre certaines questions touchant de près les individualités, surtout si ces questions proviennent d'étrangers (inconnus, nouveaux venus, etc.). Les parents et amis sont seuls autorisés à le faire. Cette norme culturelle codifie ce qui doit être communiqué et ce qui ne doit pas l'être (en fonction du statut du questionneur, parent, ami, inconnu, etc.). Des questions trop indiscrètes forcent à penser qu'on est trop curieux ou révèle un esprit irrespectueux. Il faut accepter les réponses, même si elles paraissent incomplètes, insuffisantes ou inexactes. Outre la dimension sacrée des figures religieuses qui est souvent encensée par les membres des communautés religieuses, lors de nos enquêtes, nous étions contraints à aller au-delà de l'entretien classique. Lors de nos présentations préliminaires, nous étions parfois consignés à des « conversations de salon », monotones dialogues qui nous détournaient souvent de nos préoccupations scientifiques. Il était alors commun de fournir des informations précises sur l'objet, les causes et produits de l'enquête à nos interlocuteurs pour aplanir toute ambiguïté et éviter des généralités, afin de bien s'insérer dans les milieux de la recherche empirique (Céfaï, 2003).

Tentatives de manipulation

Nous étions également conscients du fait que nos interlocuteurs nous livraient parfois des informations qui leur paraissaient bonnes à transmettre en occultant (délibérément) des stratégies et des éléments liés au mode de fonctionnement de leurs structures confrériques (du fait du caractère mystique, complexe et ésotérique des relations au sein de ces communautés). Il a fallu être attentif aux tentatives de manipulation (Ghasarian, 2002 : 14-15), surtout de la part des personnes-ressources consultées (guides, disciples, chercheurs, *etc.*) dont certaines ont trouvé opportun de partager des informations pour mieux connaître nos motivations personnelles et nous orienter vers des sources secondaires. Du fait de nos origines culturelles (sénégalaise et musulmane), nous avons été perçus différemment dans les terrains de l'enquête. Cette perception de notre identité pouvait entretenir des biais méthodologiques, auprès des milieux étudiés. Nous étions considérés comme un « étranger », souhaitant renouer avec ses origines culturelles, notamment à Médina Baye et à Cambérène, de la part de personnes curieuses et ouvertes sur l'international, souvent plus enclines à nous informer sur leurs habitudes de vie, leurs perceptions à l'égard des autorités, leurs considérations sur le pouvoir religieux, leurs stratégies individuelles ou collectives, à l'échange de futurs engagements ou parrainages. Il y avait parfois un intérêt particulier de certains acteurs à en dire et à en savoir plus sur notre sujet de recherche (dans ce cas-ci, nous étions des vecteurs d'information). Dans certains lieux, comme à Touba ou à Médina Baye, nous étions quelquefois perçus comme informateurs pouvant livrer des renseignements confidentiels sur d'autres communautés (relations entre mourides et tidjanes, entre chefs religieux et disciples, entre acteurs politiques et religieux, *etc.*). Pour éviter de tomber dans ces biais de recherche empirique, il était important d'évoquer l'objectif scientifique de notre recherche et rappeler à nos interlocuteurs nos réseaux de connaissance (liens de parenté avec certains membres de la confrérie), ce qui facilitait notre insertion sociale dans ces sphères. Nous avons aussi recours à des guides reconnus dans la communauté religieuse.

Alors qu'à Cambérène, les communautés (moins représentées dans les études sur le religieux au Sénégal) étaient souvent plus enclines à véhiculer des processus et comportements à « l'étranger de passage ». Cette perception de notre identité suscitait des

informations amplifiées, puisqu'à leurs yeux, nous offrions des garanties de diffusion. Dans la narration, ces personnes interrogées avaient tendance à charger le récit par le sensationnel, l'événementiel ou l'anecdotique sur les normes et pratiques vécues au sein de leurs communautés pour nous enchanter et nous obliger à reproduire quantité d'informations (biographiques, pour la plupart). De plus, nous avons également été confrontés à des influences sociales de la part de guides qui nous avaient permis de pénétrer des milieux religieux, pour nous orienter ensuite vers d'autres pistes et lieux de recherche moins utiles pour notre recherche (des lieux sacrés certes, mais d'importance moindre dans la portée symbolique ou politique).

À Touba, Médina Baye et Cambérène, certains de nos guides cherchaient à tout prix à diriger notre recherche vers les sentiers de la « rhétorique critique » pour décrier les fausses vérités souvent rapportées dans leurs communautés religieuses, nous attribuant du même coup un rôle de « rapporteur » de leur communauté consistant simplement à retranscrire les enseignements véhiculés lors des cérémonies et rencontres. Ces tentatives de manipulation nous semblaient inhérentes à la réalité sociologique sénégalaise et aux influences normatives de la recherche qualitative, effectuée dans ces localités religieuses au Sénégal. Face à cela, nous avons développé plusieurs stratégies de recherche pour mettre en lumière les formes variées de la gouvernance.

Stratégies de recherche

Nous avons été confrontés à ce que Bourdieu (2003 : 45) nomme la « représentativité de l'échantillonnage qualitatif ». En d'autres termes, comment réussir à prouver que nos études de cas étaient vraiment représentatives de la réalité de la gouvernance au Sénégal? Si ce problème est commun à la méthodologie qualitative et quantitative, il s'est posé dans nos choix des localités (Touba, Cambérène et Médina Baye). Nous admettons comme Hamel (2000) que le choix de celles-ci obéissait à une visée épistémologique, celle d'étudier la différenciation locale de notre objet d'étude. En d'autres termes, ces choix s'expliquaient par

des motifs d'analyse comparée : étudier la différenciation ou la similitude de façon précise et concentrée. Sur cette base, il est important de reconnaître que la localité a fait office d'observatoire, pour expliquer notre objet d'étude sous forme de la théorie (Hamel, 2000 : 06). Dans ce registre, quels étaient les processus d'objectivation, qui nous ont mené à chercher des terrains plus propices afin d'avoir accès à une meilleure connaissance du cadre analysé ? Il nous fallait éviter de choir dans la partisanerie. Ce risque constituait une contrainte empirique permanente et nous a amené à combiner des méthodes d'enquêtes souples et flexibles afin d'analyser la pluralité des situations de terrain. Si l'entretien a été abondamment décrit comme un procédé permettant à l'enquêteur de formuler des questions prédéfinies, pour orienter le sens de la discussion, les processus directifs¹³ n'ont pas été si abordés en sciences sociales même s'ils sont très prégnants dans les milieux religieux, souvent plus restreints.

Ces processus s'articulent autour de la volonté de nos interlocuteurs de contrôler et d'orienter l'information distillée et véhiculée pendant nos recherches. Pour éviter tout risque de suspicion, lors des présentations préliminaires à l'enquête, nous évoquions nos origines et notre intérêt à réfléchir sur les communautés religieuses au Sénégal, en insistant particulièrement sur celle où nous faisons nos enquêtes. Ce risque était surtout présent dans des milieux comme à Touba ou Médina Baye où nos entrées étaient facilitées par l'affiliation familiale et il était difficile de prétendre étudier d'autres espaces religieux sans risquer d'être exposés aux regards inquisiteurs ou désapprobateurs. Confrontés à ces pratiques, il était important de rappeler le caractère « non partisan » de notre étude. Nous étions ouverts aux suggestions de nos informateurs mais nous leur précisions ainsi qu'aux enquêtés, l'utilisation autonome de nos données. Dans un souci de diversité, nous avons interrogé des disciples et chefs religieux provenant d'autres communautés religieuses (*Tidjanes*, *Khadrs*) et espaces religieux (*Tivaouane*, *Fass* ou *Ndiassane*) dans nos enquêtes préliminaires.

¹³ Dans notre travail empirique, il nous fallait aller à l'encontre des influences normatives et des « processus directifs », comme dans certains milieux religieux à Médina-Baye et à Touba où lorsque nous étions accompagnés d'un guide, nous étions constamment menés vers des chefs religieux ou vers des lieux saints les plus visités, au détriment d'autres acteurs ou espaces pourtant ciblés (mairie, élus locaux, jeunes d'association).

L'étalement du terrain en plusieurs phases (juin-septembre 2006, mai-octobre 2007 ; mai-septembre 2008) nous a permis de participer à des événements religieux (*Magal* de *Kazu Rajab* à Touba, *Gamou* de Médina Baye, Cérémonie de *l'Appel* à Cambérène), afin de mieux nous imbriquer dans la réalité locale, au travers de ses « rituels ». Elle nous a également permis d'évaluer et de décrypter les moments de permanence et de rupture pendant lesquels se construisaient les normes de l'action collective. Nous avons recours à des stratégies de triangulation qui consistaient à utiliser plusieurs méthodes de recherche pour vérifier nos résultats. Si les indicateurs (capital social, capital symbolique, processus de socialisation politique) ont été utiles pour repérer les rapports, principes et acteurs de la gouvernance locale, nous les avons réinterprétés à la lumière du contexte (événements de petite ou moyenne portée, enquêtes avec ou sans guide), des stratégies (transfert, contrôle, production des ressources symboliques) et des réseaux pénétrés (associations, chefferies religieuses, pouvoirs municipaux, membres de la famille khalifale, etc.). Ces méthodes présentent des intérêts scientifiques (Anselm Strauss et Barney Glaser, 1967) appréciables, surtout lorsqu'il s'agit d'évaluer les stratégies d'influence (logiques normatives, symboliques et structurelles) des groupes sociaux dans leurs localités. Notre implication personnelle dans le milieu de l'enquête nous a permis d'évaluer la profondeur des relations sociales qui s'y développent. En participant spontanément et régulièrement à des activités et événements populaires dans ces espaces religieux, nous avons pu contourner ces difficultés, par une attitude souple¹⁴, compréhensive et naturelle dans le quotidien.

Nous avons choisi également trois indicateurs de recherche : capital symbolique, capital social, processus de socialisation politique. Ces indicateurs sont des catégories d'analyse qui nous permettent de lier et d'identifier les principes, les acteurs et les types de rapports observés dans ces localités religieuses. Si nous abordons ces indicateurs dans notre

¹⁴ Dans les sphères religieuses, nous avons parfois dû nous contenter de ce que l'on nous disait lors des entretiens ; une insistance particulière aurait risqué d'offusquer les individus et les groupes interviewés. De plus, il existait parfois un contexte de méfiance, lors des présentations préliminaires à l'enquête. Ce risque était surtout présent dans des milieux comme à Touba, où les relations entre le politique et le religieux se placent souvent dans le registre du sensible et de l'émotionnel.

deuxième chapitre, il convient auparavant de retracer les tendances macropolitiques et micropolitiques qui ont longtemps confiné les études du pouvoir politique en Afrique, dans des critères fonctionnalistes et exclusivistes.

CHAPITRE I

LES TENDANCES D'ANALYSE DU POUVOIR POLITIQUE EN AFRIQUE

Réfléchir sur les dispositifs structurels et sociaux qui permettent aux acteurs publics d'exercer un pouvoir réel sur la société amène à s'interroger à l'historicité des relations entre le politique et le social à travers les systèmes de représentation du pouvoir. C'est en s'y intéressant qu'on pourra repérer les dynamiques identitaires, collectives et symboliques de la construction du politique.

Peu d'ouvrages s'interrogent sur les faits culturels et politiques comme outils constitutifs de l'analyse des sociétés africaines et encore moins nombreux, sont les auteurs qui tentent d'offrir de nouvelles pistes de connaissance à l'étude du politique dans les sociétés non occidentales. On peut relever néanmoins Bourdieu (1980 : 33) qui met l'emphasis sur une approche sociale du politique dans les espaces religieux. Si on peut reconnaître l'utilité de cette approche dans la conceptualisation sociologique et symbolique du politique, le manque patent de modèles conceptuels spécifiques aux études africaines a longtemps nui à la compréhension des phénomènes politiques contemporains. Parmi les travaux de la sociologie politique contemporaine (Braud, 1998 : 110), qui se sont intéressés à la nature et aux transformations du politique en Afrique, il est commun de recenser deux types d'interprétation. Il y a celle qui consiste à prioriser le modèle institutionnel, avec l'État

comme principal objet d'analyse et celle qui se consacre à l'analyse empirique du local pour expliquer les mutations du politique. Cette dernière conception a le mérite de renouveler les débats théoriques sur l'État par un regard socio-historique sur les systèmes de représentation et d'expression du pouvoir. Au sein de cette conception, l'analyse de la culture politique permet de rétablir la légitimité contextuelle et socio-historique des phénomènes politiques. Elle permet de saisir représentations et perceptions du pouvoir par des acteurs qui ne sont pas toujours institutionnels. Ce qui pendant longtemps a été au centre des analyses macropolitiques (Van de Walle, 2009 : 135).

1.1. Les analyses macropolitiques du pouvoir

La première tendance qui s'est intéressée à l'étude du pouvoir en Afrique s'est d'abord orientée à décrire la crise de l'État et des institutions publiques auprès des sociétés non occidentales. Ainsi, plusieurs analyses ont très tôt tenté de recourir à une représentation de type macro-politique, (érigent des conceptions fonctionnelles du système institutionnel et accordant très peu d'intérêt aux trajectoires sociales et politiques au sein des collectivités locales). Ces analyses n'ont pu dépasser le modèle de narration purement descriptif. Ainsi, les théories institutionnelles de l'État en Afrique se sont caractérisées au cours des années 80-90 par deux tendances au sein de la littérature d'expression française. Celles qui consistaient à décrire la logique d'importation (Badie et Birnbaum 1983), en mettant en avant le caractère exogène de l'État (processus de *mimétisme institutionnel*) et celles qui tentaient d'expliquer l'État en Afrique, en insistant plutôt sur ses propriétés endogènes et ses mécanismes *d'hybridation institutionnelle* (Bayart, 1989, Médard, 1991). Ce faisant, l'État est étudié à travers son champ de compétences, particulièrement sur *sa capacité distributrice*, comme prestataire d'allocations sociales, sur *sa capacité régulatrice*, comme détenteur de l'ordre et de la sécurité et sur *sa capacité de réaction*, apte à répondre efficacement aux conjonctures politiques, sociales, économiques, etc. Ainsi, l'analyse systémique a fait abstraction de la diversité des modes de gouvernance (notamment des acteurs non étatiques) pour s'appesantir d'avantage sur les fonctions centrales du politique, à travers les actions de l'État sur la société. Il est commun d'expliquer la faillite du mode de régulation étatique par l'inefficacité

du système institutionnel et l'exigence de refonte des institutions publiques, avec la décentralisation, la libéralisation des services publics, administratifs, etc. La démarche analytique (Guillot, 1998)¹⁵ est exclusivement basée sur la notion ontologique de l'État et sur les variables juridiques et formelles supposées expliquer la gouvernance et la régulation politique des sociétés modernes.

On retrouve la même démarche de la représentation institutionnelle dans la plupart des travaux sur le politique en Afrique (Herbst, 2000). Le besoin de trouver une capacité fonctionnelle à l'État a produit une terminologie d'auto-description institutionnelle dans la caractérisation et l'interprétation analogique du politique (Lecours, 2002). Ceci a permis à la fois de focaliser, d'unifier et d'agréger plusieurs systèmes de gouvernance dans ce que nous appelons l'institutionnalisme typologique. Les analystes macropolitiques, en érigeant des conceptions fonctionnelles du système institutionnel, accordent très peu d'intérêt aux trajectoires sociales et politiques des collectivités locales. Comme nous l'explique Niklas Luhman (1999 : 84), les analystes institutionnelles ont péché dans la conceptualisation, par l'observation étrangère des systèmes sociaux, à travers des considérations normatives sans la participation d'autres grilles d'observation, notamment du contexte historique, culturel, sociologique des espaces observés. La modélisation théorique du politique repose sur des choix sélectifs dans l'analyse (l'État-nation) produisant des « réductions de complexité » de la situation afin d'offrir des repères communs et des trajectoires identiques aux sociétés africaines, malgré la diversité des évolutions socio-politiques. On se satisfait de l'auto-description (en représentant les mêmes formes de gouvernance dans les sociétés considérées) permettant de façonner le parcours de l'État, de donner du sens et de la cohérence dans l'explication du politique. Les théoriciens de l'hybridation institutionnelle, avec J.F. Bayart (1989) et son fameux ouvrage sur *L'État en Afrique* ont été très prolifiques pour expliquer l'échec de l'État et décrire les stratégies endogènes de corruption en Afrique. Celles-ci intègrent des réseaux protéiformes et gangrènent la structure institutionnelle et politique de l'État en Afrique. Ainsi, la notion d'État confondue avec le politique se prête parfaitement à

¹⁵ On retrouve notamment des auteurs comme Guillot (1998) ou Chevallier (1999) qui analysent l'État pour traduire les transformations socio-politiques de la mondialisation.

l'auto-description car elle est souvent entrelacée dans des conceptualisations formelles et hermétiques (système fonctionnel, principe institutionnel, personnalité juridique de l'État compris autour du pouvoir politique, de la souveraineté, du peuple et du territoire).

Dans cette entreprise, les analyses systémiques et institutionnelles se sont imprégnées d'universalisme et d'ethnocentrisme :

Cette affirmation [...] généralement reçue selon laquelle il n'est de « vraie » politique et de pouvoir politique « réel » que dans les sociétés disposant d'un ensemble d'institutions, de règles, de postes et d'organisations clairement identifiés à l'activité politique, bref de sociétés à "État" (Lagroye, 1991 : 27).

Très peu d'études sur l'État se consacrent à une réflexion comparative des différents systèmes de gouvernance, notamment au Sénégal.

Ces analyses s'interdisent toute forme d'intelligibilité comparative dans la réflexion scientifique des sociétés africaines, en ce qu'elles insistent beaucoup trop sur le caractère fonctionnel de l'ordre étatique : le concept d'État est pleinement atteint à partir du moment où il peut servir de formule unitaire pour l'auto-description du système politique (Luhman, 1999 : 97).

La plupart s'attèle à ériger des théories qui confinent l'espace politique au modèle dysfonctionnel de l'État-nation (en témoigne J.F. Bayart, 1989, et son *État politique du ventre*, J.F. Médard, 1991, et son *État patrimonial*, J.F. Bayart, Ellis et Hibou, 1997 avec leur *État criminalisé*). Les premiers travaux de recherche sur le politique au Sénégal ont également mis l'accent sur les réformes institutionnelles, le multipartisme¹⁶ (modifications constitutionnelles, changements des processus électoraux, plans d'ajustement structurel, action des élites politiques, etc.) ayant permis d'édifier le politique dans les institutions démocratiques sénégalaises. Il convient tout de même de relever les travaux de Christian Coulon (1981), de D. Cruise O'Brien (1978) et ceux de Schaffer (1997) qui restituent l'importance des sources de légitimité sociale et religieuse dans l'explication de la démocratisation au Sénégal. Toutefois, la perspective institutionnelle liée à la démocratie est traitée en majorité dans la littérature, notamment celle de la *Revue Politique Africaine* qui

¹⁶ Il était commun d'évoquer la libéralisation de la vie politique sous Abdou Diouf (1981-2000), avec les réformes institutionnelles ayant permis la légalisation de tous les partis politiques (alors qu'il existait un tripartisme vers les années 1970 avec le règne de Léopold Senghor).

consacre un numéro entier au Sénégal dans les années 90 (No 45, Mars 1992, « Sénégal : La Démocratie à l'épreuve »). Même si l'attention est portée sur le local ou les réseaux sociaux, il n'en demeure pas moins que l'analyse est toujours rattachée à la logique institutionnelle et étatique défailante, comme le remarquent d'ailleurs les auteurs de la Revue *Politique Africaine* dans les années 90 :

Les analyses développées [...] renvoient à des problématiques plus larges qui intéressent tout le continent. Il en va ainsi notamment de la « spécificité » démocratique du Sénégal [...] qui a donné le ton à une culture politique faite d'une accoutumance à la compétition, mais aussi au patronage et au clientélisme (Coulon, 1992 :7-8).

Même si l'on reconnaît l'existence d'une culture politique propre au Sénégal, on ne peut s'empêcher de la rattacher aux mêmes types de trajectoires et de comportements politiques régis par la pratique corruptrice et patrimoniale devenue marque de fabrique de la gouvernance institutionnelle en Afrique. Ces pratiques constituent le cadre d'analyse des études sur le politique au Sénégal (l'État, au centre de la réflexion, étant perçu comme l'acteur politique vicié *in extenso* et incapable de générer une régulation politique). Au final, c'est cette attitude qui permet de mettre en cause la capacité d'invention politique des sociétés africaines, incluant celles du Sénégal, mises au défi d'imaginer un système politique distinct des régimes autocratiques, si fréquemment décrites dans la réflexion scientifique.

1.2. Les analyses micropolitiques du pouvoir

La deuxième tendance qui s'est intéressée à l'étude du pouvoir et du politique en Afrique entend placer la société au centre de l'analyse empirique. En effet, face à la crise du modèle institutionnel, certains auteurs¹⁷ et écoles¹⁸ se détournent de l'État et des modèles

¹⁷ On peut retrouver des auteurs comme J.P. de Sardan (1993), Blundo (1995), Beck (1998) qui souhaitent aller au-delà de l'analyse institutionnelle pour saisir la nature des mutations socio-politiques en cours en Afrique.

¹⁸ On peut retenir à cette fin les travaux du GEMDEV, du Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales (CODESRIA), de *POLIS* (la Revue Camerounaise de Science Politique), *POLITIKON* (la revue sud-africaine de Science Politique) ou encore la revue britannique bien connue *Review of African Political Economy*.

d'analyse traditionnelle (partis politiques, gouvernements, administration, etc.), pour observer le local, l'informel et les groupes sociaux, nouvel objet d'analyse de l'espace du politique en Afrique. Le cadre d'étude de l'État est déplacé vers celui des processus actifs et variés de la socialisation politique qui aboutissent à sa recomposition (Ellis et al, 1998). De nouvelles catégories d'acteurs (dont les groupes sociaux) occupent le cadre analytique de ces études dans la réflexion sur la gouvernance. On se penche désormais sur les formes, les logiques et les conditions de la mobilisation collective qui s'érige :

Lorsque les groupes d'appartenance sont assez fortement organisés pour qu'y soit assurée la transmission de croyances communes, acceptées et intériorisées par les individus au point qu'ils conçoivent comme un impératif personnel la défense des normes et des valeurs collective (...) l'action collective résulte alors d'une forte identification des membres à une entité sociale hors de laquelle ils ne peuvent concevoir leur identité propre (Lagroye, 1991 : 297).

La pluralisation de l'espace politique a permis un regard empirique sur la gouvernance des sociétés africaines et sur les transformations socio-politiques qui s'y opéraient. Ainsi, dans le contexte de la démocratisation, plusieurs auteurs (Bratton et Van de Walle, 1997 Tarrow, 1998; Sardan, 2004) estiment que la gouvernance ne devrait pas être réduite et déduite à la simple expression du politique, dont le cadre d'analyse porterait exclusivement sur l'État. Il faut également privilégier d'autres espaces au sein desquels, on constate des formes plurielles¹⁹ de la gouvernance en provenance « d'en bas » ou « du milieu ». Toutefois, même si ces études plus récentes s'évertuent à déplacer le cadre analytique de la gouvernance dans l'espace local, il n'en demeure pas moins que les acteurs étatiques restent au cœur de la réflexion (surtout lorsqu'elle repose sur les interactions entre les pouvoirs publics et les collectivités locales). Cet aspect est plus prononcé chez les auteurs africains qui, comme Tshiyembe (2001) ou Sawadogo (2001) prescrivent une refondation politique des structures locales. Leurs analyses remettent en cause le modèle de la modernité

¹⁹ Des auteurs comme Naomi Chazan (1999) et Linda Beck (1998) insistent sur les espaces locaux de pouvoir pour établir les apports des acteurs sociaux dans la gouvernance et la régulation du politique en Afrique.

occidentale de l'État-nation²⁰ pour scander la nécessité d'un nouveau paradigme utile et nécessaire à la réalité socio-politique africaine. Ils insistent sur le fait qu'on ait occulté la primauté aux africains de construire à l'échelle locale, un authentique État qui soit porteur d'un projet social démocratique. Ils construisent un idéal d'État, favorable au développement, admettant le caractère pluriculturel des sociétés africaines et propice à une gouvernance contiguë avec le peuple. Même si ces auteurs ont eu le mérite de renouveler les débats sur les espaces du politique, en élaborant de nouveaux paradigmes, on constate que la réflexion peine à trouver un cadre d'analyse différent de celui de l'État.

Malgré la volonté de rejeter à tout prix le modèle institutionnel comme référence, on érige au bout de l'analyse, un archétype particulier de l'État africain (cas de *l'État multinational* de Tshiyembe, de *l'État-ethnie* de Sawadogo). On perçoit une volonté de se défaire de toute forme d'influence théorique occidentale, afin de se réapproprier le privilège de concevoir le politique en Afrique et de déconstruire ce que Guissé (1979 : 159) avait nommé la « philosophie bantoue ». Il s'agit d'une forme d'ethno-philosophie²¹ imprégnée d'un carcan idéologique, dénuée de tout caractère scientifique, où le particularisme culturel se réduit à une typologie institutionnelle érigée en modèle indélébile des sociétés africaines. Toutefois, dans cette entreprise, les analyses basées sur le « particularisme local » s'orientent dans la logique réactive et critique, prescrivant une autre forme de modélisation rigide de l'État dans les espaces sociaux africains.

²⁰ Le modèle standard de la pensée moderne sur l'État, la démocratie et le pouvoir s'inspire des paradigmes élaborés par Hobbes, Locke, Hume et Rousseau qui ont conceptualisé les fondements des démocraties pluralistes modernes.

²¹ La philosophie bantoue est l'affirmation que le Noir possède la raison autant que le Blanc. Mais parce qu'elle s'est inspirée d'un racisme inconscient, elle réduit les Noirs à la passivité et en prétendant plaider leur cause, se substitue à eux et parle en leur lieu et place. Les Bantous (un des premiers peuples noirs d'Afrique Centrale) constituent des objets de ce discours. C'est le discours d'un Européen à d'autres Européens, s'adressant particulièrement à ceux d'entre eux qui sont appelés à vivre dans les sociétés africaines.

Alors qu'on dispose de peu d'études comparatives²² sur la gouvernance en Afrique, les analyses micropolitiques ont permis pour un temps, de retranscrire les recompositions politiques, au niveau local. Elles adoptaient un champ élargi dans l'observation empirique sur le politique en Afrique. Toutefois, la démarche analytique s'est souvent infléchie vers une forme « d'exceptionnalisme spécifique » du local et de ses acteurs (individus, groupes sociaux, etc.) sans nécessairement tenir compte des différentes modalités de la gouvernance en Afrique (institutionnelle, urbaine, sociétale, etc.). En voulant à tout prix « désinstitutionnaliser » le politique, en priorisant à outrance des modèles de gouvernance puisés dans le local, ces analyses ont procédé à un découpage spatial de l'objet d'analyse. Elles en négligeaient les rapports transversaux et comparatifs entre les sociétés africaines et réduisaient le politique à un réceptacle empirique, inhérent au local.

1.2.1. La culture politique

Au sein de la tendance micropolitique, on peut évoquer l'apport des analyses de la culture politique. Ces analyses s'éloignent du déterminisme institutionnel et de l'exceptionnalisme local pour prioriser la réflexion sur l'identité. On estime que pour mesurer l'étendue des transformations du politique en Afrique, on doit certes réfléchir sur les espaces locaux de pouvoir mais aussi sur les acteurs institutionnels de la gouvernance. Ainsi, les méthodes d'investigation et de recherche en politique incluent-elles de nouvelles catégories d'acteurs longtemps étudiées par l'anthropologie (groupes ethniques, religieux, etc.) pour déceler la nature plurielle de la gouvernance. On est de plus en plus « à la quête des OPNI (objets politiques non identifiés) » (Martin, 2002).

²² On peut tout de même évoquer l'ouvrage collectif dirigé par Annick Osmont (2008) dans lequel plusieurs auteurs examinent les mécanismes de la décentralisation et de la gouvernance urbaine en Asie, en Afrique et en Amérique Latine. Catherine Boone (2003), dans un ouvrage magistral réussit à procéder à une analyse comparative de plusieurs régions d'États en Afrique, en faisant ressortir la complexité du politique et la diversité des déterminants sociaux, locaux et institutionnels au cœur de la gouvernance en Afrique. Enfin, la thèse de Boualem Khadri (2005) permet de relever l'importance de la gouvernance locale dans un contexte de démocratisation. L'auteur y analyse un modèle de gouvernance urbaine spécifique en Algérie, en explorant la nature de plusieurs associations religieuses et la portée de leurs actions dans la cité d'Alger.

Dès les années 1970, l'optique anthropologique de Georges Balandier (1970 : 197) avait révélé l'historicité des sociétés africaines et l'importance de la construction identitaire dans la compréhension des phénomènes socio-politiques. Le renouvellement qui s'est posé avec la dichotomie permanente entre analyses macropolitiques et micropolitiques s'est enraciné dans la réflexion théorique sur le politique, avec les références identitaires qui permettent d'aborder le politique dans les sociétés africaines. Le détour par l'anthropologie offre la possibilité de saisir les représentations subjectives des acteurs sociaux, objets d'études des analyses micropolitiques. Cette approche permet de traduire l'ensemble des images, des sentiments, des symboles, des comportements, des rites, traditions, croyances des communautés qui accueillent et produisent le politique. Même si l'État représente l'élément central du système politique, on considère que la relation de pouvoir du politique est plus complexe et multidimensionnelle. Elle s'est désormais dissipée dans des réseaux et formations sociales couramment exclues de l'analyse car structurant les axes du pouvoir désinstitutionnalisé :

[...] appréhender le politique hors de l'État, sans se cantonner aux élites et en accordant autant d'attention aux groupes marginalisés des décisions politiques. C'est dans l'entre-deux des centres et des marges d'une société que doit se situer l'observation des processus de construction et d'évolution de la représentation politique (Dahou, 2004 : 24).

Il est vite apparu que l'on ne pourrait vraiment maîtriser le politique, sans pour autant considérer les conceptions culturelles et les représentations identitaires qui contribuent aux transformations de l'ordre politique dans les sociétés non occidentales. Les travaux socio-anthropologiques d'Ali Mazrui (1972), de Francis Akindès (2003), de Claude Meillassoux (2001), de J.L. Amselle et d'Elikia Mbokolo (1999), Lisa Wedeen (1998), Schatzberg (2000), Bossuroy (2006) et Tsai (2007) ont permis de réfléchir sur des objets d'étude axés sur les individus et les groupes socio-culturels, pourvus d'une rationalité structurelle, permettant de saisir les formes du politique dans ces sociétés. Des auteurs africains comme Achille Mbembé (1988 et 2000) et Mahmood Mamdani (1996) ont rétabli l'importance des facteurs culturels et de la question identitaire dans la compréhension des phénomènes politiques contemporains en Afrique. Si Bratton et Rothschild (1992) s'évertuent à déceler les bases institutionnelles du politique en Afrique, Mbembé et surtout Mamdani ont su rétablir la

légitimité socio-historique des espaces de pouvoir en tant que composant d'analyse des transformations politiques entre l'État et la société:

It is that the specificity of the political in the African experience lies not as much in the structural defects of a historically organized civil society as in the crystallization of a different form of power. This is why the point of democratization cannot be just a simple reform of civil society. It also has to be a dismantling of the mode of rule organized on the basis of fused power [...] The antidote to a mode of rule that accentuates difference, cannot be to deny difference but to historicize it (Mamdani, 1996: 296).

Au final, on ne saurait présupposer d'un modèle prescriptif du politique ou d'une théorie générale de la gouvernance dans toutes les sociétés africaines. Il est important de considérer le contexte local, mais il convient surtout d'observer chaque histoire, chaque milieu et chaque culture politique pour percevoir les spécificités contextuelles et les traits socio-politiques des sociétés africaines: « [...] there is a historical specificity to the mode of rule on the African Continent [...] my locus of analysis has been less the mode of accumulation than the mode of domination » (Mamdani, 1996: 295). Dans ce cadre, l'analyse culturelle permet de renouveler la réflexion scientifique sur le politique, notamment les transformations du pouvoir local et institutionnel et les rapports entre État et société.

L'analyse de la culture politique est incontournable pour retracer les trajectoires du politique et les mobilisations identitaires des sociétés en Afrique. Le détour par l'histoire permet de montrer que la culture politique²³ reste un construit en constante évolution au sein de ces sociétés. Réfléchir sur la gouvernance dans la société sénégalaise suggère de s'inscrire dans la perspective de René Otayek (1997) pour s'intéresser à d'autres registres notamment, ce qui relève de l'implicite, de l'affectivité, du symbolique, du religieux, etc. pour s'éloigner du déterminisme des analyses macropolitiques et de la rigidité des analyses micropolitiques.

Au Sénégal, au cours de ces vingt dernières années, on a constaté un foisonnement d'études pluridisciplinaires, s'interrogeant sur les dynamismes, les trajectoires et les relations entre religieux et politique dans la construction de l'État (Diop et al. 2002) au Sénégal. De nombreux auteurs, notamment Robinson et Triaud (1997), Coulon (1983) ou encore Donal

²³ L'expression « cultures politiques » est empruntée à René Otayek (1997), pour désigner les trajectoires historiques et démocratiques des sociétés non occidentales.

Cruise O'Brien (2003) se sont penchés sur la question religieuse au Sénégal, en s'efforçant de redéfinir les trajectoires de l'État selon plusieurs approches. Historiens, économistes, sociologues, politologues et anthropologues tentent de reproduire leurs terrains d'observation des processus de gouvernance en se focalisant sur la construction de l'État au Sénégal. Dans ce contexte, saisir la recomposition politique suscite la nécessité de concevoir différemment l'État et les réalités socio-politiques au niveau local. L'idée d'État-nation exprimée par les penseurs classiques occidentaux, comme Bodin²⁴ et reprise par l'institutionnalisme typologique pour décrire la construction politique en Afrique, place la souveraineté comme substrat corrélatif permettant l'unité intégrale des citoyens. Il serait toutefois difficile d'affirmer ce principe et tenter de l'appliquer dans la réalité politique sénégalaise. En effet, il y existe un probant décalage entre élites gouvernantes et masses gouvernées qu'on ne saurait contester lorsqu'on s'attache à expliquer l'exercice de la gouvernance dans l'espace national et local au Sénégal. Cette distance traduit la crise de l'État au Sénégal (contestation de son autorité, souveraineté altérée, incapacité de répondre à la forte demande sociale, etc.) en lien avec les crises économiques, sociales et politiques récurrentes.

Dans la plupart des travaux²⁵ qui se sont intéressés à la gouvernance locale, l'emphase est mise sur la notion d'État, souvent incriminé, soit à cause de son inadaptation ou de son caractère fortement autoritaire. La remise en cause graduelle de l'État est caractérisée autant dans sa forme (nature de l'État-nation) que dans son fonctionnement (gouvernance). Il en résulte un État incapable d'assurer ses missions classiques (garantir l'unité nationale et la conscience citoyenne) pour ses gouvernés. On évoque une crise générale de la gouvernance (crise de légitimité, crise des institutions publiques, etc.) accentuées par les modes criminalisés de gestion des pouvoirs publics (clientélisme, patrimonialisme, personnalisation du pouvoir, etc.) si fréquemment décrits dans la réflexion sur l'État en Afrique. Cette crise du politique aussi ressentie ailleurs en Afrique) s'exprime de

²⁴ Voir Zarka Y. Ch. (1996) qui fait un ouvrage complet sur la pensée de Bodin en politique.

²⁵ Dans la réflexion sur l'État en Afrique, plusieurs analyses tentent de décrire la nature du politique en mettant en cause le fonctionnement de l'État et son mode de gouvernance et en érigeant des modèles de « bonnes pratiques » à suivre. Cette conception fonctionnaliste de l'État part du constat de la *criminalisation de l'État et de la crise des institutions*. (Voir Bayart et al. 1997).

manière particulière tant au niveau des bases sociologiques de l'État-Nation (territoire, population, système économique, système socioculturel) que de ses modes d'intervention (structures, institutions). Pour beaucoup, cet « État importé » (Badie, 1992) ne répond pas aux aspirations des populations et sa faillite graduelle traduit un écart considérable entre pouvoir politique et société. Cette crise résiduelle au sein des sphères politiques révèle selon les catégorisations institutionnelles, la nature *patrimoniale, prédatrice, violente* de l'État. Il en ressort un besoin urgent de comprendre sa dynamique interne, ses formes de représentations, ainsi que les structures au sein desquelles ses sociétés s'organisent et décident des modalités de gestion du pouvoir, de répartition des ressources, etc.

C'est cela qui va susciter le regard multidisciplinaire de chercheurs²⁶ qui tentent de lier les phénomènes identitaires (faits religieux) à la construction du politique au Sénégal. Leurs analyses mettent en évidence la complexité de l'héritage des élites ayant conduit le Sénégal à l'indépendance. On a vite compris qu'au Sénégal, pour cerner les modalités d'exercice, de légitimation et de distribution du pouvoir, il fallait étendre l'observation aux autorités religieuses qui détiennent la légitimité symbolique au niveau local. On retrouve ainsi une pluralité d'analyses²⁷ qui érigent un enchevêtrement complexe des relations politiques, économiques, culturelles et sociales entre l'État et les confréries au Sénégal. Toutefois, cette réflexion sur la religion au Sénégal s'est principalement orientée sur l'influence des confréries musulmanes, surtout dans la construction de l'État au Sénégal. La confrérie mouride à ce titre constitue la thématique d'enquêtes privilégiées par les auteurs, notamment à cause de son poids dans l'espace national et local sénégalais. Lorsque l'on étudie les relations entre la société et l'État sénégalais, on est encore circonscrit à l'analyse des procédures d'organisations sociales et des relations socio-politiques de cette communauté religieuse avec l'État. Cette modalité recouvre la quasi-totalité de la littérature post-

²⁶ On retrouve par exemple : Diop, (1992), Piga (2003), Robinson et Triaud (1997), Coulon (1983), Cruise O'Brien (2003) et Gueye (2002).

²⁷ Diop, M-C (1992), Coulon (1983), O'Brien (1998) ont beaucoup écrit sur le religieux et le politique au Sénégal, en s'épanchant notamment sur les rapports entre la confrérie mouride et l'État au Sénégal. On peut aussi relever l'étude de Linda Beck (2001) qui procède à une analyse des lieux de pouvoir au Sénégal en mettant l'accent sur la gouvernance locale à Touba.

indépendante et assure une hégémonie confrérique et mouride dans l'analyse du politique et du religieux au Sénégal.

Globalement, la réflexion sur le religieux au Sénégal a certes beaucoup évolué avec des analyses pluridisciplinaires, qui confrontées à une nouvelle réalité accélérée et imprévisible du politique s'est fortement imprégnée de perspectives sociologiques, historiques et anthropologiques. Ce qui a permis d'offrir des clefs de lecture intelligibles aux nouvelles formes hybrides du politique. Même si elle a permis de renouveler le débat théorique sur le politique, on peut reprocher à ces analyses d'avoir trop confiné leurs études dans leur champ disciplinaire, sans avoir eu un regard croisé sur d'autres représentations (convictions politiques, croyances religieuses, statut social, origines ethniques et appartenances culturelles) de la société sénégalaise. Même si elles partagent un même fonds culturel, les communautés sénégalaises ne partagent pas toujours les mêmes symboles, normes, valeurs, perceptions ou filiations socio-politiques, ce qui a souvent été mésestimé dans la réflexion théorique sur le politique au Sénégal. Dans l'analyse, il devient impératif de mettre en avant d'autres trajectoires du pouvoir religieux pour comprendre la problématique de la gouvernance et la diversité des formes qu'elle peut prendre au Sénégal. Parmi ces trajectoires, on peut évoquer la nouvelle tendance des religieux, comme Serigne Béthio Thioune ou Cheikh Modou Kara Mbacké (de la confrérie mouride), de rejoindre l'espace national et transnational, prétendant ouvertement à des fonctions politiques au sein de l'appareil gouvernemental, revendiquant un statut d'autorité spirituelle et temporelle, même s'ils n'appartiennent pas à une filiation consanguine sacrée, captent les mouvements des exclus sociaux (jeunes, désaxés, femmes, etc.). Ils s'érigent en légataires et plénipotentiaires de la confrérie qu'ils représentent dans plusieurs espaces (urbains, ruraux). Ces exemples sont révélateurs des nouvelles tendances observées entre religieux et politiques au Sénégal. Dans les espaces locaux, quartiers, communes, villages, etc., la gouvernance est en perpétuelle construction, portée dans ces trajectoires par des structures religieuses de pouvoir, également en mutation, encore peu traitées dans l'analyse sur la gouvernance, qui s'est principalement appesantie sur la perspective institutionnelle (autour de l'État et des élites au pouvoir).

L'identité religieuse fait partie des cultures politiques africaines, dont les registres symboliques se situent aux confins des critères distinctifs de la démocratie occidentale. Même si l'on a souvent imputé à la religion, un caractère dogmatique et un ferment extrémiste, générant crises et conflits dans l'interaction avec le politique, il convient dorénavant de prendre le contre-pied de cette lecture persistante pour décrire les processus socio-historiques qui conduisent à la ré-articulation de ces deux notions (religion et politique) dans la gouvernance locale au Sénégal. Dans notre thèse, nous montrons comment la religion structure la gouvernance²⁸ dans les espaces locaux entre plusieurs acteurs (pouvoirs publics, chefferies, etc.) œuvrant dans les collectivités locales. C'est l'idée selon laquelle la religion, en particulier l'islam de nature confrérique incarne au Sénégal, un recours²⁹ pour l'État et sa société, surtout dans la «gouvernance de proximité»³⁰. Au Sénégal, les identités collectives pénètrent le gouvernement central, assurent la régulation sociale, transforment le politique et garantissent un mode de gouvernance légitime auprès des masses populaires. Réfléchir sur la gouvernance au Sénégal suggère d'explorer les transformations structurelles et institutionnelles du pouvoir politique, en tenant compte des bases formelles, informelles, locales et structurelles des entités étatiques et non-étatiques qui régulent les identités collectives. C'est ainsi que nous étudions ces collectivités, d'abord pour ce qu'elles sont, sans raisonner en termes prospectifs, sur la manière dont le politique doit se réaliser. Il convient au préalable de mener un aperçu historique de la culture et de la religion au Sénégal avant d'évoquer les apports théoriques de la réflexion sur le politique.

L'approche historique fournit un cadre de référence utile pour comprendre la nature et les évolutions du pacte social entre les chefs politiques et les chefs religieux dans la

²⁸ Dès son implantation au Sénégal vers le X-XI^{ème} siècle, l'islam a revêtu un caractère politique puisqu'il était d'abord principalement pratiqué par les chefs et notables locaux et qu'ensuite, il représentait lors de l'époque coloniale, le garant des valeurs traditionnelles (solidarité familiale, villageoise, respect des aînés, règles morales) contre la culture occidentale étrangère.

²⁹ L'Islam s'est imposé comme étant le recours des populations face à l'acculturation occidentale. Les populations se sont réfugiées derrière les leaders religieux qui leur apportaient une protection tant spirituelle que matérielle en organisant des espaces dans lesquels l'administration coloniale n'était plus maîtresse.

³⁰ Par cette expression, nous tentons de montrer comment la religion constitue un levier de gouvernance contiguë aux collectivités locales au Sénégal.

gouvernance locale et nationale. Érigé depuis l'époque coloniale, la réussite de ce contrat social dépend du concours des chefferies religieuses dans l'administration des populations locales.

1.2.2 La diversité ethno-culturelle du Sénégal

Situé sur la pointe ouest de l'Afrique, le Sénégal connaît une situation géographique qui lui a permis d'être très tôt en contact avec le reste du monde. La croyance populaire veut que le mot Sénégal vienne de la déformation du mot *Sunugal* (notre pirogue) en wolof, lorsque les portugais, premiers européens à atteindre les côtes sénégalaises demandèrent aux populations riveraines, le nom du lieu où ils venaient d'accoster. Toutefois, d'autres auteurs affirment d'autres théories. Ainsi, Thiam (2010 : 31) rappelle que les plus anciens documents parlant du Sénégal proviennent des historiens et géographes arabes du Moyen Age tels qu'Abdallah El Bekri (1094), Ibn Kaldun (1332-1406). Ces auteurs mentionnent les mots *Sunghâna* et *Sanhâja* (tribus berbères venues du Sud-Ouest de la Mauritanie), dont la déformation est à l'origine du mot Sénégal. Sur le plan géographique, le pays est bordé par l'Atlantique à l'Ouest et par les îles du Cap-Vert. Les autres pays limitrophes sont le Mali (à l'est), la Mauritanie (au nord et à l'est). La Gambie forme une enclave de 300 km au Sud-ouest. La population répartie sur une superficie de 196.192 km² est estimée à plus de 12 millions d'habitants, dont près du quart réside dans l'agglomération dakaroise (ANSD, consulté le 20 décembre 2010). À l'instar de bon nombre de pays d'Afrique, le Sénégal est caractérisé par la diversité linguistique et culturelle, issue de trois grandes civilisations : la négro-africaine, l'arabo-islamique et l'occidentale française. Sur le dossier consacré au Sénégal, (Trésor de la langue française du Québec, consulté le 21 décembre 2010), on décrit les apports de ces trois civilisations au Sénégal. La civilisation négro-africaine fut transmise par les nombreuses langues nationales, dont le wolof, le peul, le sérère, le diola, le malinké et le soninké. La civilisation arabo-islamique, débutée vers le X^{ème} siècle, a amené une langue de culte et un système normatif fondé sur une religion unificatrice, apportée par le commerce (islam). Quant à la civilisation occidentale française, elle est arrivée avec l'esclavage et la

colonisation et s'est infiltrée avec sa langue, la religion chrétienne, son administration, son idéologie philosophico-politique et juridique. (TLFQ, consulté le 29 décembre 2010).

Le Sénégal se caractérise aussi par sa diversité ethnique. Selon les estimations de l'Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD, consulté le 20 décembre 2010), l'ethnie wolof représente près de la moitié de la population (49%). Les Peuls³¹ (Toucouleurs et Fulbés) forment 19%, les Sérères³² (14%), les Diolas, qu'on retrouve majoritairement au Sud du pays sont près de (7%). Les autres ethnies (Sarakolés, Malinkés, etc.) constituent 5% et le reste de la population est formée par les étrangers (6%, parmi lesquels, on retrouve des français, des libanais et les ressortissants des pays limitrophes,). Si le français est la langue officielle, le wolof³³ est la langue la plus parlée, offrant une forme d'unité linguistique dans le pays, malgré la diversité ethnique. L'autre facteur qui peut caractériser l'unité culturelle du Sénégal est religieux. En effet, si le christianisme (majoritairement catholique) est la deuxième religion du Sénégal (5%), la population sénégalaise est estimée à 95% musulmane, selon l'ANSD (2010). L'islam présente un ensemble de pratiques et préceptes moraux étroitement liés aux activités commerciales, propices à l'islamisation des peuples du Sénégal. Dès le X^{ème} siècle, la religion musulmane s'est intégrée au Sénégal, notamment grâce à sa fonction de protection sociale. On peut relever l'importance du 3^{ème} pilier de l'islam, la *Zakat* ou l'aumône légale, accordée aux pauvres et aux voyageurs. Elle aide à sanctionner et à contrôler les rapports commerciaux entre plusieurs groupes ethniques, autour d'une idéologie unificatrice favorable à la sécurité

³¹ Ce groupe de trois ethnies qu'on retrouve également dans les pays limitrophes (Mali, Mauritanie, Guinée, etc.) rassemble la population du nord du Sénégal, où ils sont majoritaires.

³² Les Sérères, surtout présents dans le Centre-Ouest (Sine-Saloum, région de Kaolack et Fatick) ont occupé des postes importants dans la fonction publique nationale dans la période post-coloniale. Constituant la première communauté chrétienne du Sénégal, (religion apportée par les colons au XIX^{ème} siècle), ils furent parmi les plus instruits, étant diplômés des écoles privées catholiques, fondées par l'église. L'administration postcoloniale s'est appuyée sur ces écoles pour développer le secteur éducatif au Sénégal. Voir TLFQ, consulté le 29 décembre 2010.

³³ Le wolof (groupe ethnique et linguistique) est parlé par les populations wolofs et non wolofs au Sénégal. Langue qui s'est imposée bien avant le français, elle fait figure de langue nationale et même sous-régionale, puisqu'elle est également parlée en Gambie, en Mauritanie et une partie du Mali. La langue connaît une expansion culturelle du fait de son unité et par son usage régulier, du fait de son caractère commercial.

et au crédit (deux conditions nécessaires à l'existence des relations marchandes entre partenaires, selon Ousmane Badiane (1992 :07). Si les religions traditionnelles sont toujours pratiquées (par certaines ethnies *Mankagnes*, *Mandjaks*, etc.), elles sont également présentes dans le quotidien sénégalais, sous diverses formes (ports d'amulettes, recours aux marabouts-féticheurs, usage du totémisme, de la sorcellerie, etc.). Autant les musulmans que les chrétiens ont fréquemment recours à ces croyances traditionnelles, craignent ou vénèrent les pouvoirs réels ou supposés des forces de la nature (A. Ndiaye, 2008 : 63). L'histoire politique du Sénégal permet de montrer comment l'islam s'est posé comme une tentative de réponse aux crises multiformes du pays. Pour mieux le comprendre, il faut d'ores et déjà, donner un bref aperçu de cette histoire politique.

1.2.3 L'histoire des régimes politiques du Sénégal

Vers la fin du XIX^{ème} siècle, les royaumes précoloniaux (Sine, Saloum, Baol, Cayor, etc.) qui avaient structuré le paysage politique sénégalais tombèrent sous le joug du colonialisme. La France administre le Sénégal jusqu'à l'indépendance le 04 avril 1960, où un transfert de pouvoir est convenu entre la métropole coloniale et la Fédération du Mali (composé du Mali et du Sénégal, en 1959). Si l'indépendance est officiellement déclarée le 20 juin 1960, la fédération sera dissoute quelques mois plus tard (20 août 1960), en partie à cause de la mésentente entre ses deux représentants (Léopold Senghor du Sénégal et Modibo Keita du Mali).

Doté d'une constitution laïque et d'un régime parlementaire, le Sénégal sera gouverné par Senghor, le « président-poète » de 1960 à 1980, année où il démissionne pour remettre les rênes du pouvoir, à son premier ministre, Abdou Diouf qui lui succède de 1981 à 2000. Senghor est victorieux lors de la première élection présidentielle de 1963 et fut réélu en février 1968, en 1973 et en 1978. Il fonde son pouvoir sur un régime à parti unique (Parti socialiste). Si des troubles sociaux éclatent en mai 1968 et en 1969, (grève des étudiants), Senghor crée le poste de premier ministre et le multipartisme est progressivement adopté. Lorsqu'il démissionne en 1980, il devint l'un des premiers dirigeants de l'Afrique contemporaine à prendre sa retraite de son libre arbitre. Voir G. Hesseling (1985 : 59). Formé

par Senghor, le président Diouf consolide le pluralisme politique (multipartisme, grandes réformes politiques ; économiques et culturelles, élargissement diplomatique, etc.) pendant près de deux décennies. Il assure la présidence de 1981 à 2000. Il sera réélu en 1983, 1988 et en 1993 pour un mandat de 7 ans. Le Sénégal connaît une intensification de la lutte armée dans le Sud du pays, avec le Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC) qui réclame l'indépendance de la Casamance, région sénégalaise, riche en ressources agricoles. Si Diouf bénéficie du soutien des confréries religieuses (mourides et tidjanes, notamment), son gouvernement n'arrive pas à contrôler l'évolution politique et sociale du pays (émeutes post-électorales de 1988, agitations estudiantines des années 1990, vague d'emprisonnements des opposants politiques, crise frontalière avec la Mauritanie, etc.). (M. Diouf, 2001). Son régime s'essouffle progressivement jusqu'en 2000, date à laquelle son long opposant politique, Abdoulaye Wade, qui a bâti son mouvement politique sur le thème du changement social (SOPI) devient le chef de file de l'alternance tant souhaitée par les électeurs sénégalais. Élu président de la République (2000-), Abdoulaye Wade bâtit sa légitimité sociale sur ce slogan de changement social et sur le pouvoir de la confrérie mouride. À la tête du Parti démocratique sénégalais (PDS), il cristallisa les espoirs d'une population majoritairement désireuse de changement, après le règne de quarante ans du Parti socialiste. Si le conflit en Casamance perdure malgré la signature d'un accord de paix, en décembre 2004, entre le MFDC et le gouvernement, le règne d'Abdoulaye Wade se caractérise par une tragédie nationale, le 26 septembre 2002. Le navire qui rallie Dakar à Ziguinchor sombre à la mer, emportant près de 2000 personnes. Si la responsabilité de l'État sénégalais (notamment celle des responsables politiques³⁴ à la tête du Ministère de l'intérieur, des Transports ou de la primature) est en jeu, aucune sanction pénale ne sera prise à l'encontre de ces responsables, accusés d'avoir trop tardé à prendre des décisions pour faciliter le secours des victimes. Malgré cette crise, le président Wade sera réélu lors de l'élection présidentielle de 2007 (pour un mandat de 5 ans), avec une opposition politique tiraillée et en déroute. Depuis 2000, Wade a nommé 6 premiers ministres, donnant l'impression d'un gouvernement en crise de légitimité permanente. Même s'il affiche ouvertement son allégeance avec la confrérie mouride, les crises socio-économiques causées

³⁴ C'est le cas de Mame Madior Boye (première femme à être premier ministre au Sénégal) à qui on a reproché un manque d'expérience et de leadership dans la gestion de cette crise.

par un ralentissement de la croissance, la vague illégale de migrations des jeunes sénégalais, l'inflation, les coupures d'électricité, une vague de contestations sociales affaiblissent fortement son pouvoir politique (M. Niang, 2006). En vertu de la constitution de 2001 et d'un amendement constitutionnel en 2008, qui fixe désormais le mandat présidentiel de 5 à 7 ans, le président Wade souhaite se représenter lors des élections de 2012. Cependant, son âge avancé (86 ans) fait particulièrement débat, alors même que son fils, Karim Wade aspire selon plusieurs, à sa succession à la tête du pays.

Au terme de ce rappel historique, on peut constater le fait qu'au Sénégal, depuis l'époque coloniale, les entités institutionnelles, en quête permanente de légitimité sociale sont souvent contraintes de s'allier à des confréries religieuses (mourides, tidjanes, etc.) pour réellement s'intégrer dans le local. Aux logiques de compromission se sont succédé diverses sociabilités (qui vont des stratégies de maintien de pouvoir aux différentes alliances d'intérêts) pour la mobilisation populaire, la légitimité sociale et la régulation politique dans les collectivités locales au Sénégal.

CHAPITRE II

APPORTS THEORIQUES D'UNE REFLEXION SUR LA GOUVERNANCE AU SENEGAL

Dans ce chapitre, nous insistons sur les apports théoriques de la construction sociale du politique pour déchiffrer les diverses formes de gouvernance au Sénégal. Pour ce faire, nous dégageons deux acceptions théoriques qui permettent d'aborder le politique sans reproduire l'essentialisme des approches macropolitiques ou l'orthodoxie empirique des approches micropolitiques sur les espaces de pouvoir.

La première acception s'inspire de la pensée constructiviste de Bourdieu ; nous développons l'idée selon laquelle le politique est d'abord l'objet de constructions sociales et de représentations symboliques. Dans le contexte du Sénégal, cet aspect demeure fondamental pour saisir les représentations et manifestations du pouvoir politique (Bourdieu, 1987, Otaïek, 1997). Nous mettons l'accent sur les constructions sociales et symboliques de ce pouvoir, qui, au Sénégal, s'édifie et se transforme, au sein d'espaces religieux. La diversité de ces espaces impose la nécessité de modifier la lecture rigide du politique pour infirmer l'idée selon laquelle, il serait un mode de construction exclusivement institutionnelle. À contrario, nous préférons insister sur les processus de la socialisation politique et formuler l'idée que le politique est tributaire des représentations symboliques forgées par des structures identitaires dans divers espaces locaux.

C'est ainsi que nous adoptons une deuxième acception qui consiste en une approche « locale »³⁵ du politique, laquelle associe la construction socio-politique à la réalité sociologique observée. Cette approche consiste à inscrire notre réflexion sur le local pour restituer au mieux les différents niveaux, les pratiques et stratégies des groupes locaux et institutions nationales, pour l'accès au pouvoir et aux ressources matérielles, symboliques et relationnelles. Cette approche diffère des analyses micropolitiques en ce qu'elle met surtout l'accent sur la pluralité des espaces identitaires qui participent à la construction du politique dans les collectivités locales. Au Sénégal, le politique est édifié et modifié dans des lieux sacrés, véritables centres de pouvoir et contrôlés par des communautés religieuses qui s'impliquent dans la gouvernance.³⁶ Pour saisir cet aspect, il importe de bien définir les notions d'espace, de territoire et d'interaction pour comprendre comment s'articulent les relations entre pouvoirs politiques et religieux dans le local. Nous préférons insister sur les processus d'interaction plutôt que d'évoquer uniquement la notion d'acteur pour mettre l'emphasis sur les mécanismes incluant autant individus et groupes dans la construction de la gouvernance au Sénégal.

Même si plusieurs auteurs se sont questionnés sur ces relations, très peu ont entrepris des démarches transversales offrant une diversité des regards analytiques des espaces de pouvoir. La plupart élaborent des études monographiques exclusives à des personnages religieux, des grandes villes sacrées, des branches confrériques, des rapports entre l'État et les autorités maraboutiques sans chercher à aborder ces relations au sein de plusieurs espaces. Ainsi, on ne niera certainement pas la tentation qui se prête à tout observateur qui étudie le religieux au Sénégal de s'intéresser presque naturellement aux grands foyers-religieux que constituent Touba ou Tivaouane. Il importe néanmoins de décrire les rapports entre religieux et politique dans d'autres sphères de gouvernance au Sénégal. C'est de la sorte qu'il est possible de dépasser le monolithisme empirique ou les simples tentatives d'explication du pouvoir religieux au Sénégal. Notre perspective théorique est contiguë à celle d'Otayek (1997) qui réfléchit à la capacité des acteurs sociaux, à construire des formes d'organisation qui agissent au niveau politique, économique et social et fournissent dans le même temps des systèmes de sens (représentations, idéologies,

³⁵ Il s'agit d'une approche telle que mentionnée par Bourdin (2005) de « local-level politics » qui est utilisée dans le souci d'occuper l'espace laissé vacant par une anthropologie gagnée par la « déconstruction » et une science politique encore trop peu « anthropologique ».

³⁶ Les ouvrages de Diop, M-C (1992), Coulon (1983), O'Brien (1998) montrent notamment les liens étroits entre les autorités religieuses mourides et les représentants du pouvoir d'État (Senghor et Diouf) au Sénégal.

projets de société) dans plusieurs collectivités locales. Otayek s'efforce de restituer l'originalité historique et la diversité des lieux de pouvoir dans l'analyse des structures identitaires, au niveau local. Ce regard croisé est indispensable à l'étude du pouvoir dans les foyers-religieux et suggère l'inclusion d'acteurs sociaux dans la recherche empirique du politique.

2.1. Relations sociales et analyse politique

Nous privilégions la démarche historique de Dahou (2004) qui met l'accent sur l'histoire des relations et non celle des institutions : « l'historien invite à se dessaisir du tropisme qui consiste à se focaliser sur les institutions et montre que les évolutions politiques sont davantage tributaires des relations sociales que des modes de gouvernement » (Dahou, 2005 : 110). Les théoriciens de l'institutionnalisme historique estiment que la science politique détient son objet propre, qui se manifeste lorsque la « forme » du politique se détache du « fond » des relations sociales, lorsque le politique se distingue du social dans l'analyse. Cette conception met l'emphasis sur les pratiques institutionnelles promues par des auteurs classiques comme Durkheim (1912) et Weber (1996) pour qui le politique est visible exclusivement dans les sphères des institutions et de l'État (origines, territoires, formes hiérarchiques, etc.).

En revanche, s'il est commun de considérer que les objets déterminent notre conduite, il convient de dire que la pratique détermine d'abord les objets ; c'est ainsi qu'on sera en mesure de se départir d'une vision stato-centrée pour s'appesantir sur la manière dont les relations sociales engendrent le politique. La démarche constructiviste permet de comprendre les relations imbriquées entre acteurs politiques et collectivités locales. Elle permet de mettre en avant des schèmes et variables (normes, symboles, images, etc.) souvent ignorés dans la réflexion théorique, qui peuvent saisir la réalité d'un monde social en mutation :

[...] dans le cadre de l'interaction humaine, toute réalité est socialement construite. Les êtres humains [...] sont porteurs de différentes conceptions de leur place dans un monde social en mutation constante; ils élaborent des images collectives de leurs intérêts et des options qui s'offrent à eux; ils attribuent un sens partagé aux conséquences de certaines actions; ils développent des pratiques représentationnelles qui leur permettent de dire "ce qu'est le monde et comment il fonctionne" [...] (Macleod et O'Meara, 2007 : 184).

Dans notre volonté de saisir les structures sociales qui édifient le politique au Sénégal, la notion de capital social, telle que l'exprime Bourdieu permet d'analyser les situations

contextuelles et structurelles dans le champ des agents sociaux³⁷ pour le contrôle de sphères d'influence : « la lutte permanente à l'intérieur du champ est le moteur du champ. [...] il n'y a aucune antinomie entre structure et histoire. [...] La structure du champ [...] est aussi le principe de sa dynamique » (Bourdieu, 1987 : 200). Cette manière de conceptualiser le politique en termes de construction sociale permet d'inclure plusieurs acteurs et niveaux de pouvoir dans la gouvernance. Nous chercherons à montrer dans les prochaines sections de ce chapitre, la pluralité de ces constructions sociales (identitaires, locales) du politique. En nous intéressant à cette diversité de constructions conceptuelles, nous serons à même de saisir les contours de la gouvernance au Sénégal.

2.1.1. Le capital social

Nous définissons le capital social à l'instar de Bourdieu comme :

L'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance [...], à l'appartenance à un groupe, comme ensemble d'agents qui ne sont pas seulement dotés de propriétés communes [...] mais sont aussi unis par des liaisons permanentes et utiles. (Bourdieu, 1983 : 249)

En vertu de cette définition, nous préférons insister sur le caractère « relationnel » de cette notion qui permet de restituer les rapports de pouvoir et le niveau des relations qui existent entre les acteurs qui disposent de liens durables au sein d'un groupe bien défini. Il permet d'éclairer le débat sur les positions de pouvoir en présentant la construction sociale de celles-ci et leur continuité. En effet, la notion met en relief les détenteurs du pouvoir qui obtiennent une légitimité politique et sociale, de par leur position hiérarchique au sein de la société, mais surtout de par leur capacité à générer et redistribuer les ressources au sein de cette société. Le capital de ces tenants du pouvoir se manifeste, soit comme légataires ou plénipotentiaires de la collectivité, soit comme « pères de famille » devant assumer la responsabilité d'accéder et de redistribuer les ressources dont ils disposent. Cette notion de capital social revêt un caractère important dans le cadre des pratiques de socialisation politique des confréries religieuses au Sénégal. Dans la culture sénégalaise, outre le respect, le rôle de « père de famille » ou « de la communauté » est généralement attribué au nom de *Baye* qu'on retrouve dans plusieurs surnoms donnés aux

³⁷ Tel que l'évoque Dahou (2005), la notion d'agents permet d'inclure l'ensemble des acteurs qui interagissent dans une réalité donnée ; la notion de champ associe les lieux où les principaux agents sociaux, détenteurs d'un quelconque type de pouvoir, se mesurent, rivalisent, et interfèrent.

fondateurs des confréries religieuses au Sénégal, notamment chez les Tidjanes-Niassènes : Cheikh Ibrahima Niasse, surnommé Baye Niasse et chez les Layennes : Seydina Limamou Laye pour Baye Laye. Ces chefs implantés historiquement au sein de leur foyer religieux disposent d'un pouvoir symbolique auprès de la masse locale qui rejoint son espace de gouvernance - terreau social et politique- pour y conforter ses aspirations en termes de ressources (sociales et économiques, notamment).

La notion de capital social est surtout observable dans le local où s'édifie la construction sociale du politique entre acteurs institutionnels et acteurs sociaux :

[...] les histoires locales sont révélatrices de l'inachèvement des dynamiques institutionnelles [...] toujours soumis aux relations en constante évolution des agents. L'identité est forgée en groupe et les institutions définissent l'appartenance et les façons de se comporter et elle puise son substrat dans le jeu politique des institutions et des interactions des acteurs dans le monde social (Dahou, 2002 : 500).

Dans son ouvrage sur la parenté et le politique, Dahou (2004) utilise le capital social pour observer les rapports de pouvoir dans les sociétés du Delta du Fleuve au Sénégal. Nous empruntons une démarche équivalente pour saisir dans trois sphères religieuses les relations entre acteurs qui détiennent un pouvoir d'intervention et de décision auprès des collectivités locales de Touba, Médina Baye et Cambérène. Le capital social permet d'observer les relations pluridimensionnelles entre acteurs institutionnels et locaux en associant les espaces politiques et sociaux. Si Dahou (2004) utilise cette notion à l'instar de Bourdieu (1994) pour révéler l'importance de la structure et des liens sociaux qui favorisent l'appartenance à un groupe, il met aussi l'accent sur l'action collective qui permet de renforcer les rapports de confiance et de réciprocité au sein du groupe. En effet, en observant les dynamiques des jeunes et des villageois dans le local au Nord du Sénégal, Dahou (2004 : 246) associe la position stratégique d'un acteur au sein du groupe par rapport à sa capacité d'intégrer des réseaux de connaissance (cercles politiques, économiques, culturels, etc.) et par sa capacité de maîtriser, de mobiliser et de redistribuer des ressources (économiques ou symboliques) dans le groupe. L'action collective permet en fait de vérifier les capacités des individus ou groupes les plus influents par l'usage de normes ou symboles reconnus de tous. Cette reconnaissance est le fruit des histoires et des comportements des groupes dans leur localité. La capacité d'agir au sein des groupes sociaux est aussi liée au statut (souvent symbolique) de ces groupes ou individus dans leur localité. C'est précisément sur ces aspects que nous fondons notre recherche empirique. Dans les localités de Touba, Médina Baye et Cambérène, nous observons comment le pouvoir des acteurs locaux (chefferies et associations religieuses) se traduit par le contrôle des ressources symboliques et

matérielles. Pour y cerner les modalités d'exercice, de légitimation et de distribution de ce pouvoir, il est essentiel d'étendre l'observation au sens que revêt le local et à l'usage qu'en font les acteurs qui y détiennent un statut symbolique.

Cousin et Chauvin (2010 : 111) dans leur étude mettent aussi en évidence la manière dont la représentation du capital social contribue à sa réalité. En s'intéressant à la dimension symbolique du capital social dans les clubs bourgeois des métropoles européennes (Rotary Club de Milan), ils font apparaître la pertinence du concept dans l'analyse relationnelle du pouvoir. Cette pertinence découle de la valeur distinctive de la forme sous laquelle le capital social se présente et des catégories symboliques qui accompagnent ses usages. Elle suggère que le débat sociologique sur le capital social doit prendre en compte les critères de distinction (histoire, composition sociale, organisation spécifique de chaque cas étudié) pour définir son objet, qui est souvent inhérent au contexte local. Cela permet d'évoquer les similitudes et les différences entre les mécanismes qui constituent et reproduisent ce capital social. Cela permet aussi de saisir les types de rapports entre individus, groupes ou institutions et les différentes façons dont ils se perçoivent comme des ressources pour l'action collective (à travers la constitution et le renforcement des liens sociaux). Au Sénégal, l'appartenance à la confrérie religieuse permet aux chefs de ces confréries, qui disposent également de réseaux bâtis sur des liens de solidarité (normes, comportements et principes collectifs), d'exercer un contrôle normatif et d'agir en toute légitimité au sein de ces réseaux. Dans ce registre, le capital social intègre des référents symboliques qui permettent la reconnaissance, la confiance et des liens de dépendance entre membres d'un même réseau.

Si nombre de chercheurs ont adopté l'approche macropolitique pour décrire l'émergence du politique dans les sphères institutionnelles, certains comme Alain Bourdin (2000 : 20) évoquent le local comme lieu de la diversité analytique pour appréhender le politique. Le local, à travers ses multiples configurations territoriales, (quartiers, villages, communes, etc.) constitue l'espace où le capital social est constitué et renforcé dans un mouvement constant de recomposition. Dans notre étude, nous distinguons les compétences dites formelles, celles qui sont exercées par les élus locaux (maires, présidents de communautés rurales, chefs de quartier, etc.) des compétences dites informelles, celles des chefs religieux, chefs de village, responsables d'associations locales, disciples, etc. pour comprendre la manière dont est constitué ce capital dans le local. Il est important d'atteindre la diversité en interrogeant des acteurs provenant de la sphère politique, religieuse et associative. Cela nous permet d'analyser les normes, attitudes et stratégies d'actions de ces acteurs lors d'événements favorisant la régulation symbolique.

2.2. Les apports théoriques et conceptuels de la gouvernance

La gouvernance, nous l'entendons au même titre que Pierre Calame et André Talmant (1997 : 19) qui la perçoivent comme : «la capacité des sociétés humaines à se doter de systèmes de représentation, d'institutions, de processus, de corps sociaux, pour se gérer elles-mêmes dans un mouvement volontaire ». Il s'agit d'identifier les systèmes qui permettent l'organisation autonome, l'auto-gestion et l'adaptation, en entités institutionnelles et sociales bien ancrées. C'est en retraçant la nature et le pouvoir de ces systèmes de représentation (formes et portée des identités religieuses) au sein de la société sénégalaise que l'on sera en mesure de saisir les modes d'organisation autonome de cette société.

La gouvernance est une notion qui connaît aujourd'hui une grande effervescence, du fait de son aptitude à être utilisée dans plusieurs domaines, notamment pour saisir les mutations sociales, politiques, institutionnelles, économiques des sphères publique et privée, qui traversent des crises de légitimité ou des problèmes d'organisation. On l'affuble de qualificatifs pour désigner plusieurs cadres d'action (gouvernance locale, urbaine, mondiale, multi-niveaux, d'entreprise, universitaire, etc.). Cette polysémie du concept renvoie à des débats épistémologiques sur l'usage de la notion de gouvernance (Baron, 2003 : 329).

Si le terme est issu du domaine économique³⁸ au milieu des années 1950, il a fait son apparition vers les années 1980 dans les relations internationales, avec l'emploi de la « bonne gouvernance » par les institutions financières internationales pour définir les critères d'une « bonne » administration publique dans les pays soumis à des PAS. Ceux-ci, pour être financés, doivent suivre le principe très «global » de la « bonne gouvernance », que l'on peut résumer par la trilogie décentralisation/démocratie locale/partenariat entre acteurs publics et privés.

La gouvernance n'a jamais fait l'objet de définition précise dans le contexte des politiques de développement. Cette notion de « bonne » gouvernance traduit l'approche

³⁸ Holec et Brunet-Jolivald (1999 : 09) rappellent que le terme de gouvernance a été importé du monde de l'entreprise pour désigner des modes de coordination et de partenariat différents du marché mis en œuvre au niveau du pouvoir politique. A la fin des années 80, la notion est importée dans les sciences politiques anglaises à l'occasion du financement par le gouvernement d'un programme de recherche sur le thème de la recomposition du pouvoir local.

utilitaire³⁹ ayant dominé les sciences sociales américaines d'inspiration fonctionnaliste, initiant une vision pragmatique et technocratique des relations sociales et retranscrite dans le discours des agences multilatérales de financement dont la Banque Mondiale : « [...] la vulgate de la Banque Mondiale est un catéchisme économique, comme le suggère la propension des catéchistes à utiliser des adjectifs normatifs comme "bon" ou "mauvais", volontés de "faire le bien" ou de "développer" » (Hibou, 1998 : 112).

La notion est en fait utilisée de façon normative par les organismes de prêts internationaux pour désigner les institutions, les pratiques et les normes politiques nécessaires - en théorie- à la croissance et au développement économique des pays emprunteurs. La conditionnalité politique (bonne gouvernance) associée au développement économique, social et politique des pays d'Afrique est devenue une thématique privilégiée des organismes de financement extérieur : « la réforme des institutions est considérée comme une précondition pour garantir le succès des réformes économiques qui suppose une transformation radicale du rôle de l'État » (Campbell, 2000 : 29). On considère l'État au cœur de l'analyse comme une structure institutionnelle, rationalisée et appropriée à l'état de droit. Les États africains capables de favoriser le développement sont ceux qui assurent la démocratie, par le maintien de leur structure institutionnelle circonscrite à l'exercice de fonctions régaliennes universelles. Ils assurent des mécanismes "efficaces" de désengagement (décentralisation, libre concurrence, initiative privée) permettant le développement (efficacité, transparence, responsabilité) : nouveaux termes qui traduisent la gouvernance des sociétés développées et démocratiques et la vision néolibérale du développement (gouvernance mondiale). On peut déplorer l'usage normatif de la gouvernance associé au processus de développement. Toutefois, la gouvernance comme objet d'analyse permet de saisir une pluralité de compétences en interactions (institutions publiques, collectivités locales, groupements associatifs, privés) qui participent à la prise de décision et à la régulation du local.

Au niveau conceptuel, on peut relever l'ambiguïté des recherches sur la gouvernance qui oscillent entre conceptualisation et opérationnalisation. On pourrait s'interroger à un niveau temporel : est-ce que la gouvernance serait de nature à expliquer toute forme de coordination dans

³⁹ Dans les rapports de la Banque Mondiale (notamment celui de 1997 sur l'État dans un monde en mutation), les conditions politiques de développement sont désormais analysées : (légitimité, état de droit, administration de la justice, droits de l'homme, participation populaire, liberté syndicale et de la presse, mouvements de la société civile), autant de prédispositions qui doivent désormais assurer la réussite des réformes économiques et mener vers le développement durable des pays du Tiers-Monde.

le temps ou à se focaliser sur un moment particulier ? Pour Stocker (1998 : 19), parler de gouvernance permet d'analyser des formes spécifiques de coordination qui ont marqué différentes périodes de l'histoire. Nous abondons dans le même sens que Baron (2003 : 330) car il existe à la fois des approches normatives qui visent à élaborer des critères de « bonne gouvernance » et des approches plus scientifiques qui abordent la gouvernance à partir du concept de « rationalité procédurale » ; concept faisant référence aux analyses dynamiques en termes de processus et de dynamiques institutionnelles.

La gouvernance dans les études sociologiques permet de faire intervenir un ensemble complexe d'institutions et d'acteurs qui n'appartiennent pas tous à la sphère institutionnelle. Nous partageons la lecture qu'en font Holec et Brunet-Jolivald (1999) dans leur dossier sur la gouvernance. Ces auteures expliquent comment la réflexion sur la gouvernance fait intervenir les transformations liées à l'action collective et à l'interdépendance des pouvoirs associés à cette action. La gestion des affaires publiques repose sur un processus d'interaction/négociation entre acteurs de toute nature, dont les institutions publiques. Ces acteurs s'associent, mettent en commun leurs ressources, leur expertise, leurs capacités et leurs projets afin de créer des coalitions d'action fondée sur le partage des responsabilités. Cette interaction est rendue nécessaire par le fait qu'aucun acteur ne dispose des connaissances et des moyens nécessaires pour s'attaquer seul aux problèmes. Nous nous rapprochons de la définition de Jean Leca : « La gouvernance consiste [...] dans l'interaction d'une pluralité d'acteurs gouvernants qui ne sont pas tous étatiques ni même publics » (Leca, 1996 : 339). La gouvernance implique donc la participation, la régulation et la coordination. Son intérêt réside dans sa capacité à rendre compte des régulations, des processus politiques et sociaux permettant l'élaboration des projets collectifs (Le Galès, 1995).

S'il convient de noter que les analyses macropolitiques et micropolitiques ont mis en lumière la nécessité de renouveler la réflexion sur le politique, il est utile de dire qu'il y a encore peu d'écrits sur les espaces locaux de pouvoir. C'est pourquoi dans notre étude, nous nous efforçons de donner un contenu approprié à cette gouvernance locale au Sénégal. Celle-ci ne devrait pas être définie par référence aux paramètres de gestion de l'État importé mais plus par référence aux dynamiques internes existantes dans les communautés locales. Il est nécessaire d'insister sur ce principe, pour saisir les moments de rupture et d'évolution politique au Sénégal. Comme l'évoquent, Holec et Brunet-Jolivald (1999 : 12), en associant la sociologie politique à la réflexion de la gouvernance, on passe des questions d'efficacité des modes de gestion publique développées par les économistes institutionnels, à la nature et à la transformation du pouvoir au

sein des territoires. C'est en cela que l'analyse de la gouvernance est utile puisqu'elle permet d'introduire la notion de pouvoir dans l'analyse des évolutions politiques, tout en mettant en lien les relations entre acteurs institutionnels, sociaux, locaux, etc. qui interagissent dans l'espace du politique. Dès lors, nous abondons dans le même sens que Sierra et Lewis (2009), qui trouvent plus pertinent d'établir une réflexion sociologique et empirique du processus de gouvernance pour cerner le contexte d'émergence et d'évolution de l'espace politique. Dans le choix de Sierra et Lewis (2009) de ne pas concevoir la gouvernance comme une notion, un concept ou un paradigme mais plus comme un objet d'analyse, nous voyons une utilité à l'étudier comme un processus. Ce faisant, on peut mettre l'emphasis sur les évolutions et les dynamiques socio-politiques caractérisant son contexte d'application. Ce qui permet de ne pas tomber dans l'écueil de la normativité et d'étudier les modes d'organisation et de redistribution du pouvoir dans les espaces ciblés.

En somme, évoquer la gouvernance dans notre étude nous amène à considérer l'ensemble des acteurs locaux et institutionnels qui contribuent à produire et à réguler des espaces de pouvoir au sein des collectivités locales. Au Sénégal, la réalité de la gouvernance est traduite au travers de ses acteurs (groupes religieux, pouvoirs publics, associations de jeunes, etc.), de ses événements (pèlerinages, cérémonies religieuses, meetings, etc.) et de ses espaces (commune, quartier, communauté d'arrondissement). Dans nos prochaines sections, nous montrons comment la réalité sociale de la gouvernance est érigée dans un cadre symbolique. C'est pourquoi nous n'étudions pas la gouvernance comme un processus homogène mais comme un ensemble d'éléments qui permettent de rendre compte de l'hétérogénéité des processus et des acteurs qui interagissent dans le local. Elle permet de privilégier autant les espaces urbains que ruraux et documenter les communautés religieuses les plus importantes et celles moins connues au Sénégal. Elle nous aide à mieux pénétrer les lieux où s'observent les dynamiques de recomposition, encore peu traités dans la réflexion scientifique sur le politique.

Privilégier la gouvernance comme un cadre d'analyse en comparant les principales communautés religieuses permet déjà de se dissocier de l'idée généralement énoncée, selon laquelle la localité (souvent retracée pour traduire la vitalité économique et politique de la communauté mouride) serait un trait déterminant et exclusif du pouvoir religieux. La mobilité des acteurs religieux dans plusieurs espaces transcendant la localité oblige une approche diversifiée qui ne tient pas uniquement compte des territoires où s'est constitué le pouvoir sacré, (capitales religieuses de Touba pour les mourides, de Médina Baye pour les Tidjanes-Niassènes, de Ndiassane pour les Khadrs, ou de Tivaouane pour les Tidjanes, etc.). Cette mobilité permanente

des réseaux confrériques révèle l'émiettement du domaine religieux dans plusieurs espaces où se produit et se reproduit l'identité collective et l'action politique. Dans ce cadre, nous plébiscitons ce type d'approche comparative autant dans les espaces urbains (Dakar, Cambérène, Kaolack) que dans les espaces ruraux (Touba, Médina Baye). La pluralité de la gouvernance au Sénégal est le fait de l'influence des identités religieuses (Tidjanes-Niassènes,) qui ont été peu analysées dans les travaux sur le religieux au Sénégal.

Analyser la gouvernance comme processus suggère d'évoquer le sens et la portée de cette notion dans l'islam. Si nous ne souhaitons pas confiner notre thèse dans le champ exclusif des études religieuses, il convient tout de même d'aborder cet aspect, pour saisir la manière dont l'islam et le soufisme consacrent la protection sociale et la socialisation politique. Ceci nous permettra de comprendre la capacité des acteurs confrériques, à agir au niveau politique, économique et social dans la gouvernance au Sénégal. Dans la partie subséquente, nous concevons la gouvernance d'un point de vue historico-théorique, insistant sur les particularités de l'islam confrérique. Pour ce faire, nous nous référons ici à l'étude d'A. Hamid Ndiaye (2008 :10) qui explique comment l'islam permet de transcender les particularités sociales, locales, ethniques, nationales avec la notion de la communauté (*Ummah*) musulmane.

2.2.1 Le principe de solidarité dans la gouvernance musulmane

Religion monothéiste révélée par le prophète Mohamed (PSL), l'Islam repose sur le *Coran* (le verbe de Dieu) et la *Sunnah* (tradition prophétique) et la *Charia* (voie indiquée par Dieu). Celle-ci comprend des commandements qui relèvent tout autant du culte, de la morale et du droit et s'articule autour de trois composantes spirituelles que sont : l'*Iman*, l'*Islam* et l'*Ihsan* :

L'Islam, l'Iman et l'Ihsan peuvent être appelés trois piliers ou composantes essentielles de la religion. Le premier pilier est l'aspect pratique de la religion, comprenant l'adoration, les actions et autres obligations. L'état de ce pilier est l'aspect externe du soi, qui a trait au corps et à la communauté (la *Charia*). Le second pilier consiste en la croyance à travers l'esprit et le cœur (la croyance en Allah, ses Messages, ses Livres, les Anges, le jour du jugement dernier et le destin). Le troisième pilier est l'aspect spirituel du cœur qui conduit l'individu avec l'adoration et la croyance à être conscient d'être toujours en présence d'Allah dans ses actions et pensées (H. Kabbani, 2006 : 54)

S'il est commun d'admettre cinq piliers à la religion musulmane (la *Shahada* : la profession de foi ; les 5 *Salat* : prières quotidiennes ; la *Zakat* : aumône légale aux pauvres ; le jeûne du mois de *Ramadan* et le *Hadj*, le pèlerinage à la Mecque), nous préférons insister dans cette partie sur la *Salat* mais surtout sur la *Zakat*. Ces deux piliers permettent de saisir la notion de solidarité et de protection sociale, centrale aux communautés religieuses au Sénégal. Si la *Zakat* permet la redistribution d'une partie des biens, des personnes aisées aux plus nécessiteux, à travers le principe de solidarité entre musulmans, la *Salat* exprime l'unité et la cohésion :

Expression de glorification et de supplication, la prière (*Salat*) relie le fidèle aux autres croyants et l'intègre au monde universel. Elle lui confère sa dignité par une vision transcendante de sa nature. De ce fait même, elle exige l'humilité par des gestes simples et identiques qu'accomplissent tous les musulmans, en même temps, quel que soit leur rang. La prière exprime l'unité et la cohésion : cinq fois quotidiennement, les musulmans se prosternent à des heures sensiblement identiques, dans une même direction, celle de la Mecque (Abderrahim Lamchichi, 1992 : 149)

Le principe de la *Zakat* est l'obligation rituelle d'une solidarité et d'une justice sociale inhérente à tout musulman. Elle se manifeste par l'obligation du riche et un « droit du pauvre », exprimé par le partage des biens individuels à la communauté et l'assistance sociale fournie à une catégorie de personnes qui sont dans le besoin : « (...) elle actualise la fraternité des croyants, la solidarité sociale et communautaire. Elle est devoir religieux et acte social pour le fidèle, qui en s'acquittant de la *Zakat*, à la satisfaction morale de participer à l'édification d'une société musulmane harmonieuse et plus juste, puisque l'assistance charitable obligatoire impose la coopération et l'assistance publique » (A. Lamchichi, 1992 : 154).

Dans ce registre, le principe de la *Zakat* dans l'islam consacre un sentiment de dépendance mutuelle et d'entraide. S'il s'agit d'un principe qui fait référence aux valeurs morales de l'Islam (justice, solidarité et fraternité), dans la pratique, il n'est pas toujours suivi par tous. Comment, en effet ne pas évoquer le contraste économique qui saisit les nations musulmanes africaines en proie à une pauvreté endémique (Niger, Tchad, Mali, Guinée, etc.) alors même que les pétromonarchies du Golfe (Arabie Saoudite, Qatar, Bahreïn, Koweït), membres de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) font preuve de peu de solidarité à l'égard de cette communauté musulmane d'Afrique subsaharienne. Si l'organisation prévoit des mécanismes de développement (fonds d'investissements de lutte contre la pauvreté), il n'existe pas de programmes spécifiques pour redistribuer les fonds dans les secteurs économiques stratégiques des pays africains (agriculture, santé, éducation, notamment). Les principes d'économie solidaire et d'entraide collective, centrales dans l'islam ne sont pas systématiquement appliqués entre pays musulmans riches et pauvres.

Toutefois, le musulman dans son comportement de tous les jours et sa manière de vivre avec autrui doit être en accord avec ces principes qui fondent sa profession de foi, en suivant la voie tracée (*Tarîqa*⁴⁰) par la tradition prophétique, transmise à toute la *UMMAH*. C'est sur cet aspect que converge la dimension socio-politique de la gouvernance en Islam. En effet, dès la révélation, le prophète Mohamed (PSL) s'est imposé comme chef religieux, politique et militaire dans la communauté musulmane, grâce à un système d'organisation globale qui intègre spirituel et temporel dans la vie socioculturelle, économique et politique. La *Tarîqa* consacre l'itinéraire qui associe la foi et la pratique religieuse dans ce système et assure un mode de gouvernance fondée sur le respect de l'autorité spirituelle et l'obéissance des préceptes enseignés par celle-ci. Ces *Tarîqa* relativement bien structurées sur des systèmes éducationnels et des associations informelles autour du Cheikh permettaient aux disciples d'acquérir la connaissance en assemblée. Lors de celle-ci, ils invoquaient les noms d'Allah et récitaient les *adhkar* (souvenir de Dieu) hérités de la tradition prophétique : « Les Cheikhs soufis enseignèrent à leurs disciples de répondre activement à l'appel d'Allah et de Son Messager dans (...) des lieux de communion (...) de rencontre de toutes les races et de toutes les nationalités (...) des remèdes pour plusieurs maux sociaux » (H. Kabbani, 2006 : 22).

Pour saisir ce qui constitue l'essence des *Tarîqa* au Sénégal, il est primordial de remonter l'histoire des confréries⁴¹ *soufies*, mystiques de l'Islam. Comme le rappelle, Hamid Ndiaye (2008 : 11), les confréries prennent leur origine chez les grands mystiques musulmans des premiers siècles de l'Islam (qui, par la méditation, la compréhension des textes sacrés coraniques et par une vie désintéressée des choses matérielles) se sont consacrés à l'adoration divine et ont cristallisé leur quête de Dieu. Entre le IX^{ème} et le X^{ème} siècle, l'islam a connu l'âge d'or du soufisme. Suivant la pratique des Compagnons du prophète qui fréquentaient régulièrement le groupe nommé *Ahl al-Souffa* : « Les gens du Banc », les soufis fondèrent plusieurs mosquées-écoles (*zawiya*) pour y mener une vie communautaire et austère. Si l'islam sénégalais s'est politisé dès ses débuts, il se caractérisait également par l'esprit de tolérance, de compréhension mutuelle qui régnait au sein des différentes communautés religieuses et confrériques présentes depuis le X^{ème} siècle.

⁴⁰ Le terme de *Tarîqa* devint un terme appliqué aux groupes de gens appartenant à l'école de pensée exercé par un maître (Shaykh) spirituel (H. Kabbani, 2006 : 19).

⁴¹ Une confrérie est une association de coreligionnaires qui se caractérise par une conception commune du monde basée sur le mystique, la connaissance spirituelle, le travail communautaire, le déni de soi (égo), etc. afin de rallier les mérites de l'au-delà grâce à un renoncement des biens terrestres et l'engagement intégral au sein d'un ordre mené par un guide religieux (Shaykh, Calife), assisté à divers échelons par des représentants (Muqadam) dans l'enseignement religieux offert aux fidèles (les talibés), lesquels sont tenus de respecter leur engagement spirituel (Thiam, 2010 : 83.).

2.2.2 L'islam et les confréries au Sénégal

Le Sénégal est l'un des pays d'Afrique Noire où la pratique de l'islam est essentiellement l'œuvre des confréries soufies. Selon les données de l'ANSD, on dénombre près de 8% de musulmans qui n'ont pas d'allégeance confrérique, le reste des 95% musulmans est regroupé en confréries. Ce sont les Tidjanes (49%), les Mourides (31%), les Khadrs (6%), et les Layennes (1%). L'islam s'est introduit au Sénégal grâce aux contacts avec les commerçants maures et arabes. Mais son expansion et les modalités de sa diffusion ont connu plusieurs péripéties qu'il convient de retracer.

Ainsi, plusieurs historiens situent le contact de l'islam avec la société sénégalaise vers le X^{ème} siècle. Parmi eux, A Samb (1971 : 464) qui distingue trois périodes durant lesquelles l'islam a connu une évolution fulgurante au Sénégal. La première phase (X^{ème} au XIV^{ème} siècle) a été marquée par l'introduction d'un islam sunnite, d'inspiration malikite⁴². Initialement limité aux couches dirigeantes (princes et commerçants), l'islam aurait eu à ses débuts un faible impact sur la masse des populations demeurées encore païennes. Les premières conversions datent du XI^e siècle (K.Mbacké, 1995 : 05). Les Toucouleurs de la vallée du Fleuve Sénégal ont été les premières populations islamisées avec le contact permanent du monde arabe et avec la Mauritanie. Les wolofs sont les ethnies qui vont se convertir par la suite à la religion musulmane grâce au commerce atlantique, surtout dans la période précoloniale et coloniale. Selon Thiam (2010 : 84), en matière de conversion ethnique, ce sont les Wolofs et les Toucouleurs qui sont les plus concernés par la Tidjaniya. Les Mourides sont, dans leur presque totalité des Wolofs et des Sérères alors que les Khadrs sont de l'ethnie des Maures, originaires de la Mauritanie. Quant aux Layennes, ils sont regroupés dans la petite communauté des Lébous (de la famille des Wolofs et Sérères).

Au cours de la deuxième phase, un islam conquérant aurait été initié par le mouvement almoravide (dès le XI^{ème} siècle) puis par les pieux musulmans toucouleurs du XVIII^{ème} siècle et du XIX^{ème} siècle (El Hadj Omar Tall). Si l'introduction de l'islam a eu d'une part, un faible recours de l'usage des armes à des fins religieuses offensives (avec les Almoravides) ou

⁴² Thiam (2010 : 82) évoque les différences entre les quatre écoles de droit musulman sunnite. Si les quatre écoles utilisent toutes le Coran, la Sunna ainsi que l'Ijma (consensus des experts) et les qiyas (analogies), l'école malikite, de Malik ibn Anas (712-796) fait aussi référence aux pratiques des habitants de Médine (Amal Ahl al-médina) comme sources de la jurisprudence musulmane (fiqh).

défensives (avec les chefs musulmans toucouleurs), sa propagation n'a pas connu de vraie résistance, comme l'évoque K. Mbacké (1995 : 07). Cette rencontre aura surtout permis de diffuser l'islam dans les royaumes du Sénégal grâce aux marabouts, nouvelle catégorie sociale présente dans les cours royales du Sénégal précolonial :

Ils formaient un groupe minoritaire plus ou moins fermé. Ces marabouts étaient des érudits qui initialement vivaient généralement dans l'ombre des rois avec qui ils entretenaient des relations très intéressées. Ils conféraient une légitimité spirituelle au pouvoir des rois avant de se lancer plus tard dans l'islamisation des masses (A. Hamid Ndiaye, 2008 : 91).

Enfin, la troisième phase d'évolution (XVIII^{ème} au XIX^{ème}) correspond à la pénétration de l'islam confrérique jusqu'à nos jours. Elle voit l'implantation durable des confréries soufies au Sénégal, comme le révèle A. Ndiaye (2008 : 40).

La confrérie Khadr est la plus ancienne et a été fondée par un mystique soufi du nom de Shaykh Abd al Qadir al-Jilani au XII^e siècle. Cette confrérie a joué un rôle primordial dans l'islamisation des populations de l'Afrique subsaharienne, avec l'appui des marchands et des savants de Tombouctou. Au Sénégal, la confrérie Khadr (que l'on retrouve principalement dans les régions de Thiès, Kolda, Tambacounda et Fatick) a été fondée au cours du XVIII^e siècle par Shaykh Bou Kounta. Les Khadrs ont leur fief religieux dans la communauté rurale de Ndiassane (laquelle accueille un pèlerinage annuel et abrite des mosquées et centres religieux).

La confrérie Tidjane, l'une des confréries les plus répandues en Afrique a été fondée au milieu du XVIII^e siècle à Fès, au Maroc par Ahmed Tidjane (originaire du Sud de l'Algérie). Comme l'indique Samb (1994 : 31), l'introduction de cette *Tarîqa* dans la sous-région vers 1835 a été l'œuvre des tribus maures et des marabouts guerriers toucouleurs, comme El hadj Omar Tall.⁴³ Le succès de la confrérie tient surtout au fait qu'elle a su exprimer mieux que la Khadiriya (jugée conservatrice), les aspirations populaires face à une société en proie à des crises multiples. Au Sénégal, cette voie fut également diffusée par El Hadj Malick Sy (au Kayor) et El Hadji Abdoulaye Niassé (dans le Saloum). En 1902, El Hadj Malick Sy s'installe définitivement à Tivaouane, bastion principal du tidjanisme au Sénégal, mais aussi grand centre d'enseignement de la culture islamique, avec la création des écoles coraniques nommées « daraa ». Au Sénégal, la confrérie Tidjane comprend sept familles religieuses, regroupées autour de Tivaouane : l'importante branche Niassène à Kaolack (Médina Baye), la famille des descendants d'El Hadj

⁴³ Chef religieux et militaire toucouleur, El Hadj Omar Tall (1799-1864), de retour de la Mecque, étendit la Tidjaniya d'abord, au Fouta Toro puis la propagea dans plusieurs régions du Sénégal, jusqu'au Mali. Il se lança dans une vaste entreprise de prosélytisme religieux dans le but de rassembler tous les musulmans de l'Afrique de l'Ouest, sous la bannière de l'islam tidjane (David Robinson, 1988).

Omar Tall (famille omarienne regroupée principalement au Nord du pays, dans les régions de Podor et de Matam ; la famille Haïdara de Daroul Khaïry en Casamance et les foyers-religieux de Médina Gounass, près de Kolda, dans l'Est du pays et de Thiénaba, situé dans le département de Thiès).

La confrérie Mouride, l'une des confréries les plus dynamiques au Sénégal, a été fondée par le marabout Ahmed Ben Habib Allah, communément appelé Cheikh Ahmadou Bamba ou Serigne Touba. Cheikh Ahmadou Bamba s'évertue comme plusieurs chefs musulmans de l'époque coloniale à œuvrer à la coexistence sociale, rappelant le respect de l'unicité de la foi : « il n'y a d'autre Dieu qu'Allah et le prophète Mohamed, qui est son envoyé et fidèle serviteur » (K. Mbacké, 1995 : 95). Ce message subversif pour le colonialisme d'alors, offrait un facteur de résistance et de cohésion sociale à des groupements négro-africains, ébranlés par la pénétration européenne (A. Ndiaye, 2008 : 40). Si Cheikh Ahmadou Bamba n'a jamais exhorté ses coreligionnaires à la guerre sainte contre les colons, ses relations avec ses derniers furent très empruntées et lui valurent d'être exilé au Gabon de 1895 à 1902. Cheikh Ahmadou Bamba fonda Touba, en 1887, village qui devint une véritable cité sainte, où les disciples étaient initiés au mouridisme (voie religieuse qui exhorte à la discipline et au travail). Touba accueille tous les ans, le célèbre pèlerinage annuel (Magal) qui voit, selon la presse nationale, trois à quatre millions de disciples affluer dans le fief religieux des Mourides. La communauté se caractérise par son réseau d'allégeances de fidèles, disséminé un peu partout à travers le monde, particulièrement dans les grands centres urbains (Paris, New-York, Rome, Madrid, etc.).

Enfin, la confrérie des Layennes que l'on retrouve principalement dans la Grande Région de Dakar, (Yoff, Ngor, Cambérène) est une communauté musulmane composée majoritairement de Lébous (famille socio-culturelle appartenant au groupe ethno-linguistique des Wolof). Elle a été fondée par Seydina Limamou Laye (Libasse Thiaw, de son vrai nom), en 1884, lors du célèbre appel du « Mahdi » (messenger de Dieu, prévu à la fin des temps) exhortant son peuple à rompre avec les rites animistes surannés et à suivre les pratiques islamiques, magnifiées. Le sacré chez les Layennes prend tout son sens dans la volonté de Seydina Limamou Laye, de prôner la parole divine à sa communauté (A. Sylla, 1971 : 592). Même s'ils sont très peu représentés dans la population musulmane au Sénégal (1 à 2%, selon l'ANSD), les Layennes se caractérisent par leur société communautaire, fondée autour de l'égalité sociale et de la ferveur religieuse.

Il n'est pas rare de considérer l'islam en Afrique comme une religion conservatrice. Ce regard réducteur entrave les dynamismes et mutations que son étude comporte dans le champ

empirique. Donner un aperçu de l'histoire de l'islam au Sénégal permet de se départir des clichés déformants pour s'appesantir sur la nature et l'évolution des rapports entre les pouvoirs religieux et politique dans la gouvernance.

2.3. La construction identitaire du politique

La religion pour Durkheim est un « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées [...] croyances et pratiques qui unissent en une communauté morale [...] tous ceux qui y adhèrent » (Durkheim, 1912 : 65). Cette définition si sommaire soit-elle, aborde un élément essentiel dans notre étude : le caractère central accordé à l'identité religieuse dans les relations sociales. Elle permet aux individus de créer une communauté unie par des liens sociaux. On serait amené à s'interroger à la manière dont les individus assurent la permanence de ce lien social. Il est utile d'aborder la question de l'identité. Hentsch expose l'identité, épicerie des relations sociales, comme une notion fondamentale à l'ensemble de ce qui constitue « notre manière d'être et d'agir » dans presque toutes les sphères de notre existence, notamment les instances sociales et politiques. La pensée de Hentsch nous permet de saisir la construction symbolique du politique à travers l'identité collective. Évoquant le sacré, Hentsch définit l'identité comme la structure symbolique de la cohésion sociale. L'identité (collective) est assurée dans le lien social que plusieurs individus créent au sein d'un même groupe. En décrivant le sacré comme ce qui permet la quête d'un sens commun, i.e. : partagé, Hentsch met l'accent sur la notion d'identité utile à la construction sociale du politique. En tant que telle, on peut la symboliser, la ritualiser, la socialiser. D'ailleurs, le rite dans la Grèce antique occupait une place symbolique importante, en ce qu'il reliait la cité au monde divin, en lui assurant notamment la protection de ses divinités tutélaires et en ce qu'il permettait de rassembler les citoyens dans la même communauté politique. C'est cette idée de communauté qui se construit dans l'identité religieuse et le capital symbolique que nous souhaitons relever dans nos études de cas.

2.3.1. Le capital symbolique

J'appelle capital symbolique n'importe quelle espèce de capital (économique, culturel, scolaire ou social) lorsqu'elle est perçue selon des catégories de perception, des principes de vision et de

division, des systèmes de classement, des schèmes classificatoires, des schèmes cognitifs, qui sont, au moins pour une part, le produit de l'incorporation des structures objectives du champ considéré, c.-à-d. de la structure de la distribution du capital dans le champ considéré. » (Bourdieu 1994 :161)

Cette définition bourdieusienne du capital symbolique offre un champ de réflexion utile à notre enquête, surtout pour percevoir le niveau d'influence des acteurs religieux, au sein des territoires qu'ils ont sécrétés. Nous concevons le capital symbolique comme l'ensemble des ressources disponibles à des groupes ou des individus qui permettent d'assurer un processus d'identification (identitaire ou sociale) au sein du milieu dans lequel il est construit et reproduit. Cette définition intègre un élément essentiel : l'espace dans lequel ce capital est perçu qui lui accorde la valeur symbolique. Par exemple, la perception du sacré qu'ont les mourides de leur territoire (Touba) accorde une valeur symbolique au personnage qui a créé ce territoire (Cheikh Ahmadou Bamba) entraînant même les mourides à lui conférer la possession intégrale de l'espace territorial, en le nommant Serigne Touba (le maître de Touba). La valeur symbolique peut ainsi être attribuée à un individu, un groupe, un espace, en fonction du processus de reconnaissance sociale. Ce processus est renforcé par la capacité de diffusion des normes, symboles et attitudes de l'autorité (groupe ou individu) au sein de l'espace considéré. L'élément qui favorise cette diffusion est la légitimité (statut) de l'autorité à qui est attribuée cette valeur symbolique.

Nous estimons comme Bourdieu (1997 : 285) que le capital symbolique peut admettre d'autres formes de capital (économique, culturel, social). Ce qui le permet, c'est la reconnaissance sociale que confère la possession de toute espèce de capital. En effet, ce qui permet d'être connu et reconnu, c'est la capacité de reconnaître, de consacrer, de dire ce qui est, ce qu'il en est, ce qu'il faut en penser (Bourdieu, 1997 : 285). Les *habitus* renforcent ce processus de reconnaissance, selon les mêmes structures que l'espace où il s'est engendré, à travers l'adhésion du groupe dans des moments symboliques. Ainsi, lors d'événements religieux dans des espaces religieux, on observe que ce qui est reconnu, ce sont les chefs religieux et ce sont eux qui disent souvent ce qu'il en est, en matière de gouvernance pour forger l'identité collective. Les chefs religieux, par l'intermédiaire du *Ndigël*, décrètent à leurs disciples la voie à suivre et consolident leur légitimité sociale par l'adhésion de tous à cette prescription. C'est ce qui leur permet de contrôler le milieu dans lequel le groupe admet cette prescription. Cette importance « sociale » du capital symbolique revêt un caractère absolu lorsqu'au sein d'un groupe, on ne remet pas en cause le sens des symboles projetés et même parfois sa propre existence sociale (attitude du disciple à l'égard de son maître religieux), « comme en témoigne les sollicitations, les invitations, les attentes des autres à l'égard de celui qui en est richement doté » (Rigaud, 2008 : 31).

Les normes, signes et symboles, véhiculés lors d'événements religieux, par des acteurs institutionnels ou locaux (représentants politiques, religieux ou associatifs) sont des éléments qui permettent la constitution de ce capital. Afin d'en saisir le sens et la portée à Touba, Médina Baye et Cambérène, nous avons tenté de repérer ces éléments à travers les formes symboliques (affiches, portraits, tenues, discours, aphorismes, icônes, rituels, fêtes) de l'identité religieuse. Nous constatons l'étendue du réseau relationnel des figures religieuses perçues comme sacrées ainsi que leur degré de reconnaissance sociale dans la collectivité. Comment se manifeste et se perpétue la relation entre le marabout et son disciple dans ces espaces? Si l'on veut se prévaloir d'une analyse qui met l'accent sur les représentations du politique et du religieux dans le local, il est utile de s'accommoder avant tout d'une réflexion théorique qui associe dits et non-dits, formels et informels, spirituel et temporel, réel et fictif, ésotérisme et esprit critique, pour déceler les perceptions des collectivités locales par rapport au pouvoir et à la gouvernance.

Au sein des localités sénégalaises, on voit s'ériger des espaces de pouvoir, contrôlés par des chefferies religieuses qui s'impliquent dans plusieurs secteurs de la vie politique, sociale et économique (participation aux processus de décision, éducation populaire, défense d'intérêts communs, préservation de l'espace territorial). Ce phénomène fréquemment rapporté pour la communauté mouride doit être examiné pour les autres communautés religieuses du Sénégal, à travers les rapports de pouvoir entre acteurs de la gouvernance. Il faut tenter de percevoir les logiques ayant trait à l'intérêt collectif et à l'action locale pour faire ressortir les distinctions et les proximités entre les espaces religieux choisis. À partir du moment où l'on constate des formes de socialisation politique dans ces espaces, on tentera d'en analyser, la nature, les contours, les enjeux et les perspectives. De façon générale, il faut s'interroger sur le statut administratif, géopolitique, socio-historique de ces espaces dans le champ national, pour déceler toute forme d'évolution structurelle (développement d'infrastructures, croissance démographique, spatiale, etc.). C'est ce qui nous permettra de saisir la socialisation politique qui se manifeste lorsque le champ de gouvernance des pouvoirs publics se mêle sensiblement à celui occupé par les autres acteurs de la localité.

2.3.2. L'identité collective

Si comme l'évoque Hentsch (1997), l'identité se construit autour d'un long cheminement où les individus, en tant que collectivité, effectuent une sélection entre « ce qui est oublié et ce

qui est conservé, entre ce qui est occulté et ce qui est reconnu et célébré », on peut admettre que la mémoire (collective) participe au processus de construction de l'identité, autant sur le plan objectif que subjectif :

[...] ce qu'une collectivité pense d'elle-même, de ses relations avec les autres influe sur son comportement et fait partie de son rapport au monde, en se fondant sur une mythologie implicite ou explicite, capable de fonder son identité collective et d'assurer sa cohésion (Hentsch, 1997 : 56).

L'histoire -à travers la glorification d'un fait événementiel- permet d'orienter des repères symboliques souvent valorisants dont le souvenir conforte et consolide l'identité collective, en éludant consciemment ou instinctivement des faits peu reluisants dont l'évocation pourrait affaiblir le sentiment d'appartenance. Dans ce registre, ce qu'une communauté considère comme partie de son identité collective (lieux, figures, normes ou principes sacrés) assure à ceux qui la perpétuent, un caractère d'autorité au sein de ces systèmes de représentation. En effet, si l'on considère que les groupes sociaux construisent eux-mêmes des représentations et des mythes pour fonder leurs relations, on peut affirmer que ce « qu'on ne peut remettre en question en tant qu'individu » procède généralement d'un caractère immuable, souvent enraciné dans un moment ou un lieu historique. Le rituel résulte d'un ou de plusieurs événements qui consacrent le marqueur symbolique du processus d'identification sociale. Dans les communautés religieuses, le rituel conforte l'identité collective et se manifeste à travers des événements « symboliques ». Alain Bourdin (2005) apporte un éclairage sur les types d'événements qui consacrent l'histoire symbolique des sociétés. Il identifie les grandes expositions internationales, les rencontres sportives, les manifestations historiques (religieuses, notamment) comme des moments symboliques qui permettent à un « lieu » d'exister, de produire de la mobilisation, de l'identification et un fort sentiment d'appartenance. Le lieu où se produit l'événement obtient un caractère « sacré » en ce qu'il assure périodiquement la commémoration de cet événement. Si le « sacré » est considéré comme ce qu'on ne peut remettre en question seul, la mobilisation de tous pour célébrer un événement qui se perpétue à travers les âges, renforce ce caractère dans l'identité collective.

Au Sénégal, les confréries religieuses construisent leur identité collective sur des espaces considérés certes comme des lieux-refuges mais aussi comme des paradis, notamment dans le cas de Touba.⁴⁴ Les représentations que se font les communautés mourides de leur foyer religieux

⁴⁴ Touba baptisée en 1888 du nom d'un arbre du Paradis est considérée par les mourides comme une ville sainte, une maison de Dieu : la cité idéale sur terre.

sont marquées par la croyance absolue à l'érection du « paradis sur terre » alors que les communautés considèrent Cambérène, comme une cité sacrée, édifiée en zone-refuge contre les menaces externes de la société sénégalaise (dépourvue de repères moraux). Nous saisissons toute la portée de ces représentations lorsqu'au sein de ces communautés, on y célèbre régulièrement des événements religieux, dont le caractère sacré permet de produire et reproduire mythes et symboles de l'identité collective. L'espace est ainsi doté d'un capital symbolique qui permet de renforcer la socialisation politique.

2.3.3. La socialisation politique

Nous percevons la socialisation politique comme le processus par lequel les valeurs culturelles sont transmises et intériorisées par une communauté spécifique (Akindès, 2003 : 390). En effet, pour comprendre comment les croyances, les principes et les pratiques sont véhiculés dans une société, il importe d'en cerner le processus de transmission. Dans la reproduction, Bourdieu et Passeron (1970) soutiennent que la socialisation, dans son ensemble a pour fonction de perpétuer l'ordre établi : un ordre de rapports qui favorisent le pouvoir de domination. Si la socialisation est le processus par lequel le pouvoir et les rapports sociaux sont édifiés, que recouvre la dimension politique ? Nous estimons que cette dimension politique provient du fait temporel et structurel. En d'autres termes, à quel moment et sous quelle forme se produisent les attitudes politiques ?

Bourdieu et Passeron (1970) évoquent comment la socialisation parvient à rendre les rapports de domination légitimes, notamment, auprès des jeunes, grâce à la transmission de schèmes structurels. Au niveau structurel, la famille constitue la structure d'autorité susceptible d'influencer une catégorie sociale et l'école est un lieu d'apprentissage des attitudes et des comportements à acquérir sur l'autorité. Ces structures pédagogiques peuvent fournir aux jeunes de l'information sur les modes d'organisation du politique (prise de décision, fonctionnement de son système politique, etc.). Au niveau temporel, ces schèmes sont reproduits à travers les *habitus*.

Les habitus

La notion d'habitus telle que développée par Bourdieu (1980) nous permet de saisir les principes véhiculés par les acteurs religieux et politiques pour favoriser la socialisation politique au Sénégal. Les habitus constituent un ensemble durable de schèmes communs de pensée, de perception, d'appréciation et d'action, qui sont des mécanismes spontanés qui conduisent à l'expression des préférences et à la manifestation de conduites dans les activités sociales quotidiennes. Pour Bourdieu et Passeron (1970), ces habitus sont reproduits sur la scène politique à travers des structures sociales, comme l'école, la famille, et on peut évoquer d'autres structures (comme les confréries religieuses) qui incitent à se conformer à une vision du monde, à percevoir l'autorité politique, à la contester, à l'acclamer, etc. Dans la construction sociale du politique, les lieux sociaux où les agents de socialisation entretiennent un discours empreint de symbolisme constituent des espaces sacrés d'importance qui permettent la tenue d'événements socialisateurs :

[...] un même événement subi ou vécu par une collectivité donnée devient souvent une référence collective. Il s'insère dans la mémoire collective. Il désigne un rappel d'événements encore frais dans la mémoire de ceux qui les ont vus ou vécus, comme de ceux qui en ont entendu parler par la suite (Akindès, 2003 : 398).

Au Sénégal, la présence continue des autorités politiques lors d'événements sacrés (pèlerinages) consacre des stratégies d'alliance entre religieux et politiques et la reproduction d'habitus au sein des foyers-religieux. L'usage de références sacrées par les politiques dans leurs discours souvent solennels permet d'évoquer des moments symboliques où pouvoirs publics et chefferies religieuses ont collaboré avec succès dans ces foyers. Cela leur permet de reproduire des idées politiques chez des populations locales, déjà acquises à la cause du religieux. La socialisation politique contribue à transmettre des manières de concevoir, de visualiser, d'opérer ou encore de subir l'influence ou le contrôle, tout autant que des manières d'imaginer des stratégies ou d'assurer la représentation symbolique. Dans ce registre, on peut espérer une plus grande socialisation politique dans les milieux où les membres d'un groupe sont plus susceptibles d'admettre des rapports de pouvoir afin d'assurer une meilleure cohésion sociale (cas des confréries religieuses).

Percheron (1985) évoque un caractère utile à la notion de socialisation politique qu'on ne peut s'empêcher de mentionner. En effet, la socialisation politique n'est pas immuable mais est plutôt un processus continu et complexe de construction identitaire. Si l'enfant peut être influencé au sein de sa structure familiale ou scolaire, au fur et à mesure qu'il grandit, il est aussi influencé par d'autres milieux socialisants (partis politiques, syndicats, médias, etc.) qui peuvent parfois

susciter des influences contradictoires. On peut percevoir cet aspect dans les processus d'autonomisation des jeunes de Cambérène, lorsque ceux-ci s'évertuent à prendre en charge leur espace communautaire, délaissé par les pouvoirs publics et s'opposent ouvertement aux chefs religieux qui agissent à l'encontre de leurs intérêts collectifs. Ainsi, dans certaines situations, les individus peuvent être leur propre acteur de socialisation lorsqu'ils s'engagent dans l'action collective. La socialisation politique est perçue en ce sens comme un processus continu de construction d'une identité collective.

L'autre élément que mentionne Percheron (1985) est le fait que la socialisation permet à un groupe d'individus d'appartenir à plusieurs groupes sociaux et plusieurs cultures politiques. La pluralité des milieux de la socialisation doit être prise en compte de la même façon que les acteurs qui reproduisent leurs valeurs. Nous estimons que c'est sur ce point que le contexte politique et surtout l'aspect événementiel a une influence déterminante. En effet, si l'on admet que la socialisation est un processus actif et multiple qui permet l'usage de plusieurs référents (notamment symboliques) dans l'espace public, nous estimons que ces référents construisent une dimension politique, surtout lors d'événements qui revêtent un sens particulier pour l'individu ou les groupes les plus représentatifs dans cet espace. Autant les principes véhiculés que la forme de solidarité du groupe peuvent constituer des ressources significatives dans l'espace collectif. Cet espace se renforce par le degré d'identification des individus à une entité collective, une figure ou un moment symbolique. La mobilisation qui y est maintenue constamment, lors d'événements symboliques consacre une stratégie politique qui permet à des élites dominantes de rallier plus de gens en faveur d'une cause et en particulier, les plus influents et les plus représentatifs au sein de la société. A Touba, Médina Baye et Cambérène et dans d'autres localités religieuses du Sénégal, comme Tivaouane ou St-Louis (ville accueillant le *Magal des 2 Rakas*⁴⁵), on constate la présence de pouvoirs publics, partis politiques, sociétés privées et publiques qui profitent des regroupements religieux pour promouvoir des idées, produits et actions auprès des collectivités locales. La diversité des référents symboliques de la part des acteurs collectifs consacre des cohérences dans la socialisation politique. Dans ce contexte, le religieux revêt un attribut essentiel dans celle-ci : bien plus qu'une instance sociale, elle est matrice de la construction symbolique du politique.

⁴⁵ Cérémonie religieuse de la communauté mouride à St-Louis qui accueille foule de fidèles et qui commémore une prière de 2 Rakas (inclinations) effectuée par le fondateur de la confrérie mouride, Cheikh Ahmadou Bamba dans les édifices des autorités coloniales françaises à St-Louis.

2.4. La construction symbolique du politique

Dans cette partie, nous souhaitons rendre compte de la dynamique religieuse comme structure symbolique permettant la construction sociale du politique, particulièrement dans les collectivités locales au Sénégal. De nombreux auteurs se sont penchés sur la question religieuse en démontrant sa portée historique et culturelle, tout en mettant l'accent sur ses liens avec le politique. Dans les écrits, s'il est commun de s'interroger aux transformations du fait religieux, il faut désormais étudier sa portée structurelle et sa capacité de construction politique. On sera plus à même d'observer les trajectoires du politique dans les espaces locaux.

2.4.1. L'apport du religieux

Le religieux fait partie de ces prismes modernes des identités et des cultures politiques dont les référentiels symboliques se situent aux confins des critères distinctifs de la démocratie occidentale. Otayek reconnaît l'impossibilité d'isoler le politique du religieux :

[...] les concepts fondamentaux qui nous permettent souvent d'isoler ou de prétendre isoler le politique [...] restent religieux [...] Les formes inédites de notre projet de délimitation du politique seraient alors une réponse à ce que notre idée de la démocratie, par exemple, avec tous ses concepts juridiques, éthiques et politiques associés, [...] comporte encore de religieux (Otayek, 1997 : 818).

Au contraire des sociétés occidentales, plusieurs sociétés africaines incluent le religieux dans l'espace du politique, dans la construction de leurs identités collectives et dans la régulation pacifique des luttes de pouvoir entre groupes sociaux. Ce cadre pacifique serait issu des repères symboliques (lieux saints, figures sacrées, événements magnifiés, etc.) qui se placent au-delà des référents classiques de la démocratie : « le religieux comme pourvoyeur de sens privilégié en fait, qu'on le veuille ou non, une composante centrale des cultures politiques contemporaines en Afrique » (Otayek, 1997 : 818). C'est cette fonction du religieux qu'il nous faut déceler, en nous intéressant de plus près aux constructions symboliques du politique. Nous nous interrogeons à la façon dont le religieux participe à l'édification des cultures politiques, notamment au Sénégal. Les localités de Touba, Médina Baye et Cambéréne révèlent la perception de cités religieuses dotées de caractère tutélaire pour les fidèles qui les considèrent comme espaces-refuge et de gouvernance. Triaud (2003 : 130) prend l'exemple de « la Genève de Calvin » ou « la Philadelphie des Quakers » -mutatis mutandis- pour décrire l'anticipation sur terre de la cité céleste. Dans nos enquêtes, nous avons observé la « territorialisation » du pouvoir sacré dans ces

cités saintes mais également les imbrications de ce pouvoir dans l'espace religieux, devenu politique et dans laquelle les « clercs » (chefs religieux au Sénégal) exercent un contrôle permanent. Tel que nous l'expliquent M.C. Diop et al. (2002), au Sénégal, la destruction des sociétés monarchiques traditionnelles par les colons a favorisé une élite de chefs religieux, fondateurs des confréries, qui assurent la prise en charge de la société sénégalaise. Vers la fin du XIX^{ème} siècle, les religieux assurent la restructuration et la régulation des sociétés sénégalaises, tout en constituant des modes d'encadrement spirituel et social. Ils permettent aux populations de traverser la crise majeure provoquée par la destruction violente du système monarchique traditionnel. La remise à neuf de la société par l'entremise des chefferies religieuses permet une cohérence de leurs héritages traditionnels associés aux éléments culturels religieux, offrant une meilleure transition socio-politique. Ces « bricolages symboliques » reconfigurent des dynamiques sociales, consacrent des ressources mobilisatrices, assurent un mode de structuration des habitus et d'autres perceptions de la socialisation politique. L'« homologie des champs » (Bourdieu, 1980) du pouvoir religieux permet de comprendre comment ce pouvoir impose sa structure à l'ensemble de sous-champs. Au Sénégal, cette implication du champ religieux dans le politique consacre l'expédient ombilical qui unit la société au pouvoir politique de l'État central dans « le contrat social » sénégalais. Face à la faillite de l'État-providence au Sénégal, l'islam dans sa dimension politique a su combler les aspirations des collectivités locales :

L'islam politique s'est développé [...] au moment où les sociétés urbaines subsahariennes traversent des crises économiques très profondes [...] Dans un contexte de crise économique qui s'accroît, l'image de l'État-providence s'est considérablement ternie au point de perdre sa légitimité. L'islam politique a utilisé cela pour remettre en cause l'État et a conduit à créer de nouvelles sociabilités, à se rassurer en se référant à la tradition islamique et à son message coranique et surtout à mieux connaître sa religion (Gomez-Perez, 2005 : 20).

Le pouvoir politique post-colonial a accentué l'existence de pôles d'encadrement social et administratif, en donnant plus de vigueur aux systèmes de domination et de contrôles sociaux maraboutiques : « Les marabouts dans le réseau de clientèle politique, nomment des députés, des maires, [...] établissent un lien direct avec le chef de l'Exécutif. Les autorités [...] locales sont obligées de leur faire acte d'allégeance [...] pour se maintenir en place » (Diop et al. 2002 : 39). Comme nous l'expliquent M. C. Diop et al, l'ancrage difficile des modes d'action politique initiée par l'État et l'inachèvement de la démocratie sénégalaise dans les collectivités locales ont

provoqué une réactualisation d'identités qui travaillaient depuis très longtemps la société sénégalaise :

[...] la preuve de ce tournant est le discours produit par la hiérarchie administrative en direction du monde rural. Il est la réplique exacte, sinon la reprise (...) du discours maraboutique. Il se fonde sur une idéologie développementaliste se voulant identique à ce qui est considéré comme le centre de l'idéologie confrérique : l'exaltation du travail (Diop et al. 2002 : 39).

Cette constante re-fabrication qui s'énonce de manière délibérée et publiquement politique, sollicite des identités, des mémoires religieuses et locales. Contemporaine à ces bricolages est l'arrivée sur le champ du politique et du social sénégalais, de catégories sociales, dynamiques (jeunes, femmes, etc.) qui sont par ailleurs, fortement impliqués dans des groupements et solidarités religieuses (appelées *daïras*). Les *daïras*, qui à l'origine étaient des groupements de femmes sont des associations religieuses des confréries musulmanes (, mourides et tidjanes principalement). De plus, la *daïra* est l'espace qui permet l'entraide sociale et économique entre membres d'une même communauté religieuse, qui ont en commun le même guide spirituel pour affronter la précarité et les difficultés quotidiennes dans la vie sociale et économique au Sénégal. Pour bien comprendre cet aspect, il convient d'aborder le rôle de l'espace comme lieu d'érection de la gouvernance.

2.5. La construction locale du politique

Autant il nous est interdit d'isoler le phénomène politique de l'ensemble des attitudes, des systèmes de valeurs, des relations et des symboles qui constituent le cadre de la vie sociale (Burdeau, 1966 : 02), autant, il nous est impossible de réfléchir à la construction sociale du politique, sans évoquer la perspective spatiale. Dans notre prochain chapitre, nous montrons l'historicité des relations entre le politique et le religieux au Sénégal, dans un cadre temporel. Il convient, dès à présent, de montrer l'importance de la dimension spatiale dans l'analyse du politique. Pour en saisir sa portée symbolique et sociale dans le local, nous définirons les notions d'espace, de local, de territoire, de territorialité et de territorialisation.

2.5.1. L'espace

Si un espace est communément considéré comme un ensemble de lieux, on admet également qu'il s'agit d'un champ de relations, donc un système. Pour qu'il y ait mise en relations, il faut qu'il y ait un ou des réseaux liés d'individus ou de groupes d'individus, qui ont entre eux des relations particulières. Ces relations s'expriment en termes de distance, d'intensité, de symboles, etc. Chaque espace s'inscrit dans une temporalité, avec ses rythmes, ses cycles, ses fréquences et donc sa durée. Tout individu, tout groupe, toute société produit ses espaces où les choses sont « à leur place » (Dolfuss, 1970 : 21). L'espace est alors « le système spatial d'un niveau social » (de Senarclens, 2000 : 31). De ces définitions, nous pouvons tirer quelques remarques. Un même lieu relève à peu près toujours de plusieurs espaces, il est d'abord le plus souvent un espace en lui-même; une ville, un village, un État. La commune de Dakar relève du territoire sénégalais et de la Grande Région de Dakar, dont elle est la capitale, tout autant qu'elle appartient au réseau des grandes villes africaines et francophones. Chacune de ses délimitations dispose d'une histoire particulière, de réseaux d'infrastructures privilégiés, d'espaces spécifiques. Aussi, un individu a son espace qui relève de l'imbrication ou de l'utilisation de plusieurs espaces : un espace familial, un espace ou des espaces d'amitié, un espace professionnel, etc. avec pour chacun d'entre eux, ses lieux de fréquentation, ses réseaux, les moments et les moyens qui y sont consacrés. Et dans un même lieu, des groupes qui relèvent de plusieurs espaces différents avec des rôles et des niveaux d'intervention divers (on peut donc appartenir dans un même lieu à plusieurs espaces : familial, professionnel, confessionnel, associatif, espace de quartier, etc.).

Par rapport à cette pluralité du champ spatial, les modèles de construction sociale au Sénégal permettent des repères probants à l'analyse. Par exemple, le fait d'évoquer qu'on va à l'école ou à la mosquée présuppose qu'on s'oriente dans un édifice (éducatif ou religieux pour apprendre ou prier), ce qui amène à se questionner sur les modes et les figures de repérage de l'objet spatial. Nous souscrivons dans ce cadre au modèle explicatif de Talbot sur l'espace, comme étant un construit social, porteur d'une identité (Talbot, 2006). Il explique que l'espace géographique ne doit pas uniquement être considéré comme un contexte purement physique, doté d'attributs matériels, dans lequel se déroulent des types de relations (politiques, économiques, etc.). Cet espace dispose d'une dimension sociale qu'il faut lire et analyser plus comme une construction active de relations que comme un « réceptacle neutre et uniforme » de stratégies des acteurs (Dupuy et Gilly, 1996). S'interroger aux dimensions sociales et politiques de l'espace

impose la nécessité d'avoir une « conception d'un espace physique, construit, travaillé, modelé, partagé par les hommes. Les espaces construits sont des transformations de l'espace physique préexistant, conservant comme fondement le cadre matériel des interactions et des échanges » (Grossetti, 1997 : 03).

Au Sénégal, évoquer l'espace, c'est évoquer le territoire mais également, le cadre symbolique dans lequel s'intègre l'identité pluri-confrérique. Par exemple, la communauté Tidjane ne compte pas moins de sept familles religieuses⁴⁶ : sept types d'espaces où l'appartenance religieuse est constituée sur des lieux sacrés (Médina Baye, Tivaouane, Médina Gounass, Thiénaba, etc.), par des « pères de famille » (Baye Niasse), (El Hadj Omar Tall), et (Cheikh Ahmed Tidjane). Cela permet à cette communauté de constituer un espace religieux étendu à plusieurs groupes sociaux. En dépit des identités multiples, au sein de la famille Niasse des tidjanes, on relève l'existence de plusieurs groupes sociaux et ethniques qui se côtoient à Médina Baye : *wolofs*, *toucouleurs*, *peuls*, *ghanéens*, *nigériens*, *nigérians*, *mauritaniens*, etc. L'espace Tidjane érigé sur des figures collectives et des territoires sacrés assure un « liant » à la communauté au sein d'un même espace religieux. Cet espace permet l'utilisation de plusieurs langues (*wolof*, *haoussa*, *pula*, arabe, anglais, français, etc.). L'espace est objet de mémoire collective et constitue dès lors un référent cognitif, un ensemble de symboles communs, permettant la construction des identités sociales (Pecqueur, 1997). Les acteurs locaux s'y représentent et y déterminent leurs principes, leur action et leur conception par rapport à d'autres espaces (Dufourt, 1996). De la sorte, chaque espace accueille certes une identité qui lui est propre mais cette identité peut se muer au sein d'un espace fédérateur (la communauté religieuse en ce qu'elle associe plusieurs référents et symboles permet cette unité spatiale).

La réflexion apportée sur l'espace nous éclaire sur la portée de la construction sociale et les formes de relations qui peuvent s'y identifier. De même, la construction sacrée de l'espace nous permet de saisir les formes de relations et acteurs présents dans le local.

⁴⁶ La Tidjaniya, introduite par El Hadj Malick Sy et El Hadji Abdoulaye Niasse sont au nombre de 7 familles religieuses, celles des Sy à Tivaouane, à Fass et à Thiénaba, celle des Niasse à Kaolack, les Tall au Nord du pays, les Haïdara de Daroul Khaïry en Casamance et celles de Médina Gounass.

2.5.2. La sacralisation de l'espace

Pour les groupes sociaux occupant l'interstice sacré, le territoire constitue une unité géographique permettant l'appartenance sociale, culturelle et politique, à travers la perception symbolique qu'ont ces groupes de leur territoire. Ces groupes désirent préserver leurs constructions territoriales (sacralisation de zones géographiques, routes, résidences, carrefours, édifices religieux et quartiers, etc.) érigées en patrimoine culturel et lieux de pèlerinage. Selon Guy Di Méo (2006), les territoires sont le résultat de constructions sociales et politiques exprimant une volonté commune d'appropriation, d'investissement de sens, d'identification, de reconnaissance et de contrôle de l'espace par des collectivités humaines organisées et gouvernées. Celles-ci trouvent dans le territoire des formes variées de ressources, à la fois matérielles et symboliques, dont le contrôle s'exprime par une logique d'action (pouvant aller de l'émulation, par des conflits, à la coopération, par la mise en place de divers systèmes d'alliances). Ces territoires allient enjeux sociaux, économiques, organisationnels et politiques pour des acteurs qui peuvent y ériger leur influence et disposer d'un certain pouvoir sur les collectivités y résidant.

Plusieurs communautés religieuses dans leur dessein de préserver l'identité collective effectuent une sacralisation de leur territoire afin d'assurer l'homogénéité sociale, contre tout ce qui serait à même de perturber leurs liens sociaux. Au Sénégal, cette sacralisation se matérialise par l'érection d'interdits religieux dans les espaces comme Touba, Cambérène ou Médina Baye avec des panneaux indiquant l'interdiction de fumer, de boire de l'alcool, de s'adonner à des pratiques ludiques, festives, etc. On se rapproche de la logique de « l'entre-soi » et du modèle de la « cité minimale » tel qu'exposé par Bourdin (2005). En effet, en décrivant le contexte des collectivités locales en Californie en 1960, Bourdin évoque « l'entre-soi » qui privilégie le lieu petit et clos, où des groupes soumis aux influences externes font la défense de leurs pratiques sociales, en exhortant la similitude de leurs membres. Ces groupes sont eux-mêmes porteurs d'un système de normes, qu'ils projettent dans la communauté. C'est dans ce cadre qu'ils érigent un modèle de « cité minimale » basé sur un territoire exclusif où l'appartenance identitaire constitue le référent principal de l'organisation socio-politique. Dans la « cité minimale », on est juste « entre-nous », la similitude et l'être ensemble déterminent le patrimoine commun. Ce modèle se prête parfaitement à la localité de Cambérène, où la communauté layenne a inscrit son identité collective sur le patrimoine culturel, légué par les fondateurs de la cité sacrée (*Seydina Limamou Laye*, et *Seydina Issa Royou Laye* etc.). Cette communauté construit son « entre-soi » sur l'unité, la ferveur religieuse, l'égalité et la protection sociale. Les préconisent la similitude et l'être

ensemble, (tous proviennent de Dieu : *Laye*, qui vient d'Allah). Ils exhortent les adhérents à suivre et à respecter les principes et interdits religieux dans la localité sacrée.

À la lumière de ces considérations, on comprend mieux la portée et le sens sacré du territoire pour des collectivités qui construisent des normes et principes communs d'organisation. La construction identitaire du politique est manifeste au sein de ces collectivités qui ne croient qu'à ses bienfaits : « chaque société dispose du pouvoir politique qu'elle érige » (Burdeau, 1950 : 440). Le pouvoir est conçu comme étant une force née de la conscience sociale, destinée à conduire le groupe dans la recherche d'un bien commun. Sans entrer dans les ambiguïtés d'une telle notion, ce qui revêt à notre sens, une importance essentielle, c'est bien l'assise sociologique et sacrée que l'on accorde au pouvoir (étant conçu comme l'incarnation des espoirs de la société). Son fondement est sacré en ce qu'il est une représentation motrice de la vie : il exprime le monde dans la construction identitaire du politique (production du capital symbolique et d'une identité collective, au sein d'un territoire qui relie les membres entre eux). La sacralisation du politique procède de la même manière que la construction de l'identité collective qui s'articule sur des référents communs (espace sacré, mémoire collective, système de normes). Les mythes qui constituent les repères sacrés jouent un rôle prépondérant dans ce processus, en tant que principaux facteurs de construction et de consolidation de l'identité collective.

Nous estimons comme Pierre Ansart (1977) que les processus de construction identitaire relèvent de l'ordre des représentations symboliques que les acteurs sociaux se font du politique et qui a valeur d'organisation dans les collectivités. Le symbolique est défini comme étant « le récit [qui] apporte le réseau de significations par lequel s'explique et se pense l'ordre du monde dans sa totalité » (Ansart, 1977: 23). Par l'érection de mythes, récits et légendes sur des figures religieuses comme Cheikh Ahmadou Bamba à Touba, Baye Niasse à Médina Baye ou Baye Laye à Cambérène, les pouvoirs locaux (chefs religieux) construisent une sacralisation sociale et politique de ces personnages religieux, inscrite dans les us et coutumes des communautés mourides, tidjanes-niassènes et. Ils déduisent un caractère symbolique de toute action sociale posée par ces figures, érigés comme modèles de vie de ces communautés. Ceci participe à la construction identitaire du groupe. C'est dans ces processus identitaires (dans leur reproduction et dans la construction de valeurs sociales communes) que prend forme la socialisation politique (Akindès, 2003 : 397).

Nous avons précédemment mis l'accent sur le caractère social et symbolique de l'espace insistant notamment sur sa portée relationnelle (sa capacité à créer des liens entre plusieurs identités et réalités). Il convient dorénavant d'insister sur la portée symbolique du local et du territoire. Nous estimons comme Di Méo (2006) que le territoire constitue un enjeu de pouvoir, surtout pour celui qui peut en utiliser sa portée symbolique pour ériger des processus d'identification et des modes de gouvernance. Dans nos prochains chapitres, nous montrerons comment certains foyers-religieux constituent des enjeux de pouvoir pour des autorités religieuses ou politiques. Même s'ils n'ont pas toujours contrôle de ceux-ci, les acteurs politiques en établissant des rapports privilégiés avec les autorités religieuses cherchent à y maintenir ou à y agrandir une zone d'influence, puisque ces territoires sont symboliques, car « à la fois porteur de pouvoir dans l'ordre spatial et porteur de l'espace dans l'ordre du pouvoir » (Monnet, 1998).

2.5.3. Le local

L'usage du local dans la gouvernance permet d'analyser le pouvoir (modes d'expression, de légitimité, etc.) dans le «territoire, brique de base de la gouvernance » (Calame et Talmant, 1997 : 198). Qu'entend-t-on par local et territoire?

La problématique du local touche non seulement l'État, mais aussi tous les acteurs (associations, privés, publics, etc.) d'un territoire. Par exemple, il est commun d'observer les associations de ressortissants ou de villages concilier leurs actions de services publics, en faveur des besoins des populations locales. Au Sénégal, lorsqu'on parle de local, on est souvent dans une confusion, puisque celui-ci englobe plusieurs réalités (région, commune, communauté rurale, village, terroir). Dans ce contexte, il est difficile d'appréhender les rapports de coopération et/ou de pouvoir qui peuvent se tisser entre les acteurs qui y détiennent un contrôle réel. La délimitation de certaines communautés rurales s'est souvent faite selon des critères démographiques ou selon le nombre de villages agglomérés, sans une réelle référence historique ou socio-économique (aberrations des découpages territoriaux coloniales). Pourtant, il est impératif de considérer cette dimension du local dans la gouvernance puisqu'il permet d'observer plusieurs acteurs (chefferies religieuses, représentants de l'État, membres d'associations communautaires, ONG, etc.) qui évoluent dans le monde souvent décrit «comme celui d'en bas». Ces acteurs appartiennent certes tous à un local par leurs interactions régulières mais aussi sont intégrés dans d'autres territoires et espaces symboliques ou politiques plus larges (national, international, etc.). Dans les différentes

approches de la gouvernance, il est important de réfléchir à la nature des acteurs et à la portée de leurs interactions sur les lieux qu'ils construisent, transforment ou s'approprient. Sous ce rapport, il convient d'aborder la question du pouvoir. Qui contrôle le local ? Qui l'a érigé ? Qui le développe ? S'il est commun de dire que les individus sont soumis aux normes des lieux où ils résident, il n'est pas toujours évident de savoir d'où proviennent ces normes, et comment elles définissent les attitudes des individus dans la construction de l'espace commun. Dans ce cadre, s'intéresser au local permet de considérer les acteurs qui produisent et qui véhiculent ces normes. L'aspect qui nous semble crucial dans le processus constitutif des identités collectives dans le local est celle qu'évoque Gaudin (1986) : la dimension de la mémoire. Les dimensions de la mémoire collective portent une conception du temps qui n'est pas forcément celle de l'histoire scientifique : il peut s'agir d'un temps discontinu ou mythique, mettant toutefois en valeur des filiations, dont la pérennité assure l'identification d'un lieu (Gaudin, 1986 : 26). C'est ici qu'il est important d'évoquer le territoire, souvent marquage d'une origine, d'un lieu fondateur, permettant la production et la perpétuation de la mémoire collective.

2.5.4. Le territoire

Au Sénégal, comme dans beaucoup de pays africains, lorsqu'on évoque son territoire, c'est d'abord le « lieu », le terroir où l'on est né, où l'on vit, que l'on pratique au quotidien à travers les activités (notamment agricoles) successives de l'année. Ce territoire renvoie à un site, une représentation, une mémoire, une situation particulière, signe d'identité et de construction sociale : « Le rayonnement de ce lieu tient aux images qu'il suscite, aux correspondances qu'il entretient et à ce dont il est la métaphore. Le site de ce lieu se présente dès lors comme centralisé et lieu de convergence » (D. Diop, 2006 : 150).

Le territoire n'est donc pas seulement un espace au sens neutre et une ressource à exploiter. Il est aussi une construction sociale ; il est le résultat de l'histoire, des stratégies d'acteurs, de leurs rapports de force, de négociations, collaborations, rivalités, etc. Il est constitué dans le processus d'identification commune des groupes qui le portent. Il importe de réfléchir sur les espaces politiques, identitaires, territoriaux et d'aborder le local et ses acteurs, par la problématique du changement pour saisir la construction sociale du politique et les trajectoires du

pouvoir⁴⁷. Les réflexions sur les actions des institutions, des groupes et des individus dans l'espace public et sur les changements socio-politiques au sein des collectivités locales demeurent essentielles pour disposer d'apprentissages contigus à la réalité politique africaine. C'est pourquoi, nous estimons qu'il est crucial de s'interroger à la nature et à la diversité des trajectoires qui s'exercent entre les différentes compétences reconnues et légitimes dans les espaces urbains et ruraux (communautés rurales, communes, arrondissements, etc.). Cette perspective nécessaire a souvent fait défaut aux approches micropolitiques du pouvoir dans la réflexion théorique des cultures politiques.

Les études sur le local et le territoire se sont trop souvent bornées à déconstruire l'État comme objet d'analyse, en cherchant à tout prix à « débusquer » le politique dans des sphères non-étatiques. Ce faisant, on explorait ces lieux comme de vastes chantiers empiriques, en documentant une pluralité d'acteurs non-étatiques (ONG locales, mouvements associatifs, organisations paysannes, mutuelles, etc.) sans tenter de cerner les interactions et les processus de recomposition entre les représentants des structures institutionnelles classiques (pouvoirs publics, élus locaux, autorités administratives) et les acteurs sociaux longtemps ignorés dans l'étude du politique (chefferies religieuses, coutumières, groupements de jeunes, femmes, etc.).

2.5.5. La territorialité

La notion de la territorialité sert à mieux percevoir la véritable nature du territoire. Pour Claude Raffestin (1984 : 45), elle « reflète la multi-dimensionnalité du vécu territorial des membres d'une collectivité ». Selon Guy Di Méo (2006), elle permet d'agréger la représentation d'espaces sociaux et collectifs, qualifiés et partagés par le sujet humain. Dans ce contexte, elle relève de sa sensibilité, de sa logique, de ses capacités réflexives et imaginatives, se calque sur son espace vécu et en façonne l'unité. En d'autres termes, la territorialité agence et articule les territoires et les réseaux que fréquente chaque individu. Elle nous est utile en ce qu'elle réfère à la pluralité des expériences, des apprentissages sociaux et politiques des individus. Elle nous éclaire sur la façon dont ils se les reproduisent et les transforment au gré de leur action, de leurs représentations, de leur *praxis*.

⁴⁷ Il est important de renouveler la perspective socio-historique d'Olivier de Sardan (2004 : 29) pour rendre compte de l'ensemble des variables (historiques, sociologiques, etc.) qui décrivent de manière empirique, le mode de gouvernance et de construction du politique au Sénégal.

Nous reprenons ici le paradigme explicatif de Di Méo (2000 : 10), sur la notion de territorialité pour bien en saisir la teneur symbolique. Dans son article, il explique comment la territorialité associe pour tout individu, trois strates essentielles de ses liens à l'espace géographique. D'abord, celle de son rapport existentiel et primaire à la terre : qu'il nomme «géographicité», selon la formulation phénoménologique de Dardel (1981), on peut penser que le fait de naître ou de vivre dans un territoire donné attribue un fort degré d'appartenance à celui-ci. Ensuite, son rapport concret et bien réel au réseau des lieux qu'il pratique et où il vit (on peut affirmer que le partage et la mise en commun d'activités menées au sein de ce territoire participe de son degré d'interdépendance). Enfin, sa relation idéale exclusivement représentée à des espaces, tantôt concrets, tantôt rêvés, d'échelles différentes, parfois indéterminées, associés entre eux sur le modèle des « mille plateaux » de Guattari et Deleuze (1980). On peut dire que les nombreuses représentations d'un territoire qui symbolisent plusieurs formes de pouvoirs participent de son degré d'idéalisation. Pour chaque individu, le fait d'intégrer ces trois niveaux dans la quotidienneté de ses relations, de ses représentations et de sa réflexivité permet la construction identitaire et l'action sociale. On perçoit comment la territorialité constitue une façon de mettre en pratique son appartenance à un territoire spécifique. L'analyse de sa portée symbolique est également représentative du processus de construction des identités collectives.

2.5.6. La symbolique des territoires

L'analyse de Monnet sur la symbolique des lieux et les relations entre l'espace, le pouvoir et l'identité est fort utile pour comprendre l'articulation des formes spatiales aux référents politiques, identitaires et symboliques : « il s'agit de comprendre comment une organisation de l'espace et un système de valeurs s'imprègnent l'un de l'autre » (Monnet, 1998, consulté le 03 novembre 2010). Il nous révèle comment l'action des autorités se donne presque toujours à voir dans l'espace, une *magnification* symbolique du pouvoir, dans le registre de la force et la puissance. Si en France, cela se traduit par l'érection de châteaux, de palais, de places d'armes dans les ministères, au Sénégal, le pouvoir politique colonial et postcolonial a bâti de grands buildings administratifs, autour de la place de l'Indépendance, avec le palais présidentiel, la chambre de l'Assemblée Nationale, etc. L'espace constitue également l'incarnation pour les pouvoirs publics de l'identité du groupe. Si en France, les frontons frappés de « Liberté, égalité, fraternité » permettent l'équation France = République = État, on peut faire le même corrélat pour Touba au Sénégal, où les inscriptions commémoratives sur l'édifice de la Grande Mosquée

révèlent la contribution significative des cinq premiers khalifes à la construction de ce monument symbolique et *de facto*, à la cité religieuse. Il est commun de voir les autorités publiques (religieuses ou politiques) utiliser « l'aménagement d'espaces symboliques, dont la fonction première est d'identifier et de constituer le groupe qui donne sa légitimité aux autorités et aux institutions » (Monnet, 1998). Le véritable enjeu comme nous le dit Monnet est bien celui de la définition des identités collectives :

[...] dans la mesure où le lieu symbolique est l'instrument d'une communication, il implique une communion sociale autour d'un sens partagé et définit ainsi le groupe qui communique et communique [...] on pourrait alors dire que le type de pouvoir qui domine dans les processus d'élaboration de lieux symboliques contribue à l'identification de la société, soit comme une communauté de croyants, soit comme une nation de citoyens (Monnet, 1998, consulté le 03 novembre 2010).

La dimension symbolique est d'une importance capitale pour saisir les représentations des groupes sociaux dans leur espace mais aussi la construction identitaire, instituée par les pouvoirs politique et religieux dans cet espace. Il ne suffit plus d'analyser la dimension symbolique sous une perspective strictement historique, pour insister uniquement sur les types de doctrines ou des signes religieux, qui concourent à l'explication sommaire des croyances religieuses, de la pensée mythique ou du symbolisme culturel. La dimension symbolique offre un éclairage utile non pas uniquement en ce qui a trait au sacré mais aussi au pouvoir pour déceler les bases structurelles, politiques et sociales des espaces locaux. Au Sénégal, le fait symbolique se constitue par l'action des entités religieuses au-delà de leur territoire. Ces entités prennent la mesure des évolutions sociales et politiques (S. Fall, 2003 : 325-345) ne se restreignent plus exclusivement à leur bastion sacré mais implantent des réseaux de sociabilité, un peu partout dans le territoire national et international. Au sein de ces espaces, la portée de l'appartenance religieuse permet de mettre en contexte les contingences sociales et politiques qui s'expriment dans le vécu des collectivités. Dès lors, il faut insister sur la construction politique des espaces locaux pour comprendre la réelle portée de la gouvernance.

2.6. L'interaction des pouvoirs

Réfléchir à la gouvernance au Sénégal suggère de s'interroger à l'interaction des pouvoirs (locaux et institutionnels) au sein des collectivités locales. En se penchant sur ces rapports de pouvoir, nous pouvons observer le sens, la portée et le niveau d'influence de plusieurs acteurs parmi lesquels autorités religieuses, élus locaux, chefs d'associations communautaires,

personnalités politiques, etc. à Touba, Médina Baye et Cambérène. Dans notre recherche, nous montrons comment le pouvoir constitue un enjeu politique entre acteurs publics (autorités étatiques et religieuses) œuvrant dans les collectivités locales. Dans les espaces locaux, il est commun de considérer autorités publiques (élus locaux, maires, adjoints, conseillers municipaux, députés, préfets, sénateurs, etc.) et chefs d'entreprises, responsables d'associations, privées, etc. comme les principaux acteurs exerçant un contrôle des collectivités. Pour notre part, nous estimons comme Di Méo, que le statut d'acteur doit refléter une position plus ou moins stratégique dans l'espace territorial et ce, à différents niveaux, c'est cela qui révèle réellement la fonction politique et les types de relations qui y sont exercées.

Bien que ces acteurs soient classés dans des catégories différentes, on peut affirmer que les types de relations qu'ils entretiennent permettent de délimiter plusieurs espaces locaux dans le cadre de la gouvernance (communauté rurale, commune; commune d'arrondissement, département, arrondissement, etc.). En dépit de leur diversité, ces acteurs agissent au sein d'un territoire : ils se territorialisent. C'est donc dans le cadre local qu'ils trouvent une réelle portée, acquièrent une meilleure lisibilité et assurent une plus grande sociabilité : « C'est par leur territorialisation que nombre de systèmes d'action trouvent leur régime de gouvernance et leur principe de régulation » (Di Méo, 2006 : 12).

La référence à l'action est importante, car on admet généralement que pour disposer d'un pouvoir vraiment influent, il faut parvenir à une action d'envergure dans ces systèmes. L'action requiert l'organisation (ressource essentielle pour ses détenteurs) et la mobilisation permettant la formation de groupes ayant des intérêts communs à défendre ou à promouvoir (Lemieux, 2000 : 53). A Touba et Médina Baye, l'action des familles religieuses dans les projets locaux de développement, à travers des dons, des couvertures sociales (fourniture de logements gratuits, services d'eaux, d'électricité, entretiens publics, etc.) assure un fort pouvoir décisionnel de ces familles dans la gouvernance de la commune. En contraste, les pouvoirs publics (élus locaux) soumis à des contraintes budgétaires, politiques et aux influences locales de ces familles, sont souvent incapables d'avoir une action concrète auprès de leurs collectivités.

L'action de ces familles est d'autant plus efficace qu'elle rejoint les centres d'intérêt des populations locales, dans le secteur de la santé : consultations et distribution gratuite de médicaments par Baye Assistance Médicale, médecins dévoués à la cause tidjane-niassène; dans l'éducation : construction d'écoles religieuses à Touba par Hizbut Tarqiyyah, dans l'alimentation et la fourniture de logements gratuits aux disciples, mourides et tidjanes-niassènes lors

d'événements religieux, etc. En définitive, les acteurs qui disposent d'une grande capacité d'action, d'organisation et de mobilisation dans les collectivités locales, sont également très influents dans les domaines publics. Ils s'efforcent d'acquérir, d'exercer ou se soumettent à un rapport de pouvoir pour assurer la régulation des affaires publiques d'une collectivité. Ce faisant, on constate des tentatives répétées d'ancrage d'acteurs politiques (représentants de l'État) dans ces espaces, lors d'événements religieux ou des évolutions des positions d'autorité des religieux qui convoitent de plus en plus l'espace public national. Ces mutations rendent de plus en plus complexes, les rapports entre pouvoirs politique et religieux, au niveau local mais aussi national. Il devient nécessaire de retracer l'historicité des relations entre ces deux pouvoirs, dans la sphère nationale et locale (Touba, Cambérène et Médina Baye).

Dans notre prochain chapitre, nous nous efforcerons de recourir à l'histoire des relations entre élites religieuses et politiques pour comprendre les évolutions du pouvoir dans le Sénégal contemporain.

CHAPITRE III

L'ÉTAT ET LES CHEFFERIES RELIGIEUSES : FONDEMENTS ET ÉVOLUTIONS DES RAPPORTS

La gouvernance exercée par les acteurs institutionnels dans les collectivités rurales et urbaines au Sénégal associe les pouvoirs locaux (chefferies religieuses) dans le maintien et la collaboration de leur action à travers le principe de la légitimation politique (Fabre, 1999 : 70). L'analyse des relations structurant les collectivités locales et le pouvoir central permet de percevoir plusieurs logiques qui admettent la légitimité de ce pouvoir dans la culture politique sénégalaise. Le principe de l'externalité du pouvoir étatique (déjà abordé dans nos chapitres précédents) est en ce sens très utile pour comprendre comment ce pouvoir agit dans la gouvernance nationale et locale des populations.

Nous montrerons à la lumière de ce principe le rôle centralisateur de l'État-nation et les nombreuses tentatives de consolidation de ce pacte social qui répondent à des stratégies du pouvoir central pour la gouvernance de ces collectivités. D'abord, nous allons voir comment pour des raisons historiques, en raison de son caractère homogène, de ses fonctions de protection sociale, de sa représentativité locale, le pouvoir religieux confrérique constitue l'une des premières forces politiques et sociales du pays. Autant l'administration coloniale que le pouvoir politique précolonial a su constamment s'allier avec les chefs religieux pour gouverner et rejoindre l'ensemble de la masse populaire sénégalaise. Par la suite, nous allons montrer comment le pouvoir étatique postcolonial, (notamment de Senghor à Diouf) a édifié avec les nombreuses crises structurelles au Sénégal, des stratégies politiques qui se révéleront être des réponses conjoncturelles à la profonde crise de légitimité qu'a traversée l'État-nation sénégalais, depuis son érection. En choisissant ces deux régimes dans l'analyse diachronique, nous préférons mettre l'accent dans ce chapitre sur la période allant de 1960 à 2000, celle y faisant suite étant

abondamment traité dans nos chapitres empiriques. Ayant admis ce principe, nous pouvons dès lors nous efforcer d'expliquer les relations entre le religieux et le politique au Sénégal. Pour comprendre l'influence de ces confréries soufies et saisir les relations entre pouvoir politique et pouvoir religieux au Sénégal, il faut remonter le fil de l'histoire précoloniale de la Sénégalie.

3.1. Pouvoir central et autorités religieuses durant la période précoloniale

L'islamisation du Sénégal s'est constituée avec l'installation des religieux (savants et érudits mystiques appelés *Serigne* ou *Marabouts*) dans les cours royales, qui exerçaient une grande influence sur l'éducation des rois et des princes (*Damel* au *Kayoor* et *Brak* au *Walo*), mais aussi des collectivités locales. Les chefs et notables de la cour furent parmi les premiers à se convertir à la religion musulmane pour diverses raisons stratégiques⁴⁸ et diplomatiques. Ensuite, les activités missionnaires des marchands dans les centres urbains de la sous-région eurent une grande influence sur la conversion des populations locales. L'association de l'islam et du commerce en Afrique subsaharienne est un fait bien connu : les marchands et tribus maures ont notamment contribué à la venue des Khadr et des Tidjanes au Sénégal (O. Kane et J.L. Triaud, 1998 : 59).

L'islamisation de la société wolof a été prégnante à partir du XVII^{ème} siècle. Elle concerne alors les populations locales, avec la traite des esclaves. En effet, celle-ci engendre du XVII^{ème} siècle au milieu du XIX^{ème} siècle, de profonds bouleversements sociaux, politiques et économiques, au niveau des structures locales traditionnelles. Ousmane Badiane (1992 : 07) évoque la situation d'insécurité permanente qui règne dans la société wolof et qui confère aux religieux, leur rôle de protection sociale dans l'espace public. Souvent très critiques à l'égard de l'aristocratie traditionnelle, ils apparaissent pour les collectivités en proie aux violences comme l'unique instance-refuge qui permet un soutien moral et une perpétuation de la sociabilité collective. Les masses paysannes vont se tourner vers les représentants de la religion musulmane pour se protéger des abus de l'aristocratie. Les chefs religieux condamnaient la violence, mais ils

⁴⁸ Comme le révèle A. Samb (1971 : 463), on estime en général que le premier chef de l'Afrique Occidentale à se convertir à l'islam fut War Jabi Ndiaye du Tekrou (royaume indépendant du haut-Sénégal). Actif et épris de justice, il souhaitait harmoniser tout son pays dans la foi et la communion pacifique. L'histoire montre qu'un autre roi du Mallal (ancienne chefferie des Malinké) fut gagné à l'islam par un résident musulman dont les prières apportèrent au pays des pluies inattendues et longtemps espérées.

prenaient au besoin les armes pour défendre les opprimés et reconstruisaient la société sur les normes de l'islam.

3.1.1. Le capital social du pouvoir religieux : un statut de protection sociale

L'islamisation de la société sénégalaise connaîtra une période charnière avec l'alliance des dignitaires religieux (maures et wolofs) contre l'aristocratie païenne, les *Ceddo*, perçue comme l'opresseur du peuple, au XVII^{ème} siècle. Toutefois, la coalition entre la France (établie dans son comptoir à Saint-Louis) et l'aristocratie *Ceddo* allait conduire à la défaite des chefs religieux au profit du pouvoir aristocratique, avec comme conséquence directe, une recrudescence de la traite négrière (la victoire des *Ceddo* a entraîné une répression sévère des marabouts et de leurs partisans, vendus comme esclaves). Christian Coulon (1981) estime que la « guerre des marabouts » semble être à l'origine de la méfiance à l'égard du pouvoir central que la tradition orale retient comme fondement de l'opposition irréductible entre les chefs politiques (autour du pouvoir *ceddo*, païen) et des religieux (regroupés autour des *Serigne*, musulmans). Le clivage entre ces deux pouvoirs se retrouve au niveau de la perception symbolique des populations locales qui considéraient les « *ceddo* », comme despotiques et tyranniques et les « *serigne* », comme bienfaiteurs et bienveillants. L'analyse des fonctions de représentation des chefs religieux permet de rendre compte de la protection sociale, assumée dans les collectivités locales.

Les religieux (*Serigne Fakk-Taal* et *Serigne Lamb*) détenaient deux statuts particuliers, notamment avec les chefs politiques du Sénégal précolonial. Le terme *Serigne Fakk Tall* désigne les religieux-musulmans, chez qui les droits et les titres se transmettent sans cérémonie et sans intervention des chefs *ceddos*. Parfois chefs de communautés d'importantes localités, grâce à un système de patrilignage qui garantissait un droit de succession aux aînés des fondateurs, ils y occupaient plusieurs fonctions. Ce qui se faisait sans l'intervention du pouvoir monarchique, qui reconnaissait le caractère héréditaire et sacré de leurs fonctions. Les relations entre ces religieux et le pouvoir politique étaient régulées selon des coutumes bien établies (des règles liées aux lignages avec l'influence des *Gangoor*, acteurs politiques locaux qui rivalisent avec les religieux pour le contrôle du pouvoir local). Toutefois, les charges sociales étaient détenues par les religieux (éducateur, formateur et pédagogue) qui assuraient un pouvoir légitime et régulier dans la collectivité.

Les *Serigne Fakk Tall* étaient chargés de transmettre des enseignements et des connaissances religieuses au *ndongo*, disciple. Leurs activités bien que souvent liées au registre religieux (chefs de culte) leur permettaient d'assumer des responsabilités (au niveau civil et judiciaire) sur les populations. Juges et juristes, ils légiféraient lors de mariages, baptêmes, divorces, héritages, officiaient lors de cérémonies religieuses et avaient un pouvoir décisionnel et de juriconsulte sur les collectivités locales, bien que n'ayant pas de rapports politiques directs avec le pouvoir central. Ils exerçaient un pouvoir substantiel sur les communautés villageoises (ces religieux étaient souvent chefs de villages ; en effet, il était commun qu'un chef de famille se convertissant à l'islam dans un village resté païen, le quitte pour fonder le sien ou rejoindre un village musulman afin de mieux se consacrer à sa religion). Avec la croissance démographique et l'arrivée graduelle d'adeptes et d'étudiants qui venaient s'établir dans les localités où résidaient ces religieux, d'importants foyers musulmans⁴⁹ se développent de la fin du XVII^{ème} au milieu du XIX^{ème} siècle (du Nord, proche de la Mauritanie et de la vallée du Fleuve, au Sud du Sénégal, près du Fouta Djallon, en Guinée). Les migrations et la croissance des réseaux d'apprentissage renforçaient le pouvoir de ces religieux dans les collectivités locales au Sénégal. Comme l'indique Souleymane Bachir Diagne (1992 : 289), dans les terroirs wolofs, cette phase correspond à l'éclosion de centres islamiques de formation (appelés *daara*, ceux de Pire et Coki, étant parmi les plus célèbres). Confrontées aux guerres, pillages et à l'esclavage et à un pouvoir politique de plus en plus centralisé et despotique, les masses rejoignaient ces *daara*, qui très vite apparaissent progressivement comme lieux de diffusion des principes religieux, mais aussi de réintégration sociale de populations soumises au pouvoir répressif des *Ceddo* et plus tard de la colonisation.

Les relations entre religieux et politiques étaient toutefois plus manifestes dans le cas des *Serigne Lamb*. Ceux-ci, plus intégrés au pouvoir politique se voyaient offrir le *Lamb* (tam-tam qui symbolisait le signe du pouvoir) dans le Sénégal précolonial. Parmi les principales tâches dont disposaient les *Serigne Lamb*, la protection des autorités politiques, devant permettre la

⁴⁹ Le degré d'autonomie administrative de ces communautés variait selon la réputation religieuse de leur chef qui pouvait être craint et respecté à cause de son pouvoir magico-religieux. Des villages musulmans étaient ainsi considérés comme des sanctuaires inviolables, à l'abri des exactions et accueillaient même des visites des souverains craignant d'être frappés par le mauvais sort. Voir A. Samb (1971 : 460)

perpétuation de leur ordre et l'échec de toute conjuration d'un mauvais sort, figurait parmi les plus importantes. Ces religieux avaient l'obligation d'user de tout leur pouvoir mystique et sacré, pour maintenir les politiques au pouvoir, assurer leur prochaine victoire et leur offrir une légitimité aux yeux des populations. En contrepartie, il était fréquent qu'ils reçoivent des rétributions importantes (résidences, vêtements de valeur, bétail, chevaux, personnel domestique). La prospérité de ces chefs religieux était aussi assurée par les cachets versés par les chefs politiques pour la protection face aux menaces extérieures, endémiques, etc. pour le succès dans leur activité. La fonction magico-religieuse (ports d'amulettes, etc.) permettait à ces religieux de bien s'intégrer dans la culture locale traditionnelle, avec le recours aux pratiques magiques, encore très présent dans la société.

On retrouve encore dans le Sénégal d'aujourd'hui, la grande portée symbolique de ces amulettes, arborées ostensiblement par des disciples de toute sorte (hommes politiques, sportifs, musiciens, étudiants, commerçants, etc.) qui affichent leur appartenance religieuse dans les cabinets ministériels, arènes sportives, campus universitaires, centres commerciaux, etc. dans des processus d'identification visible pour montrer la réussite sociale, économique, la bonne fortune, etc. Ces attributs confortent les religieux dans l'imaginaire collectif et symbolique des collectivités locales, subjuguées par le pouvoir des *Serigne*, dans l'accomplissement social. Il était fréquent pour ces religieux de condamner publiquement les chefs politiques lorsque ceux-ci ne remplissaient pas leur part de contrat ou lorsqu'ils exerçaient un pouvoir arbitraire au sein des collectivités, mais ces réprobations publiques n'étaient bien souvent que des stratégies exercées comme moyens de pression ou comme leurres à l'égard des populations, la compromission avec le pouvoir politique central, étant belle et bien constante.

De la sorte, les *Serigne Lamb* entretenaient un rapport très étroit avec le pouvoir politique central et pouvaient même être nommés pour remplir les mêmes fonctions que les chefs politico-administratifs locaux (Jaaraf⁵⁰) désignés par les souverains, pour gouverner des territoires locaux (au niveau administratif, judiciaire, fiscal, militaire, etc.).

⁵⁰ Comme l'indique Thioub (1998 : 191), le pouvoir central utilise les Jaaraf, représentants de l'autorité *Ceddo* auprès des chefs des communautés musulmanes, qui étaient chargés d'observer les relations entre religieux et politiques (prélèvement des impôts et taxes locales; surveillance et prévention policière contre toute agitation politico-religieuse, etc.). La répression s'abattait toutefois sur eux, en cas de révoltes contre le pouvoir monarchique lorsqu'ils n'avaient pas totalement rempli leur fonction de régulation.

Dans la période précoloniale, autant le pouvoir politique était conscient du capital social qu'engendrait le pouvoir religieux auprès des populations, autant les autorités religieuses reconnaissaient le pouvoir de contrainte des chefs politiques disposant d'alliances et de forces militaires très importantes. Les stratégies de médiation et de compromission entre ces deux pouvoirs caractérisant leurs types de relations jusqu'à la chute du pouvoir *Ceddo* et la pénétration coloniale conduisant à une prise en charge progressive de la société par les religieux. L'idée que l'islam soit un recours pour des sociétés entrées en crise constitue une tendance ancienne à laquelle va donner tout son poids, la colonisation.

3.2. L'État et les autorités religieuses durant la période coloniale

La destruction des sociétés monarchiques traditionnelles par la colonisation a favorisé l'émergence d'une élite maraboutique (formée par les chefs religieux, fondateurs des confréries), qui par le biais d'allégeances prend en charge la société sénégalaise. La confrérie s'est posée comme la mécanique de restructuration et de régulation des sociétés et la voie qui conduit l'adepte à la perfection spirituelle et à l'avancement social. Comme le rappellent M. C. Diop et al. (2002 : 57) et F.Sow (1998), vers la fin du XIX^{ème} siècle, les confréries religieuses offrent aux populations sénégalaises, des leaders spirituels mais aussi temporels. En effet, les populations peuvent se réfugier derrière des guides religieux qui leur apportent une protection tant spirituelle que matérielle en organisant des espaces dans lesquels l'administration coloniale n'est plus maîtresse. Les marabouts succédant aux chefs traditionnels, c'est désormais autour d'eux que la société tend à s'organiser. Ils prennent en charge la société, leur permettant de traverser les périodes de crises provoquées par la destruction violente du système monarchique traditionnel et la restructurant dans le cadre de l'ordre religieux. Ils serviront de courroies de transmission (entre un ordre séculaire déphasé) et une colonisation, porteuse de son lot de bouleversements. Dans le même temps, l'influence de cette société religieuse met l'État colonial en face d'une nécessité qui est celle d'avoir à redéfinir son discours sur lui-même et sur sa finalité.

Avec son caractère étranger mais surtout illégitime, il ne pouvait s'imposer auprès des collectivités que par la force ou la stratégie. Dans ces conditions, pour le pouvoir colonial, la collaboration avec les chefs religieux était nécessaire pour administrer les populations locales. Au Sénégal, on ne « divise pas pour mieux régner », on concède l'islamisation pour mieux gérer.

3.2.1. L'interaction des pouvoirs entre l'État colonial et les chefferies religieuses

Vers le milieu du XIX^{ème} siècle, la société sénégalaise est minée par une profonde crise politique (crise institutionnelle des monarchies *Ceddo*, en prise à des luttes intestines pour le contrôle du pouvoir central, crise de légitimité sociale en raison de leur implication durant la traite négrière). Cette crise sera accentuée par l'expansion coloniale de la France en 1854. Comme le rapporte David Robinson (2004 : 26), on peut distinguer trois positions principales des religieux de la période précoloniale à celle de la colonisation. Il y a ceux qui ont participé à la vie politique et administrative du pouvoir central, en tant que conseillers, juges et imams ; ceux qui ont tenté de changer le système par la résistance et ont constitué un «mouvement de réforme islamique» par la résistance locale (avec l'appui de certains chefs politiques traditionnels, qui se servent de l'islam comme idéologie de combat). Enfin, il y a ceux qui se tiennent à égale distance des centres de pouvoir en favorisant l'autonomie de leur propre communauté.

Pour ces derniers, on évoque également le principe du *neutralisme positif* qui recommande de respecter l'autorité gouvernante si celle-ci ne s'oppose pas directement à la religion. Avec la colonisation, ce principe sera des plus répandus au sein des confréries religieuses soufies, notamment chez les tidjanes, où El Hadj Malick Sy, chef de la confrérie tidjane entretient une entente cordiale avec l'administration coloniale. Cette collaboration constitue un « processus d'accommodation » (Robinson, 2004 : 37) d'une élite religieuse soucieuse d'accomplir ses activités religieuses, tout en obéissant aux ordres de l'administration coloniale en facilitant le paiement des impôts, en administrant des prières pour la victoire française lors de la première guerre mondiale. Les discours des chefs religieux en plus de légitimer la présence de l'administration coloniale au sein des collectivités locales, participent à la gouvernance de celles-ci. On retrouve par exemple chez les mourides, des ordres (*Ndigeël*) édictés par les chefs religieux aux disciples pour prévenir toute agitation politique et contribuer à l'effort de guerre en fournissant des soldats au sein des disciples (comme tirailleurs sénégalais, lors des guerres mondiales, etc.). Même si au début, les rapports entre le chef de la confrérie mouride (Cheikh Ahmadou Bamba) et l'administration coloniale sont turbulentes (Cheikh Ahmadou Bamba en choisissant une position de distance et de non-soumission vis-à-vis des colons était souvent accusé comme chef-rebelle ou soupçonné de prendre la relève des souverains traditionnels déchus afin de guerroyer contre les français). Toutefois, ses relations avec les pouvoirs coloniaux s'améliorent lorsque ces derniers participent à son projet de stabilisation et de mise en valeur de l'espace toubien. Cette stabilisation des relations politico-religieuses en

territoire mouride constitue une étape importante du « processus d'accommodation » des chefferies religieuses avec le pouvoir colonial, sous le signe du neutralisme positif.

L'idéologie de collaboration permet la valorisation du pouvoir religieux au sein des collectivités locales sénégalaises. Elle revêt un aspect essentiel pour le pouvoir politique colonial dans sa gouvernance, axée sur l'adhésion au programme de développement de la culture arachidière permettant l'intégration du Sénégal dans l'économie de rente. En effet, comme nous l'explique si bien M.C Diop et al. (2002 : 30), les confréries religieuses deviennent les matrices à succès de la nouvelle organisation économique et sociale du pouvoir colonial. Ainsi, l'idéologie islamique (notamment le mouridisme) apparaît comme une réponse spécifique aux questions posées par la problématique de la transition entre une économie locale déstructurée et une économie coloniale capitaliste. Nous adoptons ici l'explication de M.C. Diop et al. (2002 : 29-45) dans la *construction de l'État au Sénégal* puisqu'elle nous permet de bien concevoir la collaboration entre religieux et politiques dans le processus de gouvernance des collectivités locales, notamment au niveau économique.

3.2.2. La territorialisation coloniale : les stratégies de collaboration

Pour bien comprendre les enjeux de gouvernance dans les collectivités locales au Sénégal, il faut décrire la typologie de l'organisation administrative coloniale. Dans leur ouvrage collectif, M.C Diop, D. Cruise O'Brien et Mamadou Diouf (2002) expliquent les trois types de territoires auxquels correspondent les organisations politiques et administratives des pays annexés, des pays de protectorat et des territoires de l'ancien Soudan Français, rattachés au Sénégal par le décret du 17 octobre 1889. La colonie du Sénégal était un pays annexé dont les subdivisions territoriales étaient aménagées comme suit : « les communes constituées et de plein exercice avec les originaires, citoyens qui participaient à une vie politique, parlementaire et municipale qui était le prolongement de la métropole avec la caractéristique d'une société coloniale » (M.C. Diop, D. Cruise O'Brien et M. Diouf, 2002 : 33). Il en résultait des territoires d'administration centralisée formant des circonscriptions administratives (communes autour d'individus ayant un statut de sujet français, ce sont les métropoles de Dakar, Rufisque, Gorée et Saint-Louis). Les communautés provenant de ces localités étaient appelées *les originaires*, des citoyens imprégnés de la logique socio-culturelle française tandis que les habitants des autres

communautés rurales pour la plupart étaient considérés comme les *sujets*, soumis à la domination coloniale.

Pour beaucoup, dont l'actuel coordonnateur du Forum Civil, Mouhamadou Mbodj, qui nous a accordé plusieurs entretiens au Sénégal, en juillet 2007, ce découpage territorial est à la base de la césure qui empêche la possibilité de participation politique et administrative de l'ensemble de la communauté nationale :

[...] Le projet d'État n'est pas porté par un contrat social citoyen, mais par un réaménagement du rapport de forces historico-coloniales, forgeant des perversions socio-culturelles qui isolent l'État de l'ensemble de la société. Ainsi, l'État est manipulable dès le départ car il ne remplit pas les fonctions primaires régulatrices, comme lieu privilégié de l'intégration nationale (Mbodj, entretien, Dakar, juillet 2007).

Avec la défaite des monarchies traditionnelles, la question majeure pour le nouveau pouvoir central colonial est l'intégration des *sujets* présents dans les communautés villageoises (formant cantons et cercles coloniaux). Le découpage territorial colonial permettant la centralisation du pouvoir autour des métropoles aménage les collectivités locales en cantons (avec un personnel politico-administratif formé par les représentants des anciennes monarchies wolofs). Les chefs de cantons y assument des activités fiscales (recensement de la population, surveillance, perceptions dans les villages alors que le personnel politique de la métropole y détient un pouvoir décisionnel et exécutoire plus important). Toutefois, pour le colon, il était important que les sujets prennent part activement au développement de l'économie de rente, pierre angulaire de l'édification territoriale. C'est ainsi que l'expansion de la culture de l'arachide amarre l'influence des pouvoirs coloniaux, à travers la collaboration avec les chefferies religieuses, groupes sociaux chargés d'encadrer les masses rurales dans le processus de gouvernance. La politique de collaboration entre le pouvoir colonial et le pouvoir religieux se consolide avec l'introduction de la culture de rente : celle de la production arachidière dans l'économie locale. Pour bien assurer le contrôle des communautés locales et dessaisir celui des anciennes monarchies traditionnelles, les autorités coloniales françaises implantent un réseau commercial de production arachidière, permettant par la même occasion un aménagement territorial en plusieurs zones stratégiques.

Des territoires comme le Sahel et surtout le bassin arachidier contenant les anciennes régions précoloniales du *Baol*, du *Cayor*, du *Sine* et du *Saloum*, zones d'habitations des communautés mourides et tidjanes sont reliés par une infrastructure de communications acheminant la production arachidière vers les ports d'évacuation, les métropoles coloniales, les

villes côtières, comme Dakar, Gorée, Rufisque, Saint-Louis, etc. Les infrastructures scolaires, sanitaires et surtout routières créées pour supporter cette économie de rente esquissent le projet d'aménagement territorial colonial, autour de la production agricole qui intègre par la même occasion le Sénégal dans l'économie capitaliste. Ainsi, dans les années 1880, l'administration coloniale française, pour sauvegarder ses intérêts commerciaux, fit construire le chemin de fer reliant Dakar à Saint-Louis (capitale coloniale à l'époque). Elle souhaitait accélérer le développement de la production arachidière et tirer profit des installations portuaires supérieures de Dakar.

3.2.3. Le capital social des chefs religieux durant la colonisation

Dans les territoires ruraux, les autorités politiques coloniales s'appuient sur ces pouvoirs religieux pour administrer les populations (forme de gouvernance locale, religieuse, indirecte, qui contribue très tôt à la légitimation du pouvoir central). Ainsi, comme l'explique M.C Diop : « dès la fin de la première décennie du 20^{ème} siècle, le colonisateur utilise le modèle d'autorité maraboutique au profit de l'action administrative » (2002 : 34). La colonisation française s'est caractérisée par un système administratif oppressif et centralisé qui empêchait les collectivités locales de jouir d'une relative autonomie. L'institution du travail forcé fut appliquée avec rigueur, dans plusieurs centres urbains, avec comme effets, (l'absence de protection sociale, un système fiscal contraignant, le prosélytisme des chefs de cantons dans le recouvrement de l'impôt, qui forçait les populations à être victimes de l'arbitraire lors du paiement des taxes fiscales). A l'opposé, le pouvoir (substantiel) des religieux sur les collectivités locales est sensiblement différent de celui des chefs de cantons qui utilisent la coercition pour administrer les masses rurales. Ce pouvoir fondé sur un discours symbolique afin de recommander, persuader et convaincre est mieux perçu dans les collectivités puisqu'il permet d'atténuer la logique coercitive de l'administration coloniale :

Le marabout est la seule notabilité, qui par ses interventions auprès des autorités coloniales, peut faire différer le paiement des impôts, obtenir des aides et interventions dans tel ou tel domaine parce qu'il est le seul capable sans recours à la violence de mettre en œuvre la politique économique des autorités coloniales sur la base des principes idéologiques de dévouement et de soumission (M.C Diop et al. 2002 : 35).

Les religieux perçus comme des « courroies de transmission des décisions coloniales » selon Diop, s'arrogèrent des positions privilégiées aux côtés des chefs de cantons et commandants de cercles. Ils ne disposent d'aucune charge administrative et obtiennent une légitimité bien

réelle, avec la reconnaissance de leur pouvoir décisionnel, de leur rôle de courtier dans le processus de gouvernance coloniale, par souci de profit, de maintien de l'ordre ou d'assurer la paix sociale. L'État colonial les utilise pour accéder aux sociétés rurales parce qu'ils y détiennent un capital social élevé. La plupart des marabouts incitent les populations à accepter les décisions coloniales et résolvent les problèmes sociaux, juridiques et fonciers des communautés villageoises selon les seules lois reconnues dans ce milieu, les lois islamiques.

Les religieux permettent à l'État colonial d'atténuer le caractère impersonnel et directif de son administration en reproduisant les politiques administratives en termes sociaux, utilisant la parenté, la famille, la condition sociale du paysan comme référentiel idéologique dans les discours adressés aux collectivités locales. Dans les discours, il est usuel que l'action coloniale soit reformulée dans une logique symbolique qui suggère la soumission et la dévotion à l'autorité. Pour l'État colonial, il suffit de leur donner des directives qui coïncident avec leurs intérêts de gouvernance (mobilisation pour des corvées, collecte d'impôts, productions de monocultures, etc.) pour construire une entente cordiale avec les confréries religieuses, d'autant qu'on se rend compte que ces dernières ne sont pas généralement porteuses d'un projet révolutionnaire⁵¹. Ce rôle de médiation peut faire croire que les religieux au Sénégal se sont établis comme un relais indirect de l'administration coloniale, à l'instar du système d'administration indirecte, des colons anglais qui déterminaient les grandes orientations politico-administratives et en laissaient la mise en œuvre par des autorités locales, selon leurs us et coutumes. Toutefois, même si le pouvoir colonial français utilise le modèle d'autorité des religieux dans sa politique administrative, il ne les légalise pas pour autant. Il s'agit ni plus ni moins que d'une stratégie de gouvernance dont l'enjeu est la centralisation territoriale, autour des métropoles que sont Dakar, Rufisque, Gorée et St-Louis contrôlées par l'administration coloniale. Les territoires ruraux sont administrés par des chefs de cantons et des commandants de cercles qui répondent directement à l'État central.

Dans ce dispositif, les religieux occupent le rôle d'intermédiaire entre les collectivités et les colons en autant que les intérêts de ceux-ci soient sauvegardés dans ces territoires. On assiste à la coexistence de deux systèmes s'épaulant mutuellement et reliés par le patronage. Comme l'indique Thioub (1998 : 191), on est toujours dans une période d'accommodation (entre ces deux pouvoirs), économiquement intéressante pour le pouvoir colonial parce que les chefs confrériques

⁵¹ La méfiance reste tout de même de mise puisque le pouvoir politique colonial surveille et contrôle, à travers le Service des affaires musulmanes, un bureau spécial de la colonie, sous administration de William Ponty, délégué français envoyé au Sénégal, chargé d'inspecter et de contrôler la nature et l'évolution des mouvements religieux, Voir A. Piga (2007 : 157).

arrivent à former des *talibés* (disciples) subordonnés et très disciplinés. D'un côté, on retrouve l'appareil confrérique, reposant sur les marabouts et leur contrôle exercé sur les masses rurales et de l'autre, le système étatique, s'exerçant sur les villes et chefs-lieux de département.

Par conséquent, les religieux répondent au besoin économique du pouvoir colonial et en retour, ce dernier offre des avantages⁵² tels que la construction de routes, des équipements hydrauliques, la reconnaissance sociale sous forme de décorations :

Le pouvoir colonial a intérêt à appuyer les marabouts et à consolider les confréries, en rehaussant leur pouvoir social, le pouvoir d'influence de certains marabouts dans le cadre de cette logique d'accommodation et de gentlemen's agreements qui s'installe (entretien avec Ibrahima Thioub, Dakar, le 18 mars 2008).

Dans le même temps, les confréries tirent profit de l'appui du pouvoir colonial pour obtenir des faveurs (pensions sociales, interventions financières, pèlerinages à la Mecque en contrepartie des soutiens adressés aux politiques lors des cérémonies religieuses, etc.). Ces prestations renforcent le caractère élitiste des religieux qui occupent une position aisée et d'autorité au sein des collectivités locales, lesquelles les sollicitent régulièrement pour résoudre des problèmes sociaux et économiques. D'interlocuteurs, ils sont alors très vite perçus comme acteurs plénipotentiaires, disposant d'un pouvoir réel, avec une grande capacité financière, propice à la redistribution collective dans ces localités :

[...] en devenant non seulement des guides spirituels, mais aussi temporels, les marabouts ont pris en charge la société pour lui permettre de surmonter les bouleversements liés à la destruction violente du système monarchique [...] en permettant aux populations d'échapper dans l'imaginaire à une situation désastreuse au niveau social, l'islam a servi de moyen d'expression et de protestation sociale (M.C. Diop, 2002 : 31).

En effet, même si les pouvoirs coloniaux cherchent à intégrer les masses rurales dans leur espace de gouvernance, en procédant à un découpage territorial répondant à des impératifs stratégiques⁵³ et économiques, ils provoquent l'érection de localités sous la tutelle des chefferies religieuses. Autour de celles-ci s'organisent des mécanismes de restructuration identitaire des

⁵² L'accommodation aura même permis à l'administration coloniale française d'offrir à Cheikh Ahmadou Bamba- chef spirituel des mourides- la *Légion d'honneur* car ses disciples auraient apporté, par leur labeur, une contribution importante de 500 000 francs, lorsque le franc était en difficulté en France, en 1926. Voir Thioub (1998 : 191)

⁵³ Comme le rappelle Bachir Diagne (1992 : 279), la création de l'école coloniale a comme objectif majeur de contrer l'islam majoritaire au Sénégal, en permettant à des comptoirs coloniaux comme Dakar, Gorée et St-Louis ou à des localités comme Thiès, la Casamance, etc. de disposer d'institutions chrétiennes d'enseignements publics. L'école, dispositif de transformation et d'urbanisation voit des groupes sociaux (wolofs, sérers) mieux ancrés dans la logique culturelle coloniale.

communautés rurales, déchargées du joug des ordres séculaires déphasés ou coloniaux hégémoniques. L'islam des confréries religieuses fédère dorénavant ces communautés autour d'espaces sacrés mus dans une logique sociale égalitaire :

L'islam constitue de véritables terroirs dans les capitales confrériques où peuvent être en quelque sorte suspendues les lois valables pour l'espace normalement homogène de la République. Cette relative autonomie de l'espace confrérique est une constante depuis l'époque coloniale où la résistance à la domination se traduisait, pour cet espace, dans une fonction de « contre-société » et de contre-pouvoir (S. B. Diagne, 1992 : 279).

Au terme de ce constat, le premier rappel que l'on peut faire, c'est que le système confrérique, qui a pris la relève du système traditionnel détruit par la colonisation a donné au Sénégal les guides spirituels et temporels pour la population. En comblant le vide politique provoqué par la défaite des monarchies centrales, l'islam sénégalais, dans sa composante confrérique s'ouvrait pleinement aux collectivités locales dont il assumait déjà la direction spirituelle. L'une des contributions les plus importantes accordées au gouvernement colonial par les chefs religieux fut l'adhésion à son programme de développement de la culture arachidière (un des principaux buts de la colonisation et l'un des moyens les plus efficaces d'intégration du Sénégal dans le système capitaliste).

Comme nous l'expliquent les chercheurs du Forum Civil, tout pouvoir étatique colonial ou postcolonial qui requiert l'obéissance des sujets, réclame une continuité administrative et l'exercice d'une domination (si le recours à la contrainte est un facteur qui génère l'obéissance au pouvoir de l'État, la légitimité qui dispense du recours systématique à la force engendre aussi l'obéissance). Ainsi, l'État colonial s'est donc appesanti sur le capital symbolique des pouvoirs religieux pour gouverner les collectivités locales. Toutefois, les chefferies religieuses disposant de privilèges socio-économiques reconnues (avec la production arachidière : moyen d'enrichissement et de puissance) consolident leur capital social dans ces espaces de gouvernance. C'est ce capital qui permet la logique d'alliances entre religieux et politiques dans le Sénégal postcolonial. La logique d'alliances et de collusions anime l'espace politique contemporain, avec plusieurs partis qui se lancent dans « la compétition aux marabouts » pour la lutte au pouvoir.

3.3. L'État et les autorités religieuses durant la période post-coloniale

Plusieurs chercheurs africains, dont Ndiaga Gueye (1984) estiment qu'au Sénégal, à l'instar d'autres sociétés périphériques dépendantes, la création de l'État postcolonial n'a pas été l'œuvre d'une bourgeoisie nationale, comme ce fut le cas des sociétés occidentales mais celle d'une bourgeoisie étrangère. En ce sens et comme l'évoquait Mouhamadou Mbodj (2007 : entretien à Dakar), « la création de l'État sénégalais n'a pas été le produit d'un mouvement révolutionnaire national ; le processus de lutte qui devait permettre aux masses de faire accéder leurs représentants à la tête de l'État a été amputé par la colonisation ». Ce faisant, certaines études sur le Sénégal (Benga, 1989, M.C. Diop et M. Diouf, 1999) ont évoqué le caractère exclusif et limité de la gouvernance exercée par les régimes politiques post-coloniaux à l'égard des collectivités locales. Parmi les historiens rencontrés lors de nos enquêtes, M. Mbodj et P. Mbow énoncent même l'idée d'une « appropriation de l'État » par des groupes socio-culturels - wolofs et sérers- notamment, qui, au sortir de la colonisation étaient prêts à poursuivre le modèle de gouvernance coloniale car étant mieux intégrés dans le dispositif administratif et scolaire de la république. Selon cette approche, ces groupes socio-culturels maintiennent et reproduisent le legs du système colonial en accordant des privilèges à d'autres groupes (religieux) dans l'espace public, marginalisant par la même occasion les communautés résidant dans des zones périphériques.

L'externalité de l'État, un des éléments explicatifs les plus pertinents pour saisir initialement l'incapacité du pouvoir institutionnel sénégalais à assurer l'intégration nationale s'agrément de la lecture de Fabre sur le *renouvellement axiomatique*. En effet, pour Fabre, l'État renouvelle ses bases de légitimité au sein des collectivités locales. Au fil du temps et des crises socio-économiques, il s'articule aux lieux de gouvernance permettant l'adaptabilité, la viabilité et la validité de son système dans la société. Celles-ci résident dans le potentiel normatif qu'il serait capable de produire et d'actualiser (*principe de renouvellement axiomatique*) en fonction des problèmes que fait naître la dynamique des sociétés : « (...) lieu d'une adaptation dialectique qu'appelle le mouvement de l'histoire, il ne manifeste en rien les symptômes d'épuisement qui ne manqueraient pas d'apparaître dans un système de règles intangibles en décalage avec les besoins des sociétés hic et nunc » (Fabre 1999 : 170). Ce raisonnement développé dans le cadre d'une explication sur la légitimation du politique et du réaménagement normatif de l'État moderne est utile pour comprendre comment le politique au Sénégal est construite et se transforme au sein des collectivités locales. C'est ce principe qui nous permet de saisir comment d'une fonction

tribunitienne⁵⁴ (Coulon, 1981), le religieux a permis la nouvelle orientation du pouvoir politique dans la période post-coloniale, redéfinissant constamment son discours sur lui-même et sur sa finalité pour fonder l'essentiel de sa légitimité sur celui du religieux, surtout avec le régime politique du Sénégal actuel, qui fonde sa légitimité sociale sur les communautés religieuses (mourides, notamment). Dans cette optique, la structure religieuse reste une base sociale essentielle du pouvoir politique central, c'est-à-dire ce sur quoi il repose en partie pour assurer sa perpétuation.

3.3.1. Les fondements de l'alliance politico-religieuse sous Senghor (1960-1980)

L'alliance entre l'administration coloniale et les chefs religieux aura permis la gouvernance des collectivités locales, avec des effets socio-économiques importants pour les chefs religieux, devenus grands producteurs agricoles dans le monde rural. Progressivement, à l'indépendance nationale, sous le régime de Senghor (1960-1980), les politiques continuent leur collaboration avec les religieux, pour faire accepter leur mode de gouvernance dans le monde rural. En effet, Senghor (dont l'accès au pouvoir a été favorisé par le *Ndigël* de Serigne Fallou Mbacké) est soucieux d'assurer sa légitimité politique dans les communautés rurales⁵⁵, en faisant appel aux chefs religieux pour la stabilisation et la continuité de l'alliance. L'alliance politico-religieuse repose sur un échange de services (les religieux édictent des avis aux populations pour le maintien des politiques au pouvoir, tandis que les politiques octroient des privilèges et services sociaux aux religieux au sein des localités).

La nature clientéliste des relations entre pouvoirs politique (chefs de partis) et religieux (chefs maraboutiques) assure aux politiques, une légitimité constante pour les nouveaux régimes en place. Ainsi, les factions qui se disputent le pouvoir ont besoin des voix des électeurs (notamment dans les villages), lesquels sont soumis aux chefs religieux. Ils s'inscrivent dans la même logique de rapprochement de l'administration coloniale pour résoudre leurs problèmes, faire avancer leurs revendications, en assistant à des cérémonies religieuses, en montrant

⁵⁴ Cette fonction expliquée par Christian Coulon dans le « marabout et le prince » (1981) est celle qui permet au religieux de se porter sur la place publique dans un langage plus accessible, plus intelligible pour les masses que celui de la politique ordinaire (dite des élites occidentalisés).

⁵⁵ En effet, comme l'évoquent M.C. Diop et al. (2002 : 41), l'État-indépendant est perçu dans les villages comme une entité abstraite et insensible aux collectivités. A l'inverse, le religieux est souvent perçu comme l'unique autorité locale par les agriculteurs.

publiquement leur soutien à l'autorité maraboutique et reçoivent en retour, un fort appui pendant les périodes d'élection⁵⁶. Selon certains (M. C Diop et al, 2002 et Abdoulaye Bara Diop, 2001) cette implication du religieux dans l'espace politique consacre le lien qui unit la société à l'État central dans le contrat social sénégalais.

Ainsi, le nouvel État qui perpétue cette logique d'alliances, instaure de concert avec les élites maraboutiques en place, un espace socio-politique permettant d'assurer une légitimité politique viable auprès des populations. Le contrôle de celles-ci, par l'intermédiaire des chefs religieux représente dès lors pour les élites politiques un enjeu crucial pour le soutien des communautés locales dans le développement. En effet, face à la faillite des idéologies et des stratégies du développement initiées par l'État, l'islam confrérique est resté un rempart qui a su traduire les aspirations des masses :

La preuve de ce tournant est le discours produit par la hiérarchie administrative en direction du monde rural. Il est la réplique exacte, sinon la reprise (...) du discours maraboutique. Il se fonde sur une idéologie développementaliste se voulant identique à ce qui est considéré comme le centre de l'idéologie confrérique : l'exaltation du travail (Diop, 2002 : 39).

En dépit de sa collaboration avec le pouvoir religieux, la nouvelle élite dirigeante se retrouve dans une situation paradoxale. D'un côté, elle est incapable d'assumer une part importante de ses fonctions (fourniture de biens sociaux et de services publics, etc.) alors qu'elle doit faire face de l'autre côté aux fortes pressions des communautés locales, voulant combler leurs besoins sociaux, surtout en période de crise. Dans plusieurs localités, les activités de régulation des collectivités territoriales continuent de dépendre des politiques décisionnelles du gouvernement central. Celui-ci, par sa législation peine à relâcher significativement son contrôle dans les régions administratives. Désormais, les rapports clientélistes entre religieux et politiques sont au cœur de l'organisation politico-administrative.

⁵⁶ Les marabouts, tel que nous le rappelle A. Hamid Ndiaye (2008 : 112) devenus « Grands Électeurs » se servent du *Ndigel* pour décréter des consignes de vote aux populations. Le support du Khalife Général des mourides (Serigne Falilou Mbacké) à Senghor (qui avait promis de contribuer à la construction de la Grande Mosquée de Touba) sera déterminant pour l'élection de ce dernier à la présidence de la république en 1963.

3.3.1.1 Le dispositif administratif de contrôle des collectivités locales

Le 13 janvier 1960, le gouvernement adopte une loi qui restructure toutes les divisions administratives du Sénégal et institue la fonction de gouverneur et de chef d'arrondissement, alors qu'avant le pouvoir central disposait d'un contrôle direct sur les collectivités, le chef d'arrondissement se substitue au chef de canton comme agent exécutif de l'État, notamment en matière de gouvernance. Ainsi, l'État prévoit dans son organisation administrative, des structures de mobilisation populaire et de participation, la création d'un système coopératif (office de commercialisation agricole, etc.) qui conforte sa présence dans la région, le département et l'arrondissement. Ces trois institutions visent à dessaisir les autorités mises en place par l'administration coloniale, mais aussi les religieux, dont le rôle politique ne cesse de croître dans les foyers-religieux, comme Touba, Kaolack, Tivaouane, Médina Gounass, Thiénaba, etc. par une tentative de mobilisation populaire des paysans. Pour les pouvoirs publics, le contrôle de décisions des collectivités locales par les administrateurs plénipotentiaires de l'État (chef d'arrondissement) réduirait l'autonomie de l'entité religieuse dans ces espaces ruraux. Toutefois, ces mesures vont être perçues par les collectivités locales comme des outils de contrôle de l'État destinées à renforcer le pouvoir politique arbitraire plutôt qu'à promouvoir le développement local (Piveteau, 2005 : 49).

La volonté des pouvoirs publics de maîtriser les collectivités locales s'est poursuivie avec trois lois destinées à instituer un programme de modernisation nationale. Il s'agit de la loi sur le domaine national (1964), la réforme de l'administration territoriale et locale (1972) et le code de la famille (1972). Comme le rappelle Mamadou Diouf (2002 : 54), la loi 64-04 sur le domaine national assure à la classe dirigeante le monopole d'allocation et d'appropriation des ressources foncières et la capacité d'intervenir directement dans les collectivités rurales : « la loi sur le domaine national attribue à l'État 95% des terres dont l'utilisation est confiée aux collectivités locales mais la tutelle est maintenue » (Diouf, 2002 : 54). Pour Mouhamadou Mbodj du Forum Civil, la loi sur le domaine national atteste la marginalisation culturelle et ethnique qui caractérise le régime post-colonial seneghorien. En effet, avec cette loi, il est décrété que toutes les terres non immatriculées peuvent être attribuées à l'État. Celui-ci détient le contrôle du patrimoine national. Pour Mbodj, la loi sur le domaine national est

[...] une loi martiale qui certifie la dépossession foncière de normes coutumières traditionnelles au profit de nouveaux rapports sociaux érigés selon le code civil français d'essence napoléonienne. C'est cela qui accentue la marginalisation, les spéculations foncières, le rejet des normes coutumières et l'externalité de l'État dans les collectivités (Mbodj, entretien, juillet 2007).

Cette conception soutient que des groupes ethniques (wolofs et sérers) s'attribuent arbitrairement des possessions foncières. Ces groupes contrôlent le pouvoir politique grâce à l'État qui a institué un code civil de l'universel : « quand on sait que l'universel, c'est le local du plus fort, on peut en conclure que c'est celui qui a réussi à nous imposer son rapport de forces, qui institutionnalise le pouvoir des fonctionnaires sur la terre » (Mbodj, entretien, juillet 2007). L'État, capté par les élites bureaucratiques accentue la logique corporatiste et exclusiviste dans les collectivités territoriales. Par exemple, l'État sénégalais peut accorder des concessions de terres aux dignitaires religieux dans le nouveau processus d'aménagement territorial qui série les rapports sociaux; des milliers d'hectares de forêts, classés « domaine national » peuvent être accordés aux religieux pour leurs activités agricoles. Dans ce registre, on peut craindre une confiscation du domaine national par l'État, dont la personnalisation par l'élite gouvernante suscite faveurs et privilèges pour conforter des intérêts politiques.

Pour Mbodj, avec la loi sur le domaine national, Senghor a tenté de trouver des « réponses conjoncturelles à des problèmes d'origine structurelle ». L'État, s'étant édifié autour des villes s'assure d'avoir un champ de compétences réelles dans les localités rurales. Les tâches assignées aux chefs d'arrondissement et autres conseillers ruraux sont exclusivement foncières. Les réformes de 1972 sur l'administration territoriale et locale instituent 43 communes et 317 communautés rurales ; la loi 90-37 érige la région en entité administrative et le code de la famille régleme les questions civiles et publiques, de filiation, de parenté, d'alliances, etc. Ces réformes permettent de bâtir une politique administrative: « l'héritage de la gouvernance coloniale est le maintien, sinon l'accentuation d'une tradition d'administration à l'exclusion d'une tradition de gouvernement des hommes, des femmes et des communautés sénégalaises » (Mbodj, entretien : juillet 2007). Cette approche de la gouvernance a été à la base de l'organisation politique et administrative du régime de Léopold Sédar Senghor pour le contrôle des collectivités locales sénégalaises, qui ne seront réellement instituées qu'au milieu des années 90,⁵⁷ avec la pleine représentation locale à l'échelon régional.

⁵⁷ Dans le code des collectivités locales au Sénégal, institué le 22 mars 1996, on peut y voir la nouvelle politique de décentralisation prise par le gouvernement de Diouf (M. Diouf, 2002 : 150). Cette réforme, plus connue sous le vocable de « régionalisation » consacre l'érection des régions, (simples circonscriptions administratives de l'État jusqu'à cette date), en collectivités locales dotées de la capacité juridique et de l'autonomie financière. La région est composée de départements; le département est formé de communes et d'arrondissements et l'arrondissement est constitué de communautés rurales.

En dépit de la volonté des pouvoirs publics d'assurer une mainmise dans les collectivités par ces réformes administratives, destinées à encadrer la vie sociale, politique et économique des populations, les systèmes d'autorité confrérique y sont bel et bien ancrés. En effet, dans le Sénégal rural, les relations entre les élites politiques et les collectivités n'ont jamais été aisées. Celles-ci ont souvent été perçues comme représentants d'une entité abstraite, importée, kleptocrate et surtout insensible aux problèmes des masses rurales. À l'inverse, les chefs religieux, experts de la mobilisation populaire, notamment dans les champs agricoles, pourvoyant aux nécessités de base des paysans, offrant gîtes, nourriture et subsides aux collectivités rurales sont perçus comme des acteurs plénipotentiaires de la gouvernance. Dans les zones rurales, le religieux s'étant substitué au chef traditionnel depuis l'époque coloniale, par sa présence constante dans le quotidien des populations, représente souvent l'unique autorité locale reconnue.

C'est vraiment autour de lui que la société tend à s'organiser pour les questions locales de gouvernance. C'est ainsi que le rôle joué par les religieux au bénéfice de Senghor sera essentiel pour faire accepter la présence d'entités administratives dans leurs localités :

Les marabouts par leur rôle dans le réseau de clientèle politique, nomment des députés, des maires (ceux-ci cherchent leur aval), établissent un lien direct avec le chef de l'Exécutif (...). Les autorités administratives locales sont obligées de leur « faire acte d'allégeance » pour pouvoir se maintenir en place (Diop, 2002 : 39).

C'est ainsi qu'une entente préférentielle dite « consensus du Bassin arachidier » est constituée entre le président de la république Léopold Senghor (un chrétien, de l'ethnie sérer), Serigne Falilou Mbacké, (un wolof, chef de la confrérie mouride) et Serigne Ababacar Sy (un toucouleur, chef musulman de la confrérie Tidjane).

3.3.1.2 Le consensus du Bassin arachidier : le « contrat social » des collectivités locales

L'objectif de ce consensus est d'accorder une « citoyenneté rurale » aux communautés paysannes, longtemps maintenues dans l'état de sujétion, depuis la colonisation. La solidarité confrérique, devant l'incapacité du régime Senghorien à assurer le contrôle des collectivités rurales participe à la construction d'une civilité religieuse⁵⁸ au sein des collectivités locales

⁵⁸ Les religieux assurent un rôle de protection sociale aux populations résidentes et travaillantes dans ses terrains agricoles. Dès lors, la citoyenneté rurale est prisée par des milliers d'adeptes soucieux de contribuer au développement social et économique et d'adhérer au système de solidarité de la communauté musulmane (Coulon, 1983 : 145).

(l'autorité des chefs confrériques est de plus en plus importante dans des zones comme Touba, Tivaouane, Ndiassane, Cambérène, etc.). Les rapports entre le pouvoir politique et religieux permettent l'érection d'un contrat social dans ces localités. L'État-nation concède aux chefferies religieuses le droit d'aménager, d'organiser et de gouverner les masses rurales habitant dans ces territoires. Dans des régions comme Diourbel, Kaolack ou des zones comme Touba, Tivaouane, les religieux (par leur capacité à mobiliser des ressources, à recruter des populations, par l'implication intégrale de leurs chefs maraboutiques, par leurs capacités organisationnelles dans les champs, etc.) contribuent à structurer les rapports politiques, sociaux et économiques des collectivités rurales. Dans celles-ci, le capital social détenu par les religieux apparaît comme l'une des ressources les plus significatives en matière de gouvernance locale. Dans sa volonté de gestion des populations paysannes, les pouvoirs publics, nouvellement élus, souhaitant l'intégration des masses populaires dans leur dynamique de développement, cherchent à tout prix à impliquer les autorités maraboutiques (propriétaires des champs agricoles) dans des programmes d'accès au crédit. Pour ce faire, ils octroient des prêts aux élites maraboutiques, dans le cadre d'un fonds mutualiste de développement rural.

Pour le régime au pouvoir, ces prêts individuels accordés aux autorités confrériques offrent un élément de stabilisation politique, un moyen par lequel l'État reproduit sa clientèle politique rurale. Tel que nous le révèle un chef maraboutique de la confrérie Tidjane (souhaitant conserver l'anonymat, lors de nos entretiens à Dakar en 2007), la redistribution discrétionnaire de ces prêts aux élites religieuses qui contrôlent des sphères de pouvoir dans les territoires ruraux, permet de s'inscrire dans la propagande politique. L'État a toujours accordé aux chefs religieux des contreparties financières en plus de leur céder des espaces territoriaux -érigés en bastions culturels- en échange de leur adhésion et dévouement politique. Dans cette logique, il serait inconcevable de refuser un prêt à un grand chef religieux qui en manifesterait le besoin au risque de rompre la relation de clientèle et d'intérêts. L'alliance stratégique entre politiques et religieux permet d'assurer la viabilité de leurs relations :

[...] les marabouts sénégalais ont besoin d'argent, autant que les classes politiques et sur ce point, ils ont des intérêts à sauvegarder qui les rendent tributaires du pouvoir temporel; autant ils ont besoin de subvention, autant ils ont besoin de crédits bancaires et autres activités pouvant être lucratives dans le secteur d'exploitation agricole (Diop, 2002 : 40).

Le modèle de gouvernance légué par le colon procède des mêmes pratiques de collaboration avec le nouveau régime politique qui établit des alliances conjoncturelles (consensus du Bassin arachidier) avec la chefferie religieuse, pour la gestion des collectivités territoriales. Ces stratégies politiques du nouveau gouvernement constituent indubitablement « un

jeu d'équilibre précaire pour pallier au déficit structurel de l'illégitimité de la construction de l'État-nation, surtout dans le milieu rural » (Mbodj, 2007). Le pacte social autour du bassin arachidier confère aux religieux, notamment à l'élite maraboutique un pouvoir substantiel sur les collectivités locales. Les chefs religieux détiennent un rôle indispensable dans l'encadrement des populations rurales dans les activités de développement et de gouvernance. Cette situation permet non seulement le développement de la culture arachidière mais aussi consolide la réussite du système religieux (et *a fortiori* de l'autorité maraboutique, laquelle intervient dans l'économie nationale pour réduire les coûts de production de l'arachide. Les milliers de disciples (mourides, notamment) qui participent aux travaux champêtres constituent une main d'œuvre propice et non salariée. Le pacte établi entre le marabout et son disciple (qui lui fait confiance intégrale et accepte de se soumettre à son autorité, en participant notamment à des tâches temporels) concourt à cette situation. En investissant très peu dans l'équipement et pas du tout dans la prestation de travail des agriculteurs, le gouvernement s'assurait de tirer des dividendes avantageuses pour cette production, génératrice de revenus, à faible coût. L'engagement politique, social et économique des religieux dans la gouvernance des masses paysannes a été une clef de la réussite du régime de Senghor, pour qui « les conflits sociaux pouvaient être absorbés par le dialogue, le consensus et non l'affrontement » (Mbodj, 2007, entretien). C'est pourtant le conflit ouvert avec les partis d'opposition, avec notamment un des principaux leaders : Abdoulaye Wade, cumulé avec le fort taux d'abstentions (38%, lors des élections de 1978) qui mine son autorité, jusqu'à sa démission le 31 décembre 1980, cédant le pouvoir au tout jeune premier ministre de l'époque, Abdou Diouf, en vertu de l'article 35 de la Constitution nationale (G. Hesselting, 1985 : 279).

3.3.2. Les évolutions de l'alliance politico-religieuse sous Diouf (1981-2000)

La particularité de l'islam confrérique réside dans sa capacité d'adaptation face à des contextes socio-politiques nouveaux. Les chefferies religieuses ont pu renouveler leur alliance avec les politiques, après l'indépendance nationale. À la situation résultant du monopartisme et de la gouvernance administrative senghorienne, elles s'adapteront au contexte politique du nouveau régime de Diouf (1981-2000), en s'immisçant dans les luttes de factions, les modes populaires d'action politique et de compétition électorale. C'est dans un contexte marqué par de profondes crises structurelles, politiques, sociales et économiques que s'opère un large mouvement de reclassement des forces politiques et religieuses. Il convient de revenir brièvement sur les bases

de ce rapport pour mieux saisir les transformations socio-politiques au cours du régime d'Abdou Diouf.

3.3.2.1 Les bases du contrat social fragilisées

L'arrivée au pouvoir de Diouf entraîne de sérieuses perturbations dans la politique de collaboration avec les religieux, avec la ligne « technocrate » que souhaite imprimer le président Diouf, qui serait propice à la modernisation et à la centralisation du système politico-administratif. *À contrario*, les chefferies religieuses, solidement ancrées dans les collectivités locales y ambitionnent toujours le maintien de leur autonomie organisationnelle, cédant irrémédiablement le champ à une intense période de rivalité politico-religieuse. Il est fréquent dans les débats populaires de relier cette attitude de défiance du nouveau président de la république à la « formation étrangère » que ce dernier a reçu en France, alors qu'il y était étudiant. On rapporte fréquemment ses nombreux réquisitoires, parus dans son mémoire sur « l'Islam dans la société wolof », où il fustige l'attitude des religieux qui collaborent avec le pouvoir politique, décrivant l'irrationalité de la logique de dépendance entre marabouts et disciples. Pour le jeune universitaire de l'époque, il était utile que le gouvernement sénégalais se distance des religieux dans la politique de gestion locale ou nationale ; ceux-ci étant des instigateurs du clientélisme politique, préjudiciable aux normes de la gouvernance administrative.

Ainsi, lorsqu'il monte au pouvoir en 1981, Diouf s'attache à moderniser le système politique au Sénégal, à travers des réformes institutionnelles. Les Politiques d'Ajustement Structurel (PAS) constituent l'une des stratégies majeures destinées à moderniser l'économie nationale : « L'engagement avoué du gouvernement en faveur d'une modernisation à l'occidentale au Sénégal, reposant sur des instruments « bureaucratiques » de l'administration d'État, ainsi que sur les PAS (entérinés par la Banque Mondiale et le FMI) confirment la réputation d'un gouvernement « technocrate » (D. Cruise O'Brien, 2002 : 87). La libéralisation des services publics, la vague du multipartisme, etc. participent du même projet d'autonomisation des relations à l'égard de l'appareil religieux. Toutefois, l'illégitimité sociale issue de ces politiques gouvernementales et la volonté du président de se maintenir au pouvoir avec une forte recrudescence de la contestation politique et sociale, issue des partis d'opposition, des mouvements syndicaux, associatifs, des jeunes citoyens, etc. allait remettre sur les rails la

politique de collaboration et de renégociation du contrat social entre chefferies religieuses et gouvernement national.

Du côté des religieux, la mise en place de nouvelles réformes institutionnelles a fait naître à ses débuts, des inquiétudes chez les élites religieuses, soucieuses de maintenir des relations privilégiées avec le pouvoir politique. Dans le contexte du pluralisme politique, apparaissait néanmoins le risque de voir les masses rurales s'émanciper du pouvoir religieux pour intégrer directement les espaces de pouvoir (partis d'opposition, mouvements syndicaux, etc.) décriant le gouvernement national. Toutefois, le recours à l'appui concret des grands marabouts est toujours aussi prégnant en matière de légitimité sociale, notamment dans la compétition électorale (rôle d'encadrement des chefferies religieuses lors des élections présidentielles). Les consignes de vote (des chefs mourides notamment) permettent de renforcer la stabilité politique lors des premières décennies de la gouvernance de Diouf.

3.3.2.2 Les périodes d'ajustement entre religieux et politiques

En 1988, les équilibres sociaux sont gravement ébranlés avec la période d'instabilité politique, cédant la place aux désordres populaires, des mouvements estudiantins, etc. : « C'est l'irruption du social dans la politique, la gestion d'une nouvelle société civile qui affronte les institutions » (Piga, 2007 : 38). Cette société civile s'affiche de plus en plus dans l'espace urbain à travers les mouvements de jeunesse populaire qui envahissent les places de Dakar et ses banlieues. La représentation de la jeunesse contestataire et participante est visible dans les fresques murales dans les espaces urbains et dans les mouvements de *Set-Setal*, vaste initiative de nettoyage et d'aménagement public des jeunes et mouvements associatifs dans les quartiers populaires. Ce dynamisme social et politique de la jeunesse urbaine participe à une nouvelle prise de conscience des idéologies nationalistes et contestataires contre le régime en place.

Face à cela, le gouvernement de Diouf renforce ses fonctions régaliennes en créant des unités de maintien de l'ordre, les groupements mobiles d'intervention (GMI), spécialisés dans la gestion des émeutes urbaines. Les populations en général, surtout les jeunes ressentent durement les conséquences de la crise économique telle que le chômage et ces PAS ont provoqué des contestations notamment au plan social, de la part de mouvements syndicaux, associatifs, estudiantins, etc. Réfractaires aux processus institutionnels du politique, ces mouvements revendiquent une meilleure participation des jeunes à la prise de décisions qui engagent l'avenir

de la nation. Ils envahissent les espaces publics et s'impliquent dans le secteur informel, surtout dans les villes (Dakar, Rufisque, Thiès). La quête de nouveaux espaces sociaux (associations de quartier) demeure un objectif pour les jeunes qui rompent avec les entités institutionnelles que constituent l'école ou la famille.

En effet, face à la paupérisation et à la crise socio-économique au Sénégal, certains parents se sont retrouvés incapables de pourvoir aux besoins de leurs familles, incitant des processus d'autonomisation des enfants qui quittent l'école en cherchant à gagner leur vie dans des secteurs d'économie populaire et en s'impliquant dans des associations de quartier, des groupements religieux, etc. (M. Diouf, 1994 : 02). On constate l'émergence d'une nouvelle catégorie de jeunes, qui désapprouvent le régime politique de Diouf et qui cherche à s'impliquer dans des associations de quartier, des regroupements des originaires d'une même région, d'une même ethnie, d'une même confrérie religieuse pour s'investir davantage dans la collectivité.

La crise est source de difficultés grandissantes pour les jeunes générations « qui sont poussées à entrer plus tôt sur le marché du travail, de façon à aider leurs familles, mais aussi pour rompre avec le risque de ne pas s'insérer à l'issue des études. Les jeunes hommes sortent plus tôt que leurs aînés de l'école » (P. Antoine et al, 2002 : 64). Si les jeunes s'autonomisent de plus en plus, investissant les secteurs informels de l'emploi, on assiste dans le même temps à des mouvements religieux de réforme qui prônent un islam orthodoxe, caractérisé par une stricte pratique religieuse. Ces mouvements, parmi lesquels on retrouve, les Ibadou Rahman et Moustarchidines, s'inspirent des sources coraniques pour tenter de capter cette jeunesse contestataire. Comme l'évoque F. Samson Ndaw (2009 : 150), on assiste à la présence de groupements religieux qui énoncent des discours moralisants faisant recours au spirituel pour favoriser la mobilisation sociale. Ces mouvements sont exclusivement orientés vers les jeunes citadins et se caractérisent par la volonté de dénoncer une société en crise de valeurs (crise sociale, économique et politique) qu'ils aspirent à ré-enchanter, par un respect strict des principes de l'islam. Marie Nathalie Leblanc et Muriel Gomez-Perez (2007 : 39-59) font le même constat dans leur article. L'engagement dans la cité est désormais le plaidoyer d'une nouvelle génération de jeunes musulmans, urbains qui investissent les lieux publics, en manifestant leur envie de participer au projet moral de la société :

(...) les jeunes musulmans militants se constituent comme des sujets moraux, prônant une conduite de vie et une remoralisation de l'individu et de la société dans son ensemble. Le « bon » musulman joue ainsi le rôle du missionnaire pour l'expansion et l'enracinement de la dimension éthique de l'islam dans la société, ce qui lui confère un statut politique (Leblanc et Gomez-Perez, 2007 : 54).

C'est cela qui contribue également à une autonomisation des jeunes disciples du contrôle des religieux, à travers le rejet des prescriptions et consignes de vote (Ndigël) ordonnées par les marabouts lors des campagnes électorales. Déjà perceptible en 1988, la crise du Ndigël prend tout son sens lorsque le Khalife Général des Tidjanes (Abdoul Aziz Sy) ne donna aucun mot d'ordre à ses disciples lors des élections de 1988. La confrérie mouride, qui jusqu'alors soutenait le gouvernement Diouf, connut un mouvement d'opposition interne. Comme l'évoque A. Lô (2001), des divergences subsistaient au sein de la confrérie mouride, où Serigne Dame M'backé, un religieux de la famille du Khalife, s'inscrit de sa propre initiative sur la liste du Parti Démocratique Sénégalais (parti principal d'opposition du régime). Dans le même temps, un autre religieux mouride, Serigne Khadim M'backé, très actif dans la communauté intellectuelle sénégalaise fit une déclaration télévisée la veille des élections présidentielles, appelant à voter contre Diouf : « Abdou Diouf nous a privé de travail et si Dieu veut le bonheur du peuple sénégalais, Abdou Diouf ne sera pas réélu » (A. Lô, 2001 : 97). Cette déclaration a marqué les esprits de plusieurs sénégalais tant elle semblait impensable au sein d'une confrérie, surtout reconnue pour la discipline et le respect de la hiérarchie qui y régnait, aussi bien chez les « talibés » (disciples) que chez les « serignes » (marabouts). Ces déclarations ont conforté plusieurs fidèles dans le fait que les consignes de vote en faveur d'un président étaient caduques, notamment pour A. Diouf, qu'ils considéraient comme le principal responsable de leurs problèmes économiques. Les disciples se distancient du contrat social et des chefs religieux qui collaborent avec le régime en place :

Le doute en question s'est concentré dans la ville sainte de Touba, où le chef de la confrérie mouride, le Khalife Général Abdou Lahat Mbacké a reçu un courrier de protestations sous la forme des notes anonymes jetées à travers le mur extérieur de sa résidence et contestant le bien-fondé du Ndigël électoral de 1988. (O'Brien, 2002 : 92).

Depuis cet épisode, les khalifes généraux mourides, successeurs de Serigne Abdou Lahat M'backé ont été beaucoup moins enclins à donner des consignes de vote lors d'élections politiques nationales. Prenant le fil des changements socio-politiques qui s'orchestrent dans l'espace national sénégalais et au sein de sa confrérie, le khalife général des mourides, Serigne Saliou Mbacké refusa de donner des consignes de vote en 1993 pour éviter tout risque d'illégitimité sociale de sa confrérie, lors de la campagne électorale présidentielle.

Si Abdou Diouf arrive à garder le pouvoir en 1993 (certains⁵⁹ d'ailleurs évoquent les fraudes électorales, les manœuvres politiques et la violence du régime à l'encontre des chefs d'opposition, dont Abdoulaye Wade, emprisonné, puis admis au sein du gouvernement), en 2000, il va le perdre au profit d'Abdoulaye Wade. La victoire de ce dernier (qui s'est appuyé sur les jeunes, au plus fort de son *Sopi*, slogan mobilisateur du changement social) est révélatrice de la volonté d'alternance du système politique et de la logique de changement bien ressentie par les chefferies religieuses. L'alternance politique a aussi démontré une certaine détermination des électeurs de faire la distinction entre leurs « rôle » de « talibés », à l'écoute de leurs guides religieux dans leur vie spirituelle et leur « rôle » de citoyens lorsqu'il s'agit de la gestion politique du Sénégal.

À l'issu de ce rappel historique, on constate que le système religieux est un rouage important autant dans la culture politique que dans le système économique et social au Sénégal. Les rapports de pouvoir entre l'État et les confréries religieuses ont toujours été marqués par la collaboration⁶⁰ (échanges de services, convergence d'intérêts, etc.) ou la domination (compétition du système religieux et politique, négociations, etc.). Les ressources symboliques et matérielles (principes du *Ndigël* et capacité de la production et de la redistribution agricole) permettent aux religieux d'y renforcer leur capacité d'action et leur contrôle politique. Le contenu idéologique du système religieux, qui transcende les rapports sociaux (groupes ethniques, hiérarchies sociales, linguistiques, etc.) permet de conférer à ce système, un gage de réussite sociale, sur laquelle l'État colonial puis postcolonial s'est appuyé dans la gouvernance des collectivités locales. Les échanges de services ont longtemps été analysés, pour expliquer les rapports de pouvoir entre l'État et les confréries religieuses. Christian Coulon (1983 : 48) en a même fait un cadre analytique qui lui permet d'expliquer deux types de fonctions qui existent dans les rapports entre religieux et politiques : une fonction de légitimation, de protection et de relais (pour l'autorité religieuse) et une fonction de reconnaissance et de légitimité (pour l'autorité politique). Comme l'évoque A. Hamid Ndiaye (2008 : 172) : « si les pays du Golfe [...] disposent de leaders religieux regroupés dans des organisations politico-islamiques [...] qui promeuvent des projets de

⁵⁹ A. Khadre Lô (2001 : 86) évoque la victoire du Parti socialiste avec près de 59% des voix sur fonds de fraudes électorales. La consultation est entachée par des délais sans fin et la confusion autour des procédures de dépouillement. La commission nationale de recensement des votes suspend ses travaux sur un constat d'échec, le conseil constitutionnel étant obligé de prendre le relais. La proclamation des résultats n'intervient que le 13 mars 1993, dans un climat de forte contestation.

⁶⁰ Le faisceau de convergences d'intérêts entre religieux et politiques dans la gouvernance des sociétés permet de structurer les rapports autour d'échanges de services, dans la mesure où chacune des parties maîtrise des ressources différentes, mais complémentaires (Coulon, 1983 : 48).

sociétés exhortant le renversement des systèmes politiques en place, au Sénégal, la réalité est bien différente ». Les religieux sont d'une manière générale, bien en phase avec les changements politiques.

De Senghor à Wade, en passant par Diouf, les relations entre élites religieuses et politiques ont beaucoup évolué (tantôt basées sur des liens clientélistes ou sur des rapports de contre-pouvoir), elles ont encadré le paysage politique sénégalais, depuis les indépendances. Les religieux ont réussi, au gré des crises socio-politiques, à constamment renouveler leur légitimité et leur rôle de protection sociale. Ils se sont aussi imposés dans l'espace politique national, comme une réelle force sociale et organisatrice des communautés territoriales, en marge de l'administration traditionnelle, coloniale et post-coloniale. Les masses rurales ont adhéré aux discours des religieux et ont rejoint leur structure gouvernante, parce qu'ils ont su produire et reproduire du capital social et symbolique, tout en accentuant la socialisation politique, lors d'événements populaires majeurs.

Ce constat se révèle de manière probante dans trois localités religieuses (Touba, Cambéréne et Médina Baye), que nous nous proposons d'approfondir au cours de nos prochains chapitres.

CHAPITRE IV

TERRITORIALISATION DE TOUBA ET CAPITAL SYMBOLIQUE DES CHEFS MOURIDES

Notre enquête à Touba s'est déroulée dans le cadre d'un événement religieux (*Magal de Kazu Rajab*) qui nous permît de voir comment cette « métropole de clercs » (Ross, 1994 : 07) se construit comme un lieu de pouvoir, où l'organisation territoriale détermine la gouvernance. Nous décrirons le capital symbolique de Touba, détenu par les chefs religieux, puis le capital social du Khalife et de sa famille, qui se caractérise par les projets locaux de développement. Ce qui nous permettra d'aborder les processus de socialisation politique, lesquels assurent la gouvernance locale, à travers la sacralisation du rituel (*Magal de Kazu Rajab*).

4.1. La construction symbolique de l'espace mouride

Préfigurant les promesses du paradis, Touba, baptisée en 1888, du nom d'un arbre du Paradis constitue un lieu de rédemption mais surtout un espace-refuge pour la communauté mouride. La construction d'une « zone religieuse protectrice » permet aux collectivités mourides de s'impliquer dans le rayonnement de leur sacro-sainte cité. Pour ce faire, ils mettent en pratique un ensemble de principes contigus à leur réalité sociale : l'engagement inconditionnel au sein de leur communauté, le travail collectif, l'obéissance à l'autorité religieuse et le respect des lieux et figures sacrés. Parmi les principes ayant permis d'affermir le caractère sacré de sa cité, la sanctification du travail, à travers la formule « travaille comme si tu ne devais jamais mourir et

prie comme si tu devais mourir demain» aura réussi à intégrer toute une communauté de disciples dans le développement de Touba.

Travailler pour Touba permet de se soustraire de l'oppression coloniale et des hiérarchies sociales érigées par les anciennes monarchies traditionnelles afin de contribuer au « partage commun des tâches » sous une autre forme confrérique du travail. En effet, si les administrateurs français avaient institué le travail forcé dans plusieurs collectivités locales au Sénégal, les mourides jouissaient, eux, d'une relative autonomie à Touba, puisqu'ils « n'étaient soumis » qu'au travail communautaire de leurs chefs religieux. Ce travail se concrétise par l'acceptation sans réserve des avis émis par ces chefs aux collectivités mourides. L'abnégation des disciples dans les champs du Khalife permet de faire besogne pour Touba et son chef spirituel, Cheikh Ahmadou Bamba et intègre la communauté (autant disciples que chefs religieux) au sein d'un même espace territorial et identitaire. Il est fréquent dans les revues d'information de la communauté mouride d'exhorter à ce « culte du travail productif » qui requiert un don de soi, une générosité et une solidarité accrue :

[...] animés par leur culte du travail, guidés par les recommandations du Cheikh, les mourides sont dispersés partout dans le monde pour y travailler. Toutefois, cette ardeur au travail n'a pas empêché les fidèles de s'organiser dans le cadre des dahiras et d'effectuer d'innombrables réalisations dans les domaines socio-culturels en faveur de la communauté (Bouso, 2004 :19).

La « sacralisation de l'espace » telle qu'exprimée dans notre second chapitre est utile pour en percevoir le sens et la portée dans la collectivité mouride. Si le territoire constitue une unité physique à travers des délimitations géographiques, c'est aussi un lieu qui permet le regroupement, à travers des sociabilités qui se créent pour un ensemble d'individus qui y vivent, qui s'y déplacent et qui y tissent des liens durables. Dans le processus de sacralisation, l'un des éléments caractéristiques est la perception symbolique qu'ont ces groupes d'individus de leur territoire. Touba est perçue par les mourides comme étant dotée d'un caractère tutélaire, d'un espace-refuge, inviolée et inviolable :

[...] La cité bénite de TOUBA [...] le Cheikh la fonda, [...] sur la recommandation de son seigneur qui lui indiqua l'emplacement en récompense à sa ferveur inégalée [...] C'est une cité qui bénéficie de la protection inviolable de DIEU conformément aux vœux de son Fondateur (Hizbut Tarqiyyah, consulté le 11 février 2009).

On atteint la première des strates décrites par Di Méo (2000 :10) où la « territorialité » constitue une étape primordiale dans l'organisation spatiale des groupes d'individus qui y coexistent. Ici, elle prend les aspects d'une « géographicité » exprimée par les liens symboliques que ces groupes accordent à l'espace (Dardel, 1981). Dans l'imaginaire mouride, vivre, s'établir

et mourir à Touba est l'idéal recherché chez tout disciple ; c'est ce qui explique en partie cet afflux constant de mourides vers la ville sainte. Les pèlerinages permettent de faire imprégner et perdurer les principes sacro-saints de la communauté mouride et d'entériner une politique de peuplement que les khalifes ont entrepris depuis la création de la ville.

À l'origine un village, Touba est devenu au fil des décennies, la deuxième cité du Sénégal, autant grâce à son dynamisme (économique et social), son rôle politique, mais aussi et surtout par sa croissance démographique et son expansion territoriale. Quels sont les facteurs explicatifs de cette évolution ?

4.1.1. La territorialité de Touba : « espace rêvé à espace concret »

Touba détient actuellement le statut de communauté rurale. Pour beaucoup, ce statut qui correspond à un village dans le découpage administratif du pays n'est pas vraiment adapté aux potentialités économiques et démographiques de la ville :

[...] La situation administrative de Touba, comme communauté rurale semble tenir de l'incohérence. Touba accueille près de deux millions d'habitants pendant le temps du Magal mais reste toutefois confinée dans la juridiction de Mbacké, la zone industrielle et le département de la région de Diourbel (Gaye, Entretien, 2007).

Touba fut érigée sur un titre foncier privé du nom de son fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba. Ce titre fut réellement accordé par le pouvoir colonial au chef religieux des mourides, le 17 septembre 1928, lors du règne de Serigne Mouhamadou Moustapha Mbacké (1927-1945), sous le numéro 528, pour un bail de 50 ans sur une superficie de 400 ha. Par la suite, le titre de la concession connût plusieurs réaménagements dont celui de la réforme administrative de 1976, inscrivant Touba comme communauté rurale (sur une superficie de 564 km²) et celui de 2003 accordant une superficie additionnelle de 30.000 ha sur 12 km autour de la Grande Mosquée de Touba. Malgré la loi sur le domaine national de 1964, en vertu de laquelle toutes les zones rurales sénégalaises relèvent de la juridiction nationale, plusieurs localités avoisinantes de Touba sont considérées parties intégrantes de l'agglomération de la « ville » sainte.

Si ces éléments éclairent sur les délimitations géographiques de Touba, ils n'expliquent pas pour autant la territorialité et la territorialisation de l'espace toubien. Ces deux notions parfois confondus nous permettent de saisir le capital symbolique et la gouvernance territoriale de la chefferie. Nous concevons la territorialité à l'instar de Di Méo (2000 : 10) comme la mise en

commun de trois strates essentiels (le rapport idéal que les groupes se font de la terre, qui consiste souvent à une perception sacrée du territoire; le rapport concret que ces groupes se font entre eux par l'intermédiaire des structures qu'ils constituent pour coexister ensemble et l'interdépendance de ces deux types de rapports dans la quotidienneté des relations sociales.

Nous concevons la territorialisation comme le processus par lequel des groupes s'approprient un ou plusieurs espaces territoriaux pour structurer leur mode de vie et de gouvernance. Dans le cas de Touba, on assiste à une fusion de ces deux notions où la territorialité prend des allures de territorialisation avec l'appropriation continue d'espaces, souvent les petites localités avoisinant Touba, sont considérées comme sacrées par leurs résidents. On peut aisément comprendre le fait que ces habitants trouvent bénéfice à être intégrés dans la « ville » de Touba, à cause du caractère sacré et du statut particulier « d'extraterritorialité » dont jouit Touba (visites régulières de personnalités, gratuité de services sociaux, terre sainte qui s'édifie et se propage, etc.) Si l'affectation des terres dans la localité d'origine de Touba est du seul ressort du Khalife Général, elle n'en constitue pas moins un facteur important dans la territorialisation de l'espace mouride. En effet, la construction et l'agrandissement de cet espace procède d'une volonté des autorités gouvernantes, d'encourager une politique de peuplement et d'expansion territoriale afin de propager les principes du mouridisme. Pendant le Magal (fête mouride, commémorant le retour d'exil du fondateur de la confrérie, Serigne Touba), on dénote une forte affluence dans la ville : occasion souvent prise par les autorités religieuses pour entériner cette politique de peuplement.

À son origine, la localité de Touba était constituée de seize grands villages, (certains fondés par Cheikh Ahmadou Bamba, d'autres par ses fils, frères ou dignitaires). La politique d'occupation de l'espace s'enracine dans la volonté d'universaliser le message de Cheikh Ahmadou Bamba : « Je lance un appel à toutes contrées pour qu'elles viennent vers mon soutien » (Bouso, 2004 :18). L'universalité du message s'inscrit dans la territorialisation de Touba car autour de la ville s'articulent un pourtour de localités rurales (Touba-Bagdad, Tindodi, Ndindi, Abobou, Darou Rahmane, Ndam, Darou Salam, Darou Mousty, etc.) dont la jonction permet d'accroître l'extension territoriale.

Pour comprendre comment l'identité collective mouride s'est construite autour de ces localités rurales, il est nécessaire de remonter le cours de l'histoire politique précoloniale du Sénégal. En effet, dans l'ancien royaume du Centre du Sénégal (le Baol), vivaient plusieurs communautés ethniques (*Socé*, *Toucouleurs* puis *Sérères* et *Wolofs*). Ce sont les *Wolofs* qui vont

gouverner le pays de la fin du XVII^{ème} au début du XIX^{ème} siècle, en établissant plusieurs provinces territoriales au sein du royaume. Ainsi, le village de Mbacké-Baol (fondé en 1789 par l'arrière grand-père de Cheikh Ahmadou Bamba, Maharamé Mbacké) constitue l'une des premières localités du Baol qui fut offerte par l'autorité royale (Amary Ngoné Sobel) à certains de ses plus proches collaborateurs. Ces dons de terres, qui dès l'époque coloniale, répondaient à une stratégie de conservation de l'ordre identitaire et de diffusion territoriale se perpétueront dans la région pour raffermir les liens familiaux et y accroître l'influence sociale (R.Fall, 1984 : 57).

Cheikh Gueye (2002 : 59) et plusieurs de nos interlocuteurs rencontrés à Touba ont rapporté l'importance des villages-origines : Darou Salam, Darou Alimou, Mbacké Baol, Darou Khoudoss, etc. qui ont contribué à la diffusion du mouridisme. L'érection de concessions, mosquées et retraites spirituelles permit aux disciples d'affluer et de bénéficier de la protection sociale des chefs mourides dans ces villages. Les dons de terres des marabouts ont contribué à la territorialisation mouride, avec la création de Darou Salam, premier village fondé par Cheikh Ahmadou Bamba, en 1884.

L'intégration progressive de ces villages-satellites (dont Kéré Mbaye, rattachée en 1978) a cependant créé plusieurs incohérences dans le tissu urbain de Touba. En effet, plusieurs villages dont ceux de Touba Bélel et de Touba Bogo, fondés par Serigne Falilou Mbacké et Serigne Abdou Ahad Mbacké ont comme particularité d'être localisés à des centaines de kms de Touba (ces deux villages se retrouvent dans la région de Louga, au nord-ouest du Sénégal). Ces communautés rurales sont pourtant bel et bien intégrées à l'espace communautaire de Touba, malgré leur extraterritorialité géographique puisqu'elles ont été fondées par deux figures sacrées de la communauté mouride (respectivement deuxième et troisième khalife général des mourides).

Malgré l'agrandissement de son territoire, Touba ne dispose pas du statut de commune (équivalent à la ville), statut qui la placerait dans le registre des municipalités du Sénégal et sous la juridiction nationale. Dans cette éventualité, Touba serait sous l'obligation de se conformer à une constitution nationale, laïque, qui considère comme licite les pratiques sociales érigées en interdits à Touba (sport, musique, jeux, etc.). Pour les autorités religieuses gouvernantes, un changement de statut n'est pas à l'ordre du jour car il contreviendrait aux legs des khalifes généraux notamment celui du troisième khalife, Cheikh Abdoul Ahad Mbacké qui mit l'emphasis sur le respect et la préservation des valeurs saintes du mouridisme au sein de sa cité :

[...] Fais de ma demeure, un lieu de sanctification, un temple de vérité, du respect de l'orthodoxie et une cité du respect des préceptes traditionnels et un lieu de protection contre l'hérésie. Protège

ma demeure, la cité bénite de TOUBA contre la luxure grossière des mécréants et l'inconduite des croyants (Hizbut Tarqiyyah, htcom.sn consulté le 11 février 2009).

La logique de « l'entre-soi » (Bourdin, 2005) telle que nous l'expliquons dans notre deuxième chapitre s'applique au contexte local des mourides, avec une particularité que Touba jadis « cité minimale » est dorénavant une cité « qui se territorialise ». « L'entre-soi » est une pratique commune de groupes sociaux vivant dans une localité souvent restreinte. Soumis à des influences extérieures, ces groupes érigent des normes et pratiques collectives afin de préserver leur identité au sein de la localité où ils vivent. C'est ainsi que se crée la « cité minimale » : un lieu exclusif, espace réservé de survivance du patrimoine commun et de l'identité collective. Dans le cas de Touba, le capital symbolique s'exprime dans « l'entre-soi » mouride qui procède d'une volonté de respecter les principes de vie édictés par le fondateur Cheikh Ahmadou Bamba à l'égard de sa communauté. L'espace sacré que constitue la localité d'origine offre la possibilité d'y faire régner cet « entre-soi » mais cet espace s'agrandit conformément à la volonté des religieux de propager les principes du mouridisme au-delà la terre sacrée ; d'où le contraste d'une « cité minimale » (à statut de communauté rurale) qui se développe avec l'extension des localités environnantes.

Dans l'enceinte de Touba, les principes de vie énoncés par le fondateur ont été décrétés par Cheikh Abdoul Ahad Mbacké (troisième Khalife) à travers une lettre adressée le 18 septembre 1980, au Procureur de la république du Sénégal, auprès du Tribunal de 1^{ère} instance de la région de Diourbel. Dans cette correspondance étaient répertoriées toutes les pratiques prohibées à Touba (consommation de boissons alcoolisées, cigarette, musique, manifestations folkloriques et pratique des jeux de hasard, etc.). Ces interdictions s'adressaient en premier lieu aux résidents, mais aussi à tout visiteur. La préservation de « l'entre-soi » devient commune à tous, une fois à Touba. L'installation d'une brigade de gendarmerie en 1986, sur demande expresse du khalife pour faire préserver ces acquis s'inscrit dans cette ligne de conduite. Dans la notification faite par le troisième khalife, il est indiqué que : « [...] tout ce que réprime la juridiction de l'État y est réprimée. Quant aux prohibitions de l'islam, certes de tout temps, nous les avons interdites, alors plus que jamais nous y insistons davantage » (Hizbut Tarqiyyah, consulté le 11 février 2009).

Toutefois, un problème se pose quant à la préservation de ces principes et acquis à Touba. En effet, s'il est généralement admis que « l'entre-soi » se caractérise dans une « cité minimale », elle est aussi perceptible dans l'extension territoriale de Touba, jadis petit village, désormais localité aux allures régionales. Avec un espace de plus en plus étendu, la préservation de ces

acquis pose évidemment problème. La localité de Mbacké⁶¹, même si n'appartenant pas à la communauté rurale est située à quelques kms de Touba et répond à une juridiction autre que celle de la communauté religieuse. Elle constitue à cet égard un sérieux défi pour l'extension spatiale de Touba. En effet, il est usuel de constater lors d'événements religieux, un accroissement de pratiques sociales, bannies à Touba mais tenues dans le département voisin de Mbacké, attestant du caractère ambigu de l'extraterritorialité d'une zone religieuse, de plus en plus étendu, dans l'espace national. Pour mieux saisir cet aspect, il faut retracer la construction et la symbolique des lieux au sein de la communauté rurale.

L'occupation territoriale revêt une importance particulière dans la construction symbolique de la gouvernance à Touba. Ce fait est à évoquer lorsque l'on tente de comprendre comment la *Grande Mosquée* s'articule comme épiscentre de la cité religieuse permettant l'affluence massive des adeptes mourides en temps de pèlerinage. La communauté mouride, sous la férule de ses khalifes a fait de la Grande Mosquée, un lieu de culte et le point focal de la ville, révélant le statut premier de Touba: une ville érigée uniquement pour l'activité religieuse. Le développement de Touba s'est accompagné d'un processus d'urbanisation qui n'a pas nécessité l'érection de quartiers spontanées ou bidonvilles : « [...] pour la première fois, la gestion de toute une ville est dévolue à un chef religieux qui, dans une vision prospective, réussit à anticiper sur [sic], le développement de sa cité, en créant des espaces nécessaires à un équilibre harmonieux, cohérent et dynamique » (Gueye, 2002 : 49). L'établissement des concessions des chefs religieux ayant gouverné Touba, fils directs de Serigne Touba permet d'associer pouvoirs spirituel et temporel dans le statut sacré qu'on souhaite leur accorder : « [...] Magistères suprêmes du mouridisme, [...] ils sont ainsi les guides de la communauté mais aussi les références mieux, l'incarnation des recommandations du Cheikh à tous les disciples : l'adoration de DIEU et le travail » (Htcom.sn, consulté le 19 octobre 2009).

L'érection de plusieurs lieux sacrés à Touba participe à la construction symbolique de la gouvernance et trace une territorialité qu'on y souhaite pérenne. Chacun de ses lieux (Grande Mosquée, Résidence de Cheikhoul Khadim, Place de la prière des deux fêtes, etc.) possède une histoire particulière et un lien symbolique avec la figure sacrée de Touba (Cheikh Ahmadou Bamba). Ce qui permet de reproduire des signes et symboles un peu partout à travers le territoire et permet d'assurer un « entre-soi » mouride muni de repères solides et durables dans la

⁶¹ La commune de Mbacké répond de l'autorité départementale de Mbacké, en tant que chef lieu du département du même nom (Mbacké), circonscription administrative de la région de Diourbel.

communauté tout en associant plusieurs familles religieuses (notamment celles des descendants de Cheikh Ahmadou Bamba) à la territorialité. Dans les quartiers proches de la Grande Mosquée (centres et résidences secondaires de chefs religieux, chefs de quartiers, etc.), l'établissement de vastes places publiques appelées « Pénc » (situées en face de chaque concession) permet l'accueil de disciples, de pèlerins, d'hôtes. Ceux-ci affluent par milliers au gré des événements religieux conférant à Touba son caractère de terre d'asile, d'espace-refuge pour quiconque a le « vœu d'accomplir le pèlerinage mais est indigent et incapable d'aller à la Mecque » (Hizbut Tarqiyyah, Htcom.sn, consulté le 19 octobre 2009). La sacralisation des lieux de culte entourant la Grande Mosquée (elle-même érigée à l'image d'un édifice indestructible qui se dressera jusqu'au Paradis) permet de favoriser la politique de peuplement voulue par les religieux et propice à l'extension territoriale de la communauté mouride :

[...] L'attribution gratuite des parcelles répond à une politique volontaire de peuplement qui est propre à l'institution khalifale et à laquelle tous les khalifes de la communauté se sont fixé comme objectif. La redistribution des terres entretient donc une logique voulue d'accueillir une communauté plus grande des mourides dans le dessein de moderniser et d'accroître la ville de Touba (Gaye, Entretien, 2007).

Ainsi, la Grande Mosquée, démarrée par le premier Khalife, finalisée par le deuxième Khalife, améliorée par les différents successeurs aura permis à la communauté mouride de s'agrandir (notamment à travers un appel au peuplement, lancé par le troisième khalife) avec l'obligation faite à tout mouride de construire une demeure à Touba. Pour renforcer le lien social et l'attachement de tout mouride à la cité sainte, les khalifes généraux incitent à la croissance démographique en lançant des politiques de grands lotissements et en mettant en place de nouvelles infrastructures (bitumage des routes, construction de forages, agrandissement des avenues des principaux quartiers, etc.). Des projets ont été institués par les autorités religieuses, lors du Khalifat de Serigne Saliou Mbacké (5^{ème} Khalife) avec des partenaires stratégiques (privés et publics dont l'État du Sénégal) pour accorder plus de 200.000 parcelles de terres à la communauté mouride. L'obtention d'une parcelle gratuite à Touba étant un droit généralement reconnu à tout mouride, la stratégie d'extension territoriale demeure dès lors inéluctable :

Le lot des parcelles de Touba, dans la communauté mouride est offert gratuitement et selon la discrétion et la bonne volonté de l'autorité khalifale, à travers des critères et des principes qui siéent à la communauté mouride [...] Avec de nouveaux forages en place, l'eau est aussi gratuite. Là où à Dakar, les gens ne disposent que de 100 à 150 m², pour une parcelle à Touba, les attributaires bénéficieraient de 500 m² et ne bénéficieraient pas de taxe (Dièye, 1997 : 337).

Même si on relève des propos des autorités religieuses exhortant leur communauté à s'acquitter des taxes rurales (notamment au niveau de l'arrondissement de Ndame), il va sans dire

que l'implantation de nouvelles parcelles de terre, dans l'agglomération de Touba, assortie d'une gratuité de prestations fiscales et services communautaires sont de véritables incitatifs pour des collectivités rurales, bien souvent démunies et submergées de charges sociales. Dans son rapport, Cheikh Abdoulaye Dièye (1997 : 125) nous révèle qu'une quarantaine de lotissements, provenant d'un financement quasi-exclusif et personnel du Khalife, évalués par la Division Régionale de l'urbanisme et de l'Habitat auraient permis l'attribution de plus de 43.000 parcelles entre 1982 et 1989. Comme nous l'ont évoqué des membres du conseil rural :

[...] l'attribution gratuite de ces terrains est malheureusement quelquefois associée à la spéculation foncière inhérente à la revente des parcelles attribuées à des adeptes mourides ; tous les mourides voulant habiter ou détenir des possessions à Touba, on ne peut contrôler tous les terrains offerts par le khalife. Il existe un manque de dispositif pour le contrôle réel des possessions foncières accordées par le khalife (Gaye, Entretien, Touba, 2007).

La croissance exponentielle de la communauté de Touba a exhorté les autorités religieuses à entrevoir des projets et des mesures d'accompagnement pour contrôler la pression démographique et l'expansion territoriale. Parmi ces projets, le plan local de développement (PLD) élaboré de 2004 à 2007 par la communauté rurale de Touba Mosquée, en partenariat avec le Programme National d'infrastructures Rurales (PNIR) constitue un outil stratégique et de planification permettant de prendre en compte les évolutions spatiales, temporelles et démographiques de Touba. Avant d'analyser ce plan, il convient de relever le fait que c'est le statut juridique de Touba (communauté rurale en 1976) qui confère à la « ville » religieuse, son caractère « d'espace sacré » et de « cité minimale » tout en profitant d'une autonomie substantielle, dans la structure du territoire national. En effet, en tant que communauté rurale, Touba est la plus peuplée (près d'un demi-million de personnes) et la plus étendue (564 km²) des 320 communautés rurales qui couvrent le Sénégal. C'est la communauté rurale qui dispose de plus d'infrastructures et de services communautaires sans toutefois ni perdre son statut, ni les principes sacro-saints au sein de son territoire d'origine, ni ses immunités administratives et politiques, ni son extraterritorialité dans l'espace national. L'expansion territoriale des mourides s'est instituée à l'échelle du pays au travers de l'implantation des daïras par plusieurs branches de la confrérie⁶². Cette territorialisation s'est historiquement propagée dans tout le Sénégal par l'intermédiaire de champs dédiés à l'agriculture :

⁶² Ainsi, le 5^{ème} Khalife des mourides, Serigne Saliou Mbacké a créé plusieurs daïras dans la région Centre et Ouest du Sénégal, à Gott, Darou Salam, ToubaBélel, Darou Mouhty, Darou Rahmane, Ngabou, Darou Khoudoss, Darou Miname, etc. où les disciples s'adonnaient aux travaux agricoles tout en étant éduqués aux principes du mouridisme (Gueye, 2002 : 457).

L'histoire du mouridisme est une histoire d'expansion territoriale. Cette expansion commence, à l'époque coloniale, par la conquête des Terres-Neuves et le développement de la culture arachidière dans les marches orientales du pays Wolof. Elle se poursuit après l'indépendance par de fortes migrations vers les principales villes du Sénégal et par une remarquable adaptation de ce mode d'organisation religieuse au milieu urbain » (Ndione, Lalou, 2004 : 258).

Sur le plan urbain, la capacité de diffusion du mouridisme s'est manifestée grâce aux daïras urbaines qui permettaient à plusieurs adeptes dispersés dans les grands centres de Dakar, St-Louis, Diourbel, Louga et Thiès, de reconstruire les bases d'unité et de solidarité villageoise (M.C Diop, 1981 : 79). Dans les villes, les mourides se consacraient à des activités socio-économiques et religieuses (commercialisation de produits arachidières, journées de rassemblements dédiés à des figures principales de la confrérie, etc.). Au niveau rural, on constate une territorialité qui se diffuse grâce aux champs collectifs et aux zones périphériques appelées *Khayma* : « (...) Les *khayma* sont des implantations provisoires décidées dans le cadre de la filiation maraboutique (...) Elles sont constituées dans plusieurs zones de la périphérie de Touba et du front urbain (...) le village qui vient à la ville est également une réalité toubienne » (Gueye, 2002 : 465-466). L'implantation de ces zones permet à Touba d'être « une ville sans bidonville », selon Gueye, tout en permettant à la population environnante d'y affluer massivement. Si les mourides ont conscience de s'établir dans des zones non encore loties, la perspective de résider dans l'espace symbolique toubien constitue un incitatif indéniable. Véritable centre d'accueil des populations rurales et urbaines des agglomérations voisines, Touba s'érige comme une future « région » du Sénégal et son urbanisation graduelle l'installe au premier rang des villes intérieures :

Touba émerge ainsi de manière originale dans un semis urbain marqué par l'hypertrophie de Dakar et la relative stagnation des villes secondaires, et dans laquelle le rôle de création urbaine par l'État est demeuré largement prépondérant. Il constitue désormais la première ville de l'intérieur. L'armature urbaine sénégalaise, essentiellement tournée vers la côte, s'enrichit ainsi au centre du pays d'une autre grande ville qui semble pouvoir atténuer l'influence de Dakar (Gueye, 2000 : 02).

Cette « rurbanisation » croissante et ses effets subséquents génèrent des fonctions particulières pour la « ville » émergeante et des stratégies de contrôle pour ceux qui la gouvernent. Nous nous proposons dans la partie subséquente d'observer ces stratégies et les acteurs qui encadrent le processus de gouvernance.

On comprend mieux, à l'issue de cette analyse, la sacralisation de l'espace territorial à Touba par les mourides qui y construisent et y reproduisent normes et principes favorisant la préservation de l'identité collective mouride. On pourrait présumer au terme de ce constat que « l'entre-soi » mouride favorise l'unité dans la communauté, à travers la production et la

préservation d'une identité commune. Toutefois, même si l'on constate une appartenance collective fermement préservée et respectée par tous les mourides, on ne peut s'empêcher de décrire l'interaction des pouvoirs et le capital social qui atteste du pouvoir d'influence des chefs religieux dans la gouvernance de Touba.

Dans la prochaine section, nous présentons le caractère symbolique des acteurs religieux, notamment le khalife général, situé au « haut de la pyramide » (M.C. Diop, 1980 : 53). Ainsi, nous serons plus à même de déceler leur capital social, surtout chez le Khalife des mourides. Parmi ses attributs, on peut relever son pouvoir spirituel sur des millions de talibés (disciples), véritable régulateur social, arbitre et intercesseur des conflits internes au sein de la confrérie, négociateur auprès des politiques, etc. Ces diverses fonctions lui permettent d'être un des acteurs les plus influents dans la communauté mouride.

4.1.2. Le capital symbolique du Khalife Général des mourides

C'est le dépositaire du pouvoir spirituel et régulateur du pouvoir temporel. Jusqu'aux disparitions récentes de Serigne Saliou Mbacké, le 28 décembre 2007 et de son successeur Serigne Bara Mbacké, le 30 juin 2010, les 5 khalifes généraux⁶³ étaient les fils-descendants directs- de Cheikh Ahmadou Bamba, fondateur de la confrérie mouride. L'actuel khalife général (Serigne Sidy Mokhtar Mbacké, étant le plus âgé de tous les petits-fils de Serigne Touba) a officiellement succédé à la tête du Khalifat mouride, le jour même où Serigne Bara s'est éteint. En 2007, la communauté mouride a connu des controverses dans la succession du pouvoir khalifal, après le rappel à Dieu de Serigne Saliou Mbacké. Plusieurs polémiques et scissions ont caractérisé la vie des confréries sénégalaises et les mourides n'y font pas exception, comme en témoigne les déclarations emphatiques de Cheikh Béthio Thioune (haut personnage religieux et politisé, fort de plusieurs disciples, les *Thiantacounes*⁶⁴ dont il est le chef spirituel). Béthio

⁶³ Il s'agit de Serigne Mouhamadou Moustapha (1er Khalife, de 1927 à 1945), El Hadji Falilou (2ème Khalife, de 1945 à 1968), Serigne Abdoul Ahad (3ème Khalife, de 1968 à 1989), de Serigne Abdou Khadre (4ème Khalife, de 1989 à 1990) et de Serigne Saliou Mbacké (5ème Khalife, de 1990 à 2007).

⁶⁴ Fervents disciples formés prioritairement de jeunes (hommes et femmes) de Cheikh Béthio Thioune, réputés pour leur adoration sans faille pour leur Guide et adeptes du « Thiant », l'action de Grâce envers l'ancien Khalife Serigne Saliou Mbacké.

Thioune n'a pas souhaité -de suite- faire acte d'allégeance au khalife général, arguant du fait qu'il ne se soumettrait à aucune autre autorité que celle de Serigne Saliou, son défunt guide spirituel.

En fait, même s'il a admis par après reconnaître Serigne Bara comme le khalife de tous les mourides, on peut aisément saisir les aspirations de Béthio Thioune dans l'establishment confrérique :

[...] l'autorité et le pouvoir sont entre les mains d'une oligarchie restreinte qui ne comprend pas plus d'une cinquantaine de shaykh qui forment une classe aristocratique restreinte, soucieuse de conserver ses privilèges et ses prérogatives qui se transmettent exclusivement par descendance généalogique et par voie héréditaire (Piga, 2002 : 122).

Si l'on sait que dans l'islam populaire, la descendance généalogique est considérée comme le lien direct de la *baraka* (salut) et que Béthio Thioune ne figure pas parmi les descendants directs de Serigne Touba, on peut déduire les intentions et ambitions de celui-ci envers l'autorité religieuse et politique, surtout qu'il clame avoir plus de 4 millions de disciples⁶⁵ de par le monde. En 2010, toutefois, lors de l'investiture du Serigne Sidi Mokhtar Mbacké, Béthio Thioune fut l'un des premiers à venir effectuer une visite de respect et prêter allégeance au nouveau Khalife, considéré comme un proche de feu « Serigne Saliou Mbacké », son guide spirituel. Le pouvoir du Khalife est magnifié d'un caractère sacré et légitime, inhérent à la filiation de Serigne Touba :

Leur statut et leur mission seraient compris d'avantage en faisant un rappel sur le sens et le rôle du Khalifat en Islam [...] entre autres d'assurer la bonne gestion du patrimoine islamique, de veiller au respect strict de la ligne de conduite islamique, de guider la communauté musulmane dans la bonne voie. Ce sont ces mêmes rôles qu'assurent les nobles khalifes au nom de Cheikh Ahmadou Bamba (Hitcom.sn, consulté le 21 octobre 2009).

L'interaction des pouvoirs à Touba nous permet ici de relever le rôle influent du khalife dans la communauté mouride. Cette interaction se manifeste surtout lorsqu'un acteur détient une position charnière entre plusieurs structures dont il est capable de concilier les logiques de fonctionnement et de mobilisation (Bourdieu, 1980 : 33). Ceci est perceptible dans le rôle qu'acquiert le Khalife Général dans la communauté mouride. En effet, son pouvoir est renforcé par les actes symboliques par lesquels il « fait exister » sa communauté (Bourdieu, 1987) à travers la construction, la rénovation de mosquées imposantes, comme la Grande Mosquée de Touba dont le minaret est l'une des plus hautes d'Afrique, l'organisation de pèlerinages

⁶⁵ La presse rapporte fréquemment ce chiffre pour décrire l'influence de Béthio Thioune dans la communauté mouride avec la grande affluence de ses disciples lors d'événements religieux. Le Quotidien Rewmi dresse le portrait de Cheikh Béthio Thioune dans un article « Sur les traces d'un Haut fonctionnaire devenu Cheikh » paru le 05 janvier 2008 et disponible sur rewmi.com

grandioses; philanthrope, grand propriétaire terrien, concepteur de projets de modernisation de ville sainte, détenteur du seul titre foncier de la ville, etc.). Cette dernière prérogative lui permet d'être au cœur de l'institution mouride. En effet, le Khalife, en tant que chef de la communauté rurale a la charge de désigner ses principaux représentants. Ainsi, en juillet 2010, dès son investiture, le nouveau Khalife Général, Serigne Sidy Mokhtar Mbacké a choisi ses « hommes de main » pour l'appuyer dans la gestion des « affaires de la cité » :

Ma principale préoccupation consiste à assumer cette responsabilité mais aussi à la partager avec vous en fonction des compétences dévolues aux uns et aux autres. Et en ayant toujours à l'esprit que celui qui est à la base de cette œuvre a, toute sa vie durant, œuvré pour la satisfaction du Tout-Puissant et de son bien aimé le prophète Mohamed (PSL). Ainsi nous aurons appréhendé l'ampleur de notre mission mais en ayant à l'esprit que Touba est un foyer religieux, une ville d'espoir et de paix et non un foyer politique (M. Dièye, *Le Soleil*, paru le 02 août 2010)

Si l'emphase est d'avantage mise sur le volet religieux et non politique, on peut tout de même évoquer la capacité du Khalife d'associer plusieurs membres de familles religieuses mourides à la gestion de Touba. Le partage de la localité s'effectue dans une volonté d'ouverture à différentes familles. Ainsi, Serigne Sidy Mbacké Abdoul Ahad (fils du troisième Khalife des mourides, petit-fils de Serigne Touba) a été chargé de la gestion du foncier, rôle qui lui permet de régler toute question liée à l'attribution des terres à Touba. Il est également celui qui joue le rôle d'interface entre le khalife et la communauté rurale. Serigne Mouhamadou Makhtar Mbacké de la localité de Darou Khoudoss, fils du premier Khalife des mourides a été nommé responsable de la gestion des chantiers du Khalife (projets locaux de développement). Serigne Mame Mor Mbacké Falilou (fils de Serigne Mourtada Mbacké et petit-fils de Serigne Touba) est celui qui est responsable de la gestion de l'éducation et des daaras (écoles d'enseignement religieux). Serigne Mame Mor Mbacké Mourtalla (également fils de Serigne Mourtada Mbacké et petit-fils de Serigne Touba) chargé des relations à l'extérieur de la communauté rurale.

Ces nouveaux « hommes forts » de Touba sont scrupuleusement choisis par le Khalife pour organiser la gouvernance de la cité religieuse. Même s'il est désormais commun d'observer d'autres acteurs locaux (notamment les autorités administratives), ces membres de la famille religieuse restent sans aucun doute à l'échelon local, le pouvoir le plus respecté par la population. Dans les collectivités, elles tirent leur légitimité de leur autonomie vis-à-vis du pouvoir politique, ainsi que de leur contribution à la transformation qualitative et à l'émergence de rapports harmonieux entre les populations. C'est leur légitimité symbolique qui leur permet de gouverner dans la société mouride, à travers leurs responsabilités dans le domaine éducatif, social, économique, foncier, etc. Les représentants du Khalife sont les détenteurs du pouvoir local et

obtiennent la légitimité de la gouvernance, grâce à leur position hiérarchique au sein de la société (petits fils de Serigne Touba) et par leur capacité à gérer et redistribuer les ressources au sein de la société (dans le foncier : dons de parcelles de terre aux collectivités, dans l'agro-alimentaire : production locale d'arachides, de maïs, de *bissap*, etc. dans les champs du Khalife, dans l'éducation : enseignement religieux dans les daïras). Si le capital social est l'œuvre du Khalife et ses principaux représentants, d'autres acteurs s'impliquent également dans la gouvernance locale. On a pu le constater en côtoyant les Serignes des Zawiyas et des daïras.

4.1.3. Le capital social des Serignes des zawiyas et des daïras

La zawiya est le « cœur » de l'organisation mouride. Elle est centre de distribution sociale des revenus et centre d'assignation des terres cultivables. Elle occupe des créneaux sociaux divers dans la communauté mouride (centre d'assistance pour les pèlerins, organe de collecte et de redistribution des produits agricoles; fonctions de protection et d'aide sociales; système juridique informel, etc.). Elle est sous l'autorité de chefs religieux dotés d'un pouvoir spirituel charismatique et choisis par l'autorité khalifale. Ces guides religieux (*Serigne*) disposent également de nombreuses propriétés et peuvent offrir aux paysans dépourvus de terres, une concession agricole, en obtenant en contrepartie une soumission inconditionnelle à leur guide spirituel. Les disciples ont foi au pouvoir d'intercession que les *Serigne*, pourront exercer le jour du jugement dernier. Les chefs religieux se présentent comme des figures polyvalentes, au centre des problématiques mystiques, arbitres dans les différends et disposant de multiples fonctions sociales et spirituelles (omnipraticiens, psychologues, tradipraticiens, etc.) exerçant un fort pouvoir d'attraction sur les masses populaires. Ces religieux peuvent coordonner plusieurs structures locales, nationales et transnationales à travers des organes de regroupement (daïras) mis au service de l'expansion du mouridisme et du développement de Touba.

Selon M.C. Diop (1981), les daïras constituent des groupements de disciples qui non seulement s'identifient à un guide spirituel mais aussi lui sont entièrement dévoués. Ils permettent le dynamisme de la communauté mouride, autant dans les localités rurales qu'urbaines : « pour les élites maraboutiques, le *dahira* constitue une structure d'encadrement des *talibé*, un maillon essentiel dans les circuits de communication entre l'administration coloniale et la masse des fidèles (...) le pouvoir d'un marabout dépend essentiellement du nombre d'adeptes –donc de *dahira*- contrôlés » (M.C. Diop, 1981 : 80). D'ailleurs, il est assez fréquent de voir plusieurs

Serignes, dévoués à Cheikh Ahmadou Bamba, grandement s'impliquer dans la gestion de daïras locales, nationales et internationales. En effet, ces structures, étendues à travers le monde constituent des lieux de pouvoir à l'image de « Mathlaboul Fawzaïni » (du nom du recueil poétique de Cheikh Ahmadou Bamba) importante daïra mouride dont l'action vise à réaliser des projets de développement priorisés par le Khalife Général. Ses membres implantés à Touba et à l'extérieur contribuent à la réalisation de plusieurs projets, notamment dans le domaine de l'éducation et de la santé (un hôpital moderne pouvant accueillir plusieurs centaines de malades a été construit à Touba sur des fonds provenant essentiellement des dons, cotisations et vente de cartes de membres (Communauté rurale de Touba Mosquée, 2004 : 86).

Cette structure religieuse s'implique de plus en plus dans le développement local, en s'associant avec les dignitaires religieux de la confrérie, notamment dans la construction de la « maison des hôtes » à Darou Marnane. S'il s'agit d'un projet institué au départ pour l'assainissement de la ville de Touba, avec l'installation d'un système de collecte, d'évacuation et de traitement des ordures, la mise sur pied d'une mutuelle de santé gratuite et destinée à tous constitue une volonté du Khalife de pourvoir aux besoins de sa collectivité, assistée pour ce faire par Mathlaboul Fawzaïni. La daïra a également été choisie comme *Agence d'Exécution Communautaire* (AEC) du Programme de Renforcement de la Nutrition (PRN), du gouvernement national, à travers son Projet *Suxxat Njaboot* dans la partie Ouest de la zone de Touba. C'est un projet qui vise l'amélioration du statut nutritionnel des enfants et des femmes enceintes et allaitantes ainsi que la promotion de l'emploi des jeunes (cinquante intervenants-relais communautaires, quatre agents communautaires et un chargé de projet auraient été recrutés grâce à ce programme). *Mathlaboul Fawzaïni*, tout comme *Hizbut Tarqiyyah* et la *Wilaya* constituent plus que des groupements religieux, des structures de coordination et de développement (dont les domaines d'expertise, en éducation, santé, nutrition, etc.) qui permettent à la communauté mouride de mettre en valeur ses principes, pour le développement de Touba. On peut s'interroger sur la nature des interactions entre ces groupements et les autorités religieuses.

Dans ce domaine, on peut évoquer l'action d'*Hizbut Tarqiyyah*, organisation entièrement encadrée par le Khalife Général des mourides. En effet, *Hizbut Tarqiyyah* est une daïra créée en décembre 1975 à l'Université de Dakar. À l'origine, il s'agissait d'étudiants mourides, établis dans le campus universitaire, qui souhaitaient se regrouper au sein d'une association pour perpétuer l'entre-soi mouride, dans un contexte extérieur (université) où leurs préoccupations religieuses n'étaient pas prises en compte. Devenu *Hizbut-Tarqiyyah*, l'association, créée sous le Khalifat de Cheikh Abdoul Ahad Mbacké a eu comme objectif principal, de diffuser les valeurs

mourides dans le monde. À l'instar d'autres associations religieuses (comme le Groupe ANSAROUDINE des tidjanes-niassènes ou Farlu Ci Diiné Dji des), Hizbut-Tarqiyyah puise des fondements du père spirituel (Serigne Touba) pour créer son association. L'association renouvelle son pacte d'allégeance à Cheikh Ahmadou Bamba et au Khalife Général des Mourides, qui la contrôle exclusivement. L'édification d'un centre culturel moderne, la création d'écoles, d'ateliers, etc. qui concourent à la formation des disciples mourides sont autant de projets réalisés par cette structure culturelle et pédagogique.

À l'origine, *Hizbut Tarqiyyah* n'était composé que d'étudiants, mais elle ambitionne d'unir toute la communauté mouride, où quelle soit (plusieurs couches de la population et corps de métiers y sont représentés), à travers un réseau internet très performant (htcom.sn) et des programmes radiophoniques numériques. En explorant leur site internet, on peut percevoir la variété de leurs cadres d'interventions. En effet, le fonctionnement de l'association repose sur des instances et structures spécialisées dans divers domaines, notamment l'administration et les finances, l'enseignement et l'éducation, le social, les technologies de l'information et de la communication, l'agriculture, l'élevage, les activités techniques et de formation professionnelle, des activités économiques d'entraide et de promotion, etc. Hizbut-Tarqiyyah a aussi mis en place plusieurs structures, dont une administration centrale, un secrétariat général, un secrétariat permanent et un responsable moral, désigné par le Khalife, qui supervise et vérifie, si toutes ces activités se font en conformité avec les principes du mouridisme. Enfin, on peut relever l'action de *la Wilaya*, une structure de fédération des groupements religieux et culturels mouride. Elle promeut les principes mourides dans la communauté, tout en orientant son action dans les collectivités locales. Elle incite la tenue d'activités économiques de base, promeut la sensibilisation et la formation en technique de fabrication de foyers améliorés, etc. La Wilaya inscrit son action dans le cadre du programme de renforcement de la nutrition (PRN). Elle souhaite contribuer de ce fait, aux efforts de réduction de la mortalité infanto-juvénile au Sénégal.

En plus de ces structures, on dénote d'autres organisations de base telles que des groupements de promotion féminine, des associations de jeunes, des groupements d'intérêt économique, des associations rurales, d'éleveurs, etc. qui s'investissent dans des activités sociales et communautaires, sous l'encadrement des chefferies religieuses, (Plan Local de Développement de Touba, 2004). Même si elles ne sont pas représentées au sein du Conseil rural de Touba, les femmes de Touba s'emploient activement dans des regroupements locaux, à caractère commercial, dans l'assainissement (nettoyage et entretiens des rues, avec les opérations de *Set Setal*), etc. Les principaux groupements féminins sont rassemblés au sein de l'Union Locale des

GPF de la Communauté Rurale, affiliée à l'Union des Groupements d'Épargne et de Crédit de l'arrondissement de Ndame. Ce caractère organique leur confère un poids important dans la sous-région. Toutefois, en dépit de ce dynamisme, les femmes ne se retrouvent pas au sein des structures d'encadrement, ni des sphères de décision du Conseil Rural. Même si ces structures connaissent plusieurs difficultés financières (problèmes d'accès au crédit, de représentativité, analphabétisme, faiblesse du niveau de qualification, manque de réelle coordination au niveau fédératif), il n'en demeure pas moins qu'elles permettent aux principes du mouridisme de se perpétuer dans l'action collective et le regroupement communautaire. Cet engagement est encore plus perceptible chez les disciples, structure d'exécution de la communauté mouride.

4.1.4. L'action collective des *talibés*

Les *talibés* (disciples) constituent la « moelle osseuse » de cette charpente communautaire, entretenant des relations complexes avec leur guide religieux (basées notamment sur le système des dons). En effet, comme nous l'explique M. C. Diop (1980 : 45), l'adhésion à la confrérie mouride s'accompagne d'un don de soi pour l'encadrement religieux et l'avancement spirituel par l'entremise des *Serigne*. Pour le disciple mouride, il est indispensable de se conformer et de bien exécuter les recommandations du guide spirituel, pour lequel il doit se donner corps et âme : « sois devant ton [propre] Cheikh comme un cadavre entre les mains d'un laveur de morts, c'est mieux » (A. B. Diop, 1981 : 276). Ce rapport entre le *Serigne* et le *Talibé* est forcément inégalitaire mais trouve sa justification idéologique dans la conviction indéfectible du disciple à l'égard de son guide qu'il interviendra en sa faveur, dans l'au-delà. Cet attachement inconditionnel d'une masse de profanes à l'autorité maraboutique assure le contrôle de celle-ci dans les activités temporelles des disciples, notamment dans les collectivités locales. Le besoin d'encadrement des masses associé au désistement des familles et des pouvoirs publics dans la protection sociale ont exhorté les structures religieuses à recueillir davantage de groupes sociaux se sentant exclus, (jeunes, femmes, paysans adhérant en masse au sein de celles-ci).

Il s'y est instituée une relation binaire, tel que l'évoque M.C. Diop (1980 : 45) entre deux partenaires inégaux à différent statut social (des relations de dépendance basées sur la garantie de protection du partenaire supérieur, le chef religieux dont l'intercession en faveur de son disciple permettra le salut éternel dans l'au-delà). L'appartenance à la confrérie et la déférence à une figure d'autorité reconnue assure la cohésion sociale et la continuité du système confrérique. Les *talibés* reconnaissent que l'autorité de leur guide s'inscrit dans le savoir, le pouvoir et l'avoir. Au

sein des daïras, ils s'impliquent de manière active, contribuent à plusieurs activités sociales et communautaires, se rassemblent et cotisent en vue du paiement collectif, *l'assaka*, (don remis au marabout chargé de sa redistribution).

À l'occasion des cérémonies familiales (mariages, baptêmes, etc.) ou religieuses (pèlerinages), les disciples se réunissent dans les daïras pour mettre en pratique leurs enseignements religieux, basés sur la *muashara*, (la vie sociale collective), sans cesse exaltée pour mettre de l'avant la solidarité, l'entente cordiale, le support collectif, la soumission aux principes religieux, etc. Le facteur collectif est plus manifeste lors des cérémonies religieuses, où la figure du Cheikh Ahmadou Bamba, constamment encensée permet d'associer toute action collective des disciples, à la dimension symbolique du fondateur de Touba. Nous avons été témoins de l'implication active des jeunes disciples à l'occasion du Magal de Kazu Rajab (cérémonie religieuse en l'honneur du second khalife de la communauté mouride, Serigne Falilou Mbacké). Nous avons assisté à une rencontre entre des autorités religieuses et un groupe de jeunes disciples mourides résidents de la localité de Mbacké, faisant partie d'une association rurale, souhaitant faire la promotion de produits locaux (dont le bissap, plante aromatique, typique de la région) dans les collectivités mourides. Désireux de faire pousser leurs produits dans les champs du Khalife Général, ces jeunes y convoitaient des parcelles de terrain afin que les bénéfices de la récolte soient intégralement consommés au sein de la communauté mouride. Après l'exposé de Moussa Diakhaté (jeune président d'association, qui vantait les mérites de son produit), des responsables du Conseil Rural de Touba, dont Serigne Birane Gaye, vice-président, offrirent leur accord de principe, sous réserve d'une approbation finale du Khalife, pour accorder à ces jeunes des parcelles de terrain. Ces jeunes désirent participer à l'effort collectif dans la communauté mais ont besoin de l'appui des notabilités religieuses pour ce faire :

Le soutien des autorités religieuses nous offre la possibilité de cultiver nos produits locaux et de les redistribuer dans la collectivité. Nous souhaitons participer au développement de notre communauté car notre guide Cheikh Ahmadou Bamba nous a toujours exhortés à nous surpasser dans l'effort au travail, de nous dévouer dans l'action collective et d'obéir à nos leaders religieux (Moussa Diakhaté, Entretien, 2007).

Ces propos de talibés mourides attestent du degré d'engagement des disciples dans le développement communautaire mais également le pouvoir influent des autorités religieuses (notamment le Khalife et sa famille au sein de Touba) pour toute activité touchant le développement local.

Au cours de nos enquêtes, nous avons pu établir que l'édification de Touba en un espace développé constitue un projet commun à tous les mourides. Chacun y contribue à sa manière. D'abord, le Khalife, qui avec ses propres avoirs, finance bon nombre de projets pour la modernisation de la ville sainte. Ensuite, les *Serigne*, dont le pouvoir d'encadrement permet de mobiliser plusieurs disciples dans l'action collective. Enfin, les *talibé* qui fournissent des dons ou s'impliquent rigoureusement dans plusieurs projets locaux. De la sorte, ces acteurs locaux s'impliquent dans la gouvernance de leur cité sainte. A Touba, le capital symbolique est édifié autour de l'autorité du Khalife (et de sa famille) qui détiennent une légitimité sociale, notamment pour les questions foncières. Grâce à cela, ils produisent du capital social, soutenus par les Serignes des Zawiya et des Daïras, lesquels s'impliquent pour toute question d'ordre éducatif, social ou économique, etc. Ils constituent souvent l'interface entre les Khalifes et les Talibés. S'ils ont ce capital au sein de la collectivité, celui-ci est surtout lié au pouvoir décisionnel de la famille khalifale, qui prend toutes les décisions sociales, éducatives et communautaires. L'action collective des Talibés, qui sont eux-mêmes soumis à l'autorité des Khalifes et des Serignes assure la mobilisation et la concrétisation des décisions des chefs religieux dans la communauté.

C'est ce qui nous permet de dire que ces religieux sont les acteurs prépondérants de la gouvernance à Touba. Pour saisir cet aspect, il convient d'évoquer l'action de certaines structures administratives dans la communauté rurale.

4.2. La gouvernance locale à Touba

4.2.1. Les structures administratives

La communauté rurale de Touba est supportée par un ensemble de structures plus ou moins formelles, ayant des pouvoirs d'action diverse et s'impliquant dans plusieurs types d'activités, notamment socio-économiques. Touba, ville religieuse, procède d'une gouvernance fortement imprégnée du pouvoir des chefs religieux. Toutefois, on peut relever l'action des structures administratives comme la sous-préfecture de Ndamé.

Le Sous-préfet de l'arrondissement de Ndamé est le représentant de l'administration centrale au niveau local. Il exerce un contrôle de légalité à posteriori des communautés Rurales. C'est-à-dire qu'il gère des questions administratives en collaboration avec le Conseil Rural de

Touba, notamment pour la délivrance d'actes de mariages, décès, etc. Il est en charge des actes administratifs liés à l'état civil, aux services techniques et logistiques des communautés affiliées à sa juridiction. La faiblesse du personnel et des infrastructures mises à la disposition de la sous-préfecture, contraste avec les ressources humaines et matérielles disponibles dans la communauté mouride. Le sous-préfet travaille de concert avec les représentants du Khalife, notamment le président du Conseil Rural, lequel est nommé directement par le Khalife. Il a un rôle de coordination pour cette communauté et travaille de concert avec le Conseil Régional de Diourbel et le CERP. Le CERP est le Centre d'expansion Rurale Polyvalent de l'arrondissement de Ndam, localité située à trois kms de Touba. Le CERP est le premier conseiller technique du sous-préfet et son caractère pluridisciplinaire lui confère le rôle d'encadrement polyvalent de proximité pour le conseil rural de Touba (dont les membres sont tous nommés par le Khalife Général des Mourides). Le CERP est un organe mis en place par les autorités locales pour offrir un appui technique à la sous-préfecture de Ndam dans le cadre des activités socio-économiques, notamment de l'agriculture, de l'élevage entre Ndam et Touba. Par l'entremise de l'Agence Régionale de Développement (ARD), le CERP et le Conseil Régional de Diourbel collaborent aussi avec la Communauté Rurale de Touba ou directement avec le Khalife Général pour des projets de développement (Grands Projets, Urbanisation, etc.). Même si la sous-préfecture collabore avec le Conseil Régional de Diourbel ou l'Agence Régionale de Développement dans ces projets locaux, impliquant la Communauté Rurale de Touba, ces projets restent suspendus à l'approbation finale du Khalife ou des autorités religieuses du Conseil Rural. Les interactions entre pouvoirs religieux et politique dans la gouvernance surviennent également lors des nominations des membres du Conseil Régional de Diourbel, comme l'évoque Mouth Bane dans son article :

(...) Dans la ville sainte, des voix se sont levées pour contester le choix porté sur le député Serigne Fallou Mbacké pour diriger le Conseil Régional de Touba et Mor Seck (...) président de la Communauté Rurale de Touba Mosquée. Ce dernier bénéficie du soutien de son marabout Serigne Bass Abdoukhar Mbacké, porte parole du Khalife (...) amis de tous les hommes politiques qui sont ou qui s'opposent à Wade (Bane, 2009, consulté le 10 Avril 2009)

S'il est commun pour les autorités religieuses de choisir les « hommes forts » qui composent la communauté rurale de Touba, on convient qu'elles détiennent aussi un pouvoir de « nomination » dans la sélection des candidats susceptibles d'exercer des fonctions de conseillers politiques à un niveau régional. Ainsi, plusieurs structures départementales et régionales, qui interviennent en appui à la communauté rurale de Touba (services d'hydraulique, de santé,

d'éducation, etc.) sont également liées à ces règles de fonctionnement. Pour mieux percevoir cet aspect, nous nous proposons dans la prochaine section, d'analyser les principaux projets locaux qui sont développés par les autorités religieuses pour mieux percevoir ce contrôle territorial.

4.2.2. Territorialisation : les Grands Projets urbains des Khalifes

La territorialisation progressive associée à l'effervescence économique de Touba permet à la cité sainte d'être considérée comme la deuxième ville du Sénégal après Dakar, autant en termes d'activités financières (délocalisation des grandes banques sénégalaises) qu'infrastructurales (construction et agencement de routes, etc.). Comme le rapporte C. Abdoulaye Dièye (1997 : 331), il est question pour les pouvoirs publics de décongestionner la capitale (Dakar) qui ploie sous le poids de la centralité avec plusieurs acteurs qui se concurrencent des espaces (marchés, petits commerces, etc.). Cet objectif rentre en accord avec la politique de redéploiement urbain des chefs religieux qui désirent faire de leur cité sainte une ville moderne en favorisant un réaménagement territorial dans la circonscription régionale de Touba (Diourbel). Pour les autorités de Touba, il s'agit d'étendre l'urbanisation dans les localités rurales et créer une métropole d'équilibre entre monde urbain et milieu rural. L'érection de 7 marchés (OCASS, Darou Marnane, Darou Khoudoss, Sandica, Khaïra, Darou Minam et Gare Bou Ndaw), de même que les échoppes installées dans les gares routières et les quartiers autour de la localité de Touba incite à l'édification d'un pôle de développement commercial. Les marchés et le petit commerce formant la moitié de la main d'œuvre active dans les zones rurales. Comme nous l'explique Dièye, la ville sainte est aménagée comme un véritable axe central du trafic national : « un pôle de communication, particulièrement important du fait du transfert de marchandises en provenance de Dakar et des pays de la sous-région et qui va au-delà des possibilités de consommation de la ville » (Dièye, 1997 : 336).

C'est dire que la ville sainte, de par son statut de « zone-franche » et de marché ouvert sur l'ensemble du territoire national, occupe une position stratégique privilégiée dans le réseau urbain sénégalais. C'est la raison pour laquelle, plusieurs projets d'urbanisation sont entrepris par les autorités religieuses pour accroître le rôle commercial de Touba en diversifiant les activités qui s'y développent et les services offerts aux populations, surtout en temps de pèlerinages, où plusieurs entreprises nationales et privées tiennent des stands d'information et des campagnes

promotionnelles pour attirer une forte clientèle. Au niveau agricole, Touba polarise graduellement la zone intérieure du Sénégal, véritable espace de production agricole. Pour faciliter le convoyage des produits locaux, plusieurs pistes sont en réfection (ou en construction) permettant de grandes voies de communication (route nationale, chemin de fer, héliport et même un aéroport, dont la construction a déjà été annoncée). Touba, érigé en ville-carrefour devient « le passage obligé de la plupart des migrants de l'intérieur du pays, dont la destination finale est Dakar et l'étranger » (Dièye, 1997 : 330). Pour les émigrants de retour au Sénégal, Touba constitue un trajet obligé pour vivre « de bienfaits spirituels » ou constater « les réalisations temporelles de la confrérie ». C'est pourquoi les autorités locales veulent faire de Touba une localité d'immigration même s'il est commun de considérer la ville-sainte comme un lieu vers lequel

[...] transitent tous les jeunes ruraux en partance pour la capitale ou pour l'étranger avec l'espoir de gagner leur vie. C'est par là qu'on se prépare à affronter les réalités de la ville et qu'on y teste ses aptitudes à s'engager dans la conquête de nouveaux espaces [...], ce n'est pas un hasard, si la plupart des commerçants et autres acteurs économiques évoluant à Dakar disposent d'une maison principale ou secondaire à Touba, lieu de refuge, de prière et de recueillement (Dièye, 1997, 331-332).

Touba, localité des chefferies religieuses ne cesse de se positionner dans l'échiquier national comme un espace urbain d'avenir, tel que l'atteste d'ailleurs ses programmes d'urbanisation. En effet, une agence publique (Agence Autonome des Travaux Routiers) a entrepris sous l'initiative du gouvernement national des études d'aménagement et d'urbanisation de la ville de Touba. En dépit du fait que le gouvernement dans sa politique nationale de décentralisation prévoit des compétences transférées aux collectivités locales, comme celles des infrastructures, ce programme d'action à court et moyen terme (à l'horizon 2012) et un autre programme d'action à long terme (devant être finalisé en 2020) ont été entrepris par les pouvoirs publics. Toutefois, pour que ces programmes soient mises en œuvre, il a fallu l'accord préalable des autorités religieuses, pour faciliter l'aménagement et les déplacements urbains à Touba.

Le premier programme met en avant des actions urgentes, concernant l'emplacement d'une nouvelle gare routière, un nouveau plan de circulation autour de la Grande Mosquée, une meilleure gestion des transports publics, dits des modes doux : charrettes hippotractées, piétons, vélos et cyclomoteurs, etc. Ce programme évalue également le stationnement, la gestion du transport des marchandises et des livraisons. Son cadre d'action porte sur l'aménagement de nouveaux espaces urbains et sur le développement de zones déjà urbanisées (dont 4 périmètres dites : urbanisable, d'agglomération, du centre-ville et de la Grande Mosquée). Plus de seize localités avoisinantes (dont le département de Mbacké) sont ciblées par cette politique

d'urbanisation. Le second programme porte sur une série d'orientations prévues pour le développement de zones d'habitation et d'activité, notamment celle des marchés, de la Grande Mosquée, etc. Il prévoit des réalisations à long terme des transports individuels et publics permettant le développement et surtout le désengorgement de la ville de Touba, surtout en période de pèlerinages. Il prévoit la réfection de la rocade qui ceinture le centre-ville, l'installation de nouvelles voiries de desserte dans les quartiers d'habitation, de nouveaux axes principaux et secondaires de liaison. Ces deux programmes consacrent la stratégie d'urbanisation et de développement local des autorités religieuses, tout en restant fidèle à l'esprit du projet initial lors de la fondation de la ville par Serigne Touba (Communauté rurale de Touba Mosquée, 2004 : 05-07).

Les actions en faveur de l'urbanisation consacrent le pouvoir des chefs religieux qui sont les « acteurs » décisionnels qui autorisent la mise en place de ces programmes à Touba. Si Touba est un lieu qui suscite le rêve du « paradis sur terre », ce rêve se concrétise pour les chefs religieux par des actions d'urbanisation qui favorisent son développement et sa modernisation afin de le rendre « prospère et florissant », conformément aux desseins de son fondateur (Hizbut Tarqiyyah, consulté le 11 février 2009). Dans ce cadre, le développement du tissu urbain voulu par les Khalifes permet d'ériger une ville moderne disposant de ses ressources propres. Touba dispose d'un espace physique qu'il faut construire et développer. Cet objectif des khalifes généraux est constamment mis de l'avant lors d'événements religieux pour favoriser une mobilisation collective des mourides à l'entreprise d'édification de la cité. Le capital social des Khalifes à Touba s'accroît dans le cadre de ce que la presse sénégalaise décrit comme le « plus grand projet agricole jamais réalisé au Sénégal » : les champs de Khelcom.

4.2.3. Khelcom: le capital social des Khalifes

Oh Lumière qui éclaire, éclaire Khelcom afin que les gens s'éblouissent. Oh Temps ! Toi qui avais daigné prétendre reproduire Khelcom repends toi. Oh Temps ! Toi qui avais ambitionné reproduire les 15 daïras de Khelcom renonce. Oh peuplades d'ici et d'ailleurs empressez vous à agglutiner aux saintes mains de Serigne Saliou (Khelcom.org, consulté le 28 octobre 2009)

Ce psaume liturgique scandé par les disciples mourides consacre la stratégie de mobilisation populaire souhaitée par les autorités religieuses pour rallier la terre de Khelcom, immense domaine agricole de 45.000 ha et d'une quinzaine de structures pédagogiques (daïras) situées sur la réserve sylvo-pastorale de Mbégué, localité du centre du Sénégal. Pour les

mourides, Khelcom est une « terre promise en héritage à Serigne Saliou Mbacké » qui permet de porter l'œuvre « grandiloquente » de Serigne Touba : « doter la communauté mouride d'un centre dédié aux valeurs religieuses musulmanes avec comme base la trilogie de l'enseignement, l'éducation et l'initiation au travail » (Hizbut Tarqiyyah, consulté le 28 octobre 2009). Sur ce principe, Serigne Saliou Mbacké (5^{ème} Khalife des mourides avait émis un Ndigël (ordre décrété à tout mouride de participer au défrichement de la forêt de Khelcom). Khelcom, ancienne forêt classée, domaine national dans les années 1980, a été attribué le 01 avril 1991 par le gouvernement national au Khalife Général des mourides, à des fins d'exploitation agricole. L'attribution de ce domaine foncier à la communauté mouride a considérablement été débattue dans les quotidiens nationaux (certains remettant en cause la légitimité de la possession foncière de Khelcom, alors que d'autres interrogeaient les réelles motivations des pouvoirs publics). Beaucoup estiment que ces motivations étaient dictées par une volonté du président Diouf de disposer du « vote mouride » deux ans avant les élections nationales en posant un « acte symbolique » de taille pour cette communauté (A. Hamid Ndiaye, 2008 : 168). Même si cette stratégie n'a pas rapporté fruit lors des élections de 1993 (aucune consigne de vote ne sera décrétée par le Khalife des mourides), on peut tout de même affirmer, à l'appui de cette thèse, le fait que le milieu rural subissait les contrecoups des politiques d'ajustement structurel, avec la cherté de la vie, l'exode rural des jeunes vers les villes et le peu de terres arables qui étaient disponibles aux paysans.

En accordant des parcelles de terre à la communauté mouride, les politiques s'assuraient que la désaffection des paysans à l'égard de l'agriculture, au profit du commerce dans les villes ne s'appliquerait pas à la communauté mouride, où l'exploitation des champs agricoles assurait la pleine légitimité du pouvoir khalifale. De 1991 à 2000, les terres de Khelcom furent exploitées par les mourides sous le règne du « *marabout des daïras et des champs* » Serigne Saliou Mbacké, qui aura réussi à « faire de Khelcom, un lieu où il fait bon vivre avec toutes les commodités » (Mamadou Sarr, *Wal Fadjri*, consulté le 15 mai 2008). Khelcom constitue un vaste domaine agricole comptant une quinzaine de concessions dont chacune dispose de ressources humaines, matérielles, d'installations logistiques, d'un pensionnat, d'une école, d'un centre de santé et d'un forage. Au sein de chaque concession agricole, des travaux de défrichage, d'ensemencements et de moissons sont entrepris :

Dans cette partie entre les départements de Linguère et de Gossas où l'eau est une denrée rare, Serigne Saliou a foré un puits de 290 mètres de profondeur et construit un château d'eau de 150 mètres cubes de capacité et de 20 mètres de hauteur [...] A cela s'ajoute l'implantation d'une

pépinière de 700.000 pieds d'arbres pour le reboisement d'un périmètre de 106 km sur une bande de 50 mètres (Sarr, consulté le 15 mai 2008).

En 2005, le Khalife Général des Mourides, Serigne Saliou Mbacké fit un appel à toute la communauté mouride, où qu'elle soit, afin de participer au déboisement des champs de Khelcom et à l'effort collectif. S'en suivit une forte mobilisation populaire des disciples mourides venus de partout pour répondre à l'appel du chef religieux. Des camions remplis de matériels et de personnes quittaient les résidences des autorités religieuses mourides dans plusieurs grandes villes (Dakar, Thiès, St-Louis) alors que des villes comme New York, Rome ou Paris étaient également des points de départ pour rallier Khelcom (Hizbut Tarqiyyah, htcom.sn, consulté le 11 mai 2007). Des milliers de disciples s'y rassemblèrent pour s'adonner aux travaux de défrichage, de dessouchage, de collecte de fourrage, d'exploitation des produits locaux (bissap, café-Touba, arachide, mil, etc.). Cet effort collectif, en plus de révéler la solidarité et l'ardeur au travail des mourides atteste du degré de légitimité du pouvoir khalifale dans la communauté :

À l'échelle de tout le mouridisme, telle est la caractéristique de la réponse à l'appel du khalife pour les travaux de défrichage. En réponse aux multiples appels des familles religieuses, la mobilisation de la communauté mouride aura permis d'instituer les valeurs du mouridisme, par son principe du « khidmat » (la réussite du disciple mouride) et du « kasbou » (service rendu) à l'échelle nationale (Khelcom.org, consulté le 28 octobre 2009).

Ces valeurs encensées par les khalifes généraux pour motiver la communauté mouride auront permis d'asseoir la « *Khelcomisation non stop* » (forme de marche progressive vers la mise en valeur et la rénovation de lieux sacrés) de l'espace territorial mouride. En étant capables de susciter une mobilisation collective d'envergure et quasi-instantanée, les chefs religieux s'assurent d'une légitimité auprès des masses, tout en mettant en valeur leurs possessions agricoles. La certitude qu'ont les disciples que le fait de travailler dans les champs du Khalife accorderait actions bienfaitantes dans l'au-delà, renforce le pouvoir sacré du Khalife et de sa famille auprès des mourides. Elle assure un lien social impérissable entre le « Serigne » et son « Talibé » et conforte une gouvernance légitime auprès de ces disciples qui se mobilisent pour mettre en valeur les champs du Khalife Général (un des premiers producteurs agricoles du Sénégal). Le projet de modernisation de la Grande Mosquée de Touba conforte *in extenso* cette légitimité khalifale dans la communauté mouride.

4.2.4. La Grande Mosquée de Touba : le capital symbolique des Khalifes

L'édification de la Grande Mosquée de Touba décidée par Cheikh Ahmadou Bamba en 1926 a réellement été entamée par le premier Khalife (Mouhamadou Moustapha Mbacké) en 1932 et achevée par le second Khalife (Serigne Falilou Mbacké), en 1963. Toutefois, tous les Khalifes ont participé à sa rénovation, pour faire de cet édifice, « un des plus grands monuments religieux d'Afrique ». Tous les Khalifes Généraux (dont feu Serigne Bara Mbacké, 6^{ème} khalife) ont inscrit la construction et la réfection des travaux de la Grande Mosquée au cœur de leur action à Touba. Parmi les « grands chantiers » amorcés par le 6^{ème} Khalife des mourides, on peut évoquer l'aménagement d'une nouvelle ceinture autour de la Grande Mosquée, des travaux de rénovation au niveau de la clôture entourant l'esplanade de la Mosquée et de la voirie, l'érection d'une voie piétonne, de pavés, de carrefours, le déplacement et l'arrangement des palmiers et dattiers autour de la Mosquée, etc. Ces travaux d'aménagement dont les fonds ont été consentis par le Khalife Général portent sur trois volets principaux (électrification, grilles du mur de clôture et revêtement en marbre du parvis). Pour les autorités religieuses, l'érection de la Grande Mosquée de Touba répond à un objectif précis : édifier un lieu saint « à partir duquel le rayonnement de la ville s'irradie » (Hizbut Tarqiyyah, consulté le 11 février 2009). L'apport de la communauté mouride, particulièrement celui du Khalife est à ce titre fondamental car il permet de renforcer le capital symbolique de l'institution khalifale, tout en le dissociant du politique, pour insister sur le fait qu'il n'appartient qu'à la chefferie religieuse de moderniser la Grande Mosquée :

[...] il y a une petite clarification qu'il est indispensable d'apporter. Il s'agit de 2 milliards de ce montant qui avaient été remis à Serigne Saliou par le Président Abdoulaye Wade en guise de dons pieux sur les travaux de Touba. Mais quand l'État sénégalais a décidé de prendre en charge la modernisation de la ville, le Président a dû reprendre ces deux milliards [...] ce fonds n'a pas été budgétisé dans le programme de modernisation [...] Le Khalife tenait à faire ce bilan pour que ce soit clair pour tous les talibés (L'Abreuvoir des Assoiffés, 2009 : 04).

Ainsi exprimée cette déclaration de Serigne Bara en 2009 permet d'attester l'autonomie des chefferies religieuses, des pouvoirs publics dans le cadre des Grands Projets de Touba. La modernisation de Touba et de sa Grande Mosquée est un processus irréversible pour les mourides dont les chefferies religieuses régulent le fonctionnement par des actes symboliques (mobilisation collective pour renforcer le capital social et le contrôle des populations dans les champs du Khalife, modernisation des lieux sacrés pour renforcer la mémoire collective et l'espace sacré).

La gouvernance de Touba profile un contrôle des chefs religieux de leur espace territorial, amovible, sacralisé, urbanisé et modernisé. Touba est aussi un espace de socialisation politique,

caractérisé par l'interaction des pouvoirs entre chefs religieux et acteurs politiques nationaux, à des moments clefs. Dans notre volonté de saisir cette interaction, nous avons choisi d'observer le cadre d'un événement (Magal de Kazu Rajab), puisque les événements religieux permettent de reproduire des *habitus* sociaux, dans la communauté mouride et d'édifier la socialisation politique. L'observation-participante menée dans ces localités nous a permis de percevoir les actes symboliques des religieux et politiques, lors de ce Magal.

4.3. Processus de socialisation politique : le Magal de Kazu Rajab

Cet événement qui commémore du 11 au 12 août 2007, l'anniversaire de naissance de feu El Hadji Mouhamadou Falilou MBACKE, 2^{ème} Khalife Général, est avec le Grand Magal de Touba, l'une des fêtes mourides qui accueillent le plus de disciples, grâce à la popularité acquise par le 2^{ème} Khalife (apprécié d'un bon nombre de fidèles et dont le fils fut le 6^{ème} Khalife Général). L'événement religieux représente une période de légitimité renouvelée pour la structure confrérique et une situation de conquête et de légitimation pour les pouvoirs publics (dont la forte présence permet d'assurer la collaboration avec les chefs religieux). En perpétuant les mêmes pratiques rituelles (visites de respect, pèlerinages dans des lieux sacrés, etc.) lors d'événements religieux dans la collectivité (Magal de Touba, Magal de Kazu Rajab, etc.), les mourides intègrent dans leur mémoire collective, des principes confortant la sacralité de leur territoire. Celle-ci est réaffirmée par le sentiment d'appartenance à une communauté dont les succès sont visibles dans la magnificence des lieux et l'opulence des personnages religieux. Des fastes processions aux représentations dithyrambiques et iconographiques, la ferveur religieuse de la communauté mouride permet de valoriser les chefs religieux. Ce processus de valorisation consacre l'autorité des chefs religieux dont le pouvoir symbolique et le capital social se trouvent renforcés lors de ces événements à Touba. À l'occasion du Magal, tous les mourides font et refont le pèlerinage des lieux sacrés à Touba, affermissant le lien qui unit le disciple à sa terre sacrée. La collectivité mouride vit la sacralité de Touba, de son fondateur et de sa famille :

Nous pèlerins, sommes dévoués à Serigne Touba et à sa famille car il a formé des vœux éternels pour cette cité bénite et sa communauté y résidant, immunisée de toute impureté des deux mondes, amnistiant aussi toute personne qui s'y rend le cœur pur et dévoué à son créateur. (T. Fall, Touba, Magal, Kazu Rajab, entretien, août 2007).

La gouvernance des chefs religieux s'inscrit dans le cadre d'un espace sacré, capitale rêvée, réalisée et vécue « par un groupe religieux [...] autour d'un projet universaliste qui s'est

transnationalisé en exportant ses symboles sacrés et culturels [...] ses pratiques sociales et économiques » (Gueye, 2002 : 237). Il est utile de mentionner que c'est au cours de ces cérémonies qu'on constate l'omniprésence des acteurs religieux (Khalifes, *Serigne*) qui désirent s'assurer d'un contrôle permanent de tout type d'événement se déroulant à Touba. Durant ces périodes, la ville religieuse est espace symbolique et lieu de régulations entre acteurs religieux et pouvoirs publics. Au cours du *Magal de Kazu Rajab* se perpétue une logique de négociations entre plusieurs acteurs, qui, pour préserver des rapports de bon aloi, qui, pour insister sur des actions de développement, etc. organisent des rencontres formelles et informelles, tout au long de l'événement religieux. Il est nécessaire d'explorer les contours de la socialisation politique.

4.3.1. L'interaction des pouvoirs : symboles religieux et slogans politiques

Tout d'abord, il nous est apparu évident que la présence remarquée des personnalités politiques, lors de cérémonies religieuses consacre une stratégie du gouvernement national de renforcer sa médiation avec les chefs religieux, dans la gouvernance de Touba. Pour les représentants politiques, il est vital de réguler toute perspective d'autonomie de ces chefs, dont le pouvoir pourrait s'accroître au-delà de l'espace toubien avec les velléités expansionnistes perçues dans les localités limitrophes. La visibilité des hommes politiques à chaque événement religieux renforce la légitimité sociale de ceux-ci au sein de la communauté mouride, tout en édifiant des rapports de cordialité. L'inauguration de l'Hôtel de ville de Touba, en août 2007, en présence de médias, personnalités religieuses, politiques, membres du gouvernement national, du Conseil rural, etc. s'inscrit dans ce cadre car il est salubre pour les politiques d'y offrir une image bienveillante montrant la collaboration avec les religieux.

Cette présence politique permet en réalité de relier toute forme de réussite sociale et économique de la communauté mouride à l'action des pouvoirs publics. En dépit du fait que le Khalife Général a plusieurs fois décrété l'interdiction de « faire de la politique » à Touba (lieu religieux), la logique d'alliances (bons offices, projets de modernisation, promesses électorales, etc.) entre acteurs politiques et religieux est aisément manifeste lors de ces cérémonies religieuses. Gouvernement, partis politiques, syndicats, etc. y délèguent des émissaires pour afficher leurs relations de bon aloi avec les chefferies. C'est l'occasion pour tous ces acteurs d'entériner des relations (nouvelles ou anciennes) et des stratégies de développement pour Touba. On y exhorte des principes mourides, notamment l'exaltation du travail, repris dans les discours

et déclarations des chefs politiques. Dans l'encadrement des collectivités locales et dans l'affirmation des relations harmonieuses entre politiques et religieux, il est fréquent d'évoquer que « le Sénégal qui gagne, c'est le Sénégal qui travaille ».

Lors de la cérémonie officielle du 12 août 2007 du *Magal de Kazu Rajab*, un représentant officiel du gouvernement national, M. Madické Niang, actuel ministre des Affaires Étrangères du Sénégal et chef de la délégation ministérielle d'alors, s'exprimait ainsi :

Le président Wade ne ménage aucun effort pour participer à l'évolution de la ville de Touba car il sait l'apport considérable des mourides dans le développement du Sénégal [...] C'est pourquoi, ils demandent le soutien et la mobilisation de la communauté mouride, reconnue pour son ardeur au travail de l'appuyer dans ses projets pour tout le Sénégal, afin de favoriser la paix sociale, le développement local et régional (enquête *Magal de Kazu Rajab*, Touba, août 2007).

Ces termes s'apparentant aux *Ndigël* effectuées lors des *Magal* ont effet de lier l'action collective mouride aux projets politiques du gouvernement. Le *Magal* constitue une scène politique privilégiée qui permet d'entretenir des discours où se mêlent symboles religieux et slogans politiques. Nous avons pu constater que le discours politique national s'accompagne de référents favorables à l'encadrement confrérique, à la réalisation socio-économique et au développement des villes religieuses. En incluant des termes *wolofs* et expressions bien particulières à la communauté mouride (*Ngeureum*, *Sant Serigne Touba*, *Askan*), les politiques tiennent des discours souvent partisans, favorables à la légitimité traditionnelle et charismatique des religieux. Les références religieuses permettent d'animer une idéologie d'affiliation nationale et politique nécessaire à la légitimité politique dans ces sphères religieuses.

On peut rappeler par exemple, le discours du Président de la République Abdoulaye Wade, lors de la visite du Khalife Général, Serigne Bara Mbacké, à Dakar, en juillet 2008. Dans une déclaration agrémentée d'anecdotes sur les relations de longue date entre sa famille et celle des chefferies religieuses, le président Wade avait évoqué la prédiction que lui avait faite le 2^{ème} Khalife Général des mourides (Serigne Falilou Mbacké, défunt père de l'actuel Khalife) qu'il allait devenir un des futurs présidents du Sénégal. Ces discours d'influence visent à légitimer le pouvoir politique et leur présence permanente dans la communauté rurale de Touba. Pour les représentants de l'État, il est important de ne pas se retirer de la ville sainte des mourides, comme en témoigne l'omniprésence de l'administration locale (des préfets, sous-préfets, gouverneurs, etc.) qui occupent les premières places de la communauté rurale, lors de ces événements.

Les différents gouvernements post-coloniaux ont entretenu une collaboration avec les chefs religieux mais n'ont pas renoncé pour autant à un contrôle absolu de Touba. Pour certains

(Gervasoni, Gueye, 2005 : 621), le gouvernement central ne souhaite aucunement déléguer des responsabilités dans un foyer-religieux d'envergure électorale. Le vote mouride est, et a toujours été un facteur déterminant dans les stratégies de conquête ou de maintien du pouvoir politique, au Sénégal. Pour l'État, accorder une autonomie réelle et formelle en déléguant toutes ses responsabilités dans la localité administrative ou aux chefs religieux, serait en porte-à-faux avec ses intérêts politiques (suffragisme, clientélisme, etc.).

C'est pourquoi, l'État, à travers son plus haut représentant politique, le président Abdoulaye Wade affiche ostensiblement son appartenance religieuse⁶⁶ (visites fréquentes et médiatisées à Touba à l'approche de grands événements politiques et religieux). D'ailleurs, juste avant les élections présidentielles de 2007, ce dernier a notamment annoncé en grande pompe, le début de Grands Travaux de modernisation, dans la ville de Touba. Les travaux de modernisation ont objectif de conforter une influence politique au sein de Touba et les cérémonies religieuses sont des occasions pour rendre hommage publiquement à la collaboration entre religieux et politiques dans ces localités. Si les responsables nationaux n'arrivent pas vraiment à avoir une influence politique à l'intérieur de Touba, à cause de la prégnance des religieux qui s'y sont établis depuis la période coloniale, ils tentent malgré tout d'exercer une forme de surveillance aux alentours de la cité sainte de Touba. C'est ce qui explique l'omniprésence de services publics (sous-préfecture à Ndam, services de gendarmerie à Mbacké, Taïf, Bambey, Mbacké, localités avoisinantes de Touba).

La gouvernance exercée par les chefs religieux nécessite qu'il y ait moins de présence des pouvoirs publics à Touba car même si certains services publics y sont représentés, il existe des zones interdites (mausolées, concessions du Khalife, lieux saints, etc.) pour les agents de l'État, dont la police administrative de Ndam, où certains religieux, eux peuvent pénétrer en toute légitimité. Ce sont généralement des lieux réservés à l'environnement confrérique et à l'institution khalifale. Tel que nous le rapportait un membre du Conseil Rural de Touba : « il serait illusoire de penser qu'une perquisition pourrait avoir lieu dans le domicile de l'actuel Khalife ou dans les Mausolées sacrés des khalifes généraux, sans avoir obtenu l'aval préalable de nos autorités religieuses » (Entretien, membres du Conseil Rural, Touba, Magal de Kazu Rajab, août 2007).

⁶⁶ Voir à ce propos l'article « La République couchée » du philosophe Ousseynou Kane, paru dans le Quotidien Wal Fadjri, au numéro 2744, du 8 mai 2001 dans lequel l'auteur évoque les menaces à la laïcité et au principe démocratique au Sénégal, en commentant l'image du président Wade agenouillé chez le Khalife Général des Mourides, à Touba.

Le pouvoir des religieux est visible dans le contrôle social des populations locales. Elle se manifeste surtout dans le cadre d'événements religieux permettant la socialisation politique de milliers d'adeptes dont l'allégeance pour Serigne Touba et sa famille est sans commune mesure. Les événements religieux permettent d'édifier le pouvoir des chefs religieux sur les disciples. Ceux-ci les perçoivent comme des périodes providentielles. Ainsi, tel que nous le prédit un disciple lors du Magal: « Touba permet à quiconque dispose d'un cœur repentant d'avoir son vœu exaucé. C'est pourquoi, faire le pèlerinage avec ferveur permet de réaliser nos prières grâce au Cheikh » (K.Bouso, entretien, 2007). Ce dévouement envers l'autorité religieuse (Khalife et *Serigne*) est manifeste lors des visites des lieux sacrés (Grande Mosquée, Mausolées des figures religieuses, concessions des grandes familles mourides, etc.). Lors de ces visites, les disciples renouvèlent le pacte social avec les *Serigne*, en effectuant des visites de respect, distribuant des dons, contribuant à l'effort collectif, etc. Le pacte social qui lie le Talibé à son *Serigne* est réitéré dans les concessions des familles religieuses où des *Hadiyas* y sont remis en signe de considération et de contribution à la solidarité communautaire. La protection sociale (biens et services redistribués) dont jouit le disciple en retour permet aux religieux d'exercer leur pouvoir dans la communauté rurale de Touba. À travers le Magal, tous les mourides font et refont le pèlerinage des lieux sacrés à Touba, affermissant leur lien qui les unit à leur terre sacrée :

Nous pèlerins, sommes dévoués à Serigne Touba et à sa famille car il a formé des vœux éternels pour cette cité bénite et sa communauté y résidant, immunisée de toute impureté des deux mondes, amnistiant aussi toute personne qui s'y rend le cœur pur et dévoué à son créateur. (T. Fall, Touba, Magal, Kazu Rajab, entretien, août 2007).

À Touba, les relations (historiques) entre pouvoirs politique et religieux constituent une matrice fondamentale de la construction de l'État au Sénégal. Le Khalife Général est l'administrateur plénipotentiaire de la communauté mouride de Touba, mais il incarne aussi une ressource symbolique pour les autorités politiques nationales, qui n'hésitent pas à le consulter pour des prières, des conseils et aussi bien se faire paraître devant la communauté mouride. Touba est un lieu politique malgré le fait que Serigne Saliou Mbacké avait interdit en 2006, d'y faire des manifestations ou des rencontres politiques (Wal Fadjri, El Hadj Gueye, paru le 21 juillet 2006). On peut aussi évoquer les déplacements fréquents du président de la république Abdoulaye Wade et de plusieurs membres de son gouvernement actuel et passé. Parmi les plus réguliers, on note la présence de Me Madické Niang, ministre des affaires étrangères, M. Samuel Sarr, ancien ministre de l'énergie, M. Macky Sall, ancien premier ministre, M. Idrissa Seck, ancien premier ministre, Mme Awa Ndiaye, ministre de la Famille, M. Moussa Sakho, ministre de l'enseignement technique, M. Moustapha Sourang, ancien ministre de l'éducation nationale et

plus récemment, Karim Wade, fils du président, ministre d'État et de la coopération internationale). Si Touba est espace de socialisation politique au niveau national, il l'est aussi au niveau local, où des chefs religieux occupent des positions de pouvoir dans la communauté rurale. Lors des événements comme ceux du Magal, les religieux se côtoient plus facilement et décident des postes à pourvoir dans la gouvernance locale. Ainsi, tout récemment, une personnalité mouride des plus influentes, Serigne Mountakha Bassirou Mbacké s'est retiré de ses fonctions d'émissaire du Khalife lors de cérémonies d'inauguration, pour céder sa place à son jeune frère, autre membre important de la famille religieuse, Serigne Fallou Abdou Khadre, un des fils du quatrième Khalife des mourides. À Touba, les chefs religieux gouvernent leur cité «comme s'il s'agissait du Vatican », nous disait un des membres de la communauté rurale. Cet espace sacro-saint du Sénégal détient selon certaines notabilités religieuses et autres auteurs connus de la confrérie un statut «d'État dans l'État» (Gervasoni, Gueye, 2005 : 621).

Le fait de côtoyer disciples, autorités religieuses et politiques dans le cadre d'un événement religieux nous a révélé le capital social et symbolique et la socialisation politique par lesquels les rapports de pouvoir entre autorités et collectivités locales sont assignés et obtenus dans la gouvernance. Celle-ci se caractérise par la sacralisation et la territorialisation de l'espace mouride et par le capital social des religieux, acteurs décisionnels et participatifs de la communauté rurale. Cette gouvernance se traduit par le « Liggeyeul Serigne Touba », l'idéologie du travail qui permet l'encadrement et l'implication des mourides à l'effort collectif dans des projets d'urbanisation, d'assainissement et d'exploitation agricole. C'est cette idéologie qui assure le lien social et confère aux chefs religieux (famille Khalifale) la légitimité qui leur permet d'être les acteurs plénipotentiaires de la gouvernance locale. Au niveau national, il est vrai que la ville-sainte des mourides bénéficie d'un statut d'exception (extraterritorialité d'une localité aux allures régionales et dont le statut administratif correspond à un village). Peut-on dès lors concevoir dans les prochaines décennies une autonomie nationale de Touba ? Le fait de donner à la ville un statut administratif qui correspond à ses perspectives politiques et démographiques et à sa réelle potentialité économique pourrait déstabiliser l'équilibre national et la régulation politique dans d'autres foyers- religieux. C'est pourquoi, pour l'instant, malgré sa territorialisation, Touba conserve le statut administratif de communauté rurale. Tel que nous le révélait un membre du Conseil rural de Touba :

Dans une décennie ou deux, Touba pourrait revendiquer le statut d'un vrai État, s'il l'ambitionne mais l'administration et l'État ne veulent pas de cette émancipation de Touba. L'État se conforte en promesses car l'administration ne veut pas avoir à initier la même situation dans d'autres

localités religieuses. C'est pourquoi, il existe une grande complexité avec la situation de Touba » (entretien, Conseil rural de Touba, Touba, juillet 2007).

Touba reflète une localité religieuse dont le contrôle de l'extra-territorialité constitue un enjeu de pouvoir pour les autorités religieuses, désireuses d'étendre la sacralité du territoire mouride. Le capital symbolique (espace sacré, idéologie du travail) associé au capital social, (actions sociales et collectives) y assurent la gouvernance locale des chefs religieux. Cette gouvernance prend vraiment effet lors d'événements religieux où la communauté mouride voit dans la proximité et en temps de pèlerinage, le développement de leur cité-sainte. Pour les mourides qui repartent de Touba après le pèlerinage, le lien social et l'identité religieuse sont renouvelés par la participation au rituel (visites des lieux sacrés, solidarité collective, renouvellement du pacte social, etc.). L'expérience du *Magal de Kazu Rajab* assure la socialisation politique et la survivance de ce rituel dans la communauté. Il incombe de voir si d'autres foyers-religieux à l'instar de Touba, présentent les mêmes formes de gouvernance au sein de leurs collectivités locales.

CHAPITRE V

ESPACE-REFUGE A CAMBÉRÈNE ET CAPITAL SOCIAL DES ASSOCIATIONS LAYENNES

Les confréries religieuses qui ont succédé aux monarchies traditionnelles ont encadré la société sénégalaise depuis la fin du XIX^{ème} siècle. Les collectivités locales se sont réfugiées derrière des chefs religieux qui leur accordaient une protection spirituelle et matérielle autour d'espaces qu'ils contrôlaient. Les chefs religieux succèdent aux chefs traditionnels, c'est désormais autour d'eux que la société tend à s'organiser. Ils prennent en charge la société. Ils serviront de courroies de transmission entre un ordre séculaire déphasé et une colonisation porteuse de son lot de bouleversements. Si ce principe est admis pour Touba et les mourides, il l'est encore plus pour Cambérène et les Layennes. Au sein de cette communauté religieuse - moins nombreuse et quasi-circonsrite dans la grande région de Dakar- on constate une diversité d'acteurs locaux qui prennent en charge les besoins sociaux des populations. Parmi ceux-ci, les chefs religieux (dont les fondateurs layennes, Seydina Limamou Laye⁶⁷ puis Seydina Issa Rohou Laye) se sont très tôt cantonné dans des activités religieuses et sociales autour des lieux sacrés de Yoff et de Cambérène, concédant des parcelles d'autorité à d'autres acteurs communautaires

⁶⁷ Pêcheur Lébou (1843-1909), Libasse Thiaw, de son vrai nom est originaire de Yoff, devenu saint homme, il s'est proclamé « Mahdi » (messenger de Dieu, prévu à la fin des temps) à la faveur d'une illumination prophétique. C'est le fondateur de la communauté layenne, ayant exhorté, par son appel de mai 1883, hommes et Djinn (créatures non visibles) à suivre le respect et la stricte pratique de la foi islamique.

(chefferies coutumières, membres d'associations, etc.). C'est le premier Khalife de la confrérie layenne, fils du fondateur (Seydina Limamou), Seydina Issa Rohou Laye qui a fondé Cambérène en 1914. Il a poursuivi l'œuvre de guidance et de prédication de son père, en laissant une grande empreinte spirituelle dans sa communauté (1909-1949). Cambérène, situé au nord-est de Dakar, capitale du Sénégal était à l'origine un village traditionnel, érigé en commune d'arrondissement en 1996. Elle compte près de 40.000 hts⁶⁸ en 2006. L'insuffisance d'écrits sur les Layennes (à part ceux de Cécile Laborde, 1996 et d'Assane Sylla, 1992) atteste de la nécessité d'étudier cette communauté et leur foyer-religieux. Cambérène entretient comme d'autres localités religieuses du Sénégal (Touba, Médina Baye) un rapport symbolique fondamental avec son fondateur, autour duquel est liée toute une communauté unie par des principes religieux (A. Fall, 2003 : 325-344). Ce rapport a été édifié en 1881, lorsque le fondateur de la confrérie layenne, Seydina Limamou Laye a proclamé avoir reçu une révélation divine l'exhortant à mobiliser toute sa communauté (et au-delà toute l'humanité) à suivre ses préceptes religieux. Certes, il est fréquent d'avancer que les ordres religieux aspirent à la supériorité par leur vocation à l'universalité et à la propagation de principes et enseignements exaltés auprès de leurs adhérents (J.P Dozon, 1988 : 142-143). Comme à Touba, le lieu est symbolique et la sacralisation de l'espace permet à la communauté de forger son identité collective sur le territoire, conçu comme un espace-refuge et de protection.

L'objectif de ce chapitre est de cerner la construction sociale de la gouvernance, à travers la symbolique du territoire et de l'identité layenne. De manière générale, nous avons déterminé que l'identité layenne se construit autour du lien social et de l'idéologie religieuse des pères-fondateurs, notamment de celui qu'on nomme affectueusement Baye Laye. Dans la culture wolof, outre le signe de respect, le rôle d'éducateur est communément attribué au nom de Baye qu'on retrouve dans plusieurs surnoms donnés aux fondateurs des confréries au Sénégal, chez les Tidjanes-Niassènes (Cheikh Ibrahima Niasse, surnommé Baye Niasse) et Seydina Limamou Laye (Baye Laye). Cette idéologie initie une réappropriation du discours des Khalifes par des jeunes⁶⁹ Layennes (20-40 ans) dévolus à la préservation de l'identité collective. Ils se la réapproprient, pour créer des associations locales destinées à assurer l'intégrité et la sauvegarde du patrimoine

⁶⁸ Voir le site de la Commune de Cambérène, Site d'information populaire, www.sipsenegal.org/Camberene, consulté le 1er mars 2010.

⁶⁹ L'emploi du terme des jeunes fait référence à la catégorie sociale des 20-40 ans. S'il nous a été impossible de disposer auprès de la mairie de Cambérène ou de Dakar d'un recensement public de la communauté résidente, nous avons pu estimer la tranche d'âge de ces jeunes lors de nos entretiens et nos observations empiriques. Auprès d'une trentaine de personnes interrogées, 2,5/3 étaient composés par des hommes, 2/3 étaient scolarisés (jusqu'au secondaire) et 0,5/3 avaient des liens directs avec les familles religieuses.

culturel. Nous nous proposons d'étudier deux associations religieuses caractérisées par leur action au sein de la collectivité (le mouvement *Diamalaye* « l'adoration divine » et l'association *Farlū Ci Diiné Dji*, « l'assiduité dans la religion »). Ces deux associations promeuvent la protection de l'identité Layenne autour de prescriptions et d'interdits religieux permettant de recadrer les comportements sociaux et éducatifs des membres de la collectivité. La gouvernance s'articule autour de trois structures d'autorité (chefs religieux, chefs coutumiers et pouvoirs municipaux) mais également auprès de ces jeunes d'association qui s'impliquent progressivement dans la mobilisation et l'action collective. En se réappropriant le discours du père-fondateur, ces jeunes d'associations participent à la prise en charge des besoins sociaux et éducatifs au sein de la communauté layenne. Sur la base d'études empiriques menées de 2006 à 2008 à Cambérène, nous nous proposons d'explorer la réalité sociologique et politique de cette gouvernance. Il est nécessaire au préalable de décrire les fondements de l'identité collective à Cambérène, en insistant précisément sur les actions des jeunes d'association dans la préservation de cette identité à Cambérène.

5.1. La construction symbolique de l'espace layenne

Localité, situé à quelques encablures, à l'ouest de la région de Dakar, Cambérène (Kem-Médine à l'origine) a été fondée en 1914 par Seydina Issa Rohou Laye, fils et premier khalife de Seydina Limamou Laye. A sa création en 1914, Cambérène était composée de sept habitations mais la localité a progressivement accueilli plusieurs communautés ethniques⁷⁰ venues répondre à l'appel de Seydina Issa Laye et s'adonner à des activités économiques, dans une région de la Presqu'île du Cap-Vert, fertile aux activités agro-pastorales et halieutiques. Ainsi, les Peuls vinrent pratiquer l'élevage, les Lébous, la pêche, les Walo-Walo et les Sérères, l'agriculture et les Gandiol-Gandiols, la pêche et l'agriculture. Ce brassage ethnique permit les migrations et le discours du fondateur layenne, Seydina Issa Laye (bâti sur l'égalité et l'harmonie sociale) prit forme dans l'intégration de ces diverses ethnies dans la communauté layenne (Commune de Cambérène, 2010, consulté le 1er mars 2010). C'est la raison pour laquelle, le « village » de

⁷⁰ Si on considère que *Kem Médina* (comme Médine en arabe) est généralement le terme qui aurait donné le nom de Cambérène, les Wolofs pourtant dénomment Cambérène, Ndingala (dérivé de Ndingue qui veut dire, l'endroit où l'on garde les aliments du bétail). Tandis que pour les Peuls, Cambérène signifie Ndiillé Ngarré : « venir pour répondre à l'appel ». Toutes ces dénominations révèlent dans l'imaginaire social, les raisons et perceptions qui auraient incité les migrations de ces populations dans la localité (Commune de Cambérène, 2010 : consulté le 04 décembre 2011).

Cambérène avec Yoff (village avoisinant fondé par Limamou Laye) sont souvent considérés comme les deux fiefs des Layennes. Cambérène détient un statut de commune d'arrondissement depuis 1996 (avec la loi n° 96-06 du 22 mars 1996 portant Code des collectivités locales). Aux termes de cette loi, la dénomination de « village » n'existe plus pour désigner le foyer-religieux des Layennes. Pour comprendre comment s'y traduit la gouvernance, il est utile de saisir les normes qui consacrent l'identité collective des Layennes. Celle-ci s'est construite autour de foyers-religieux où le peuple Lébou résidait principalement, (Yoff, Cambérène, Ndingala, Malika, Ngor, étant les lieux communs de résidence). Dans cette partie, nous ferons l'analyse des liens entre l'identité collective layenne et la construction sacrée du territoire de Cambérène (territoire conçu comme un espace-refuge et de protection). En déterminant ce qui forge l'identité layenne, nous serons à même de comprendre les principes fondateurs permettant de définir le capital social et symbolique des différentes structures d'autorité qui y exercent la gouvernance et la régulation.

5.1.1. Identité layenne et égalité sociale

Autour de l'égalité sociale et de la ferveur religieuse, l'identité collective se construit à Cambérène sur les écrits, récits, prêches et prières. À travers des principes louant l'unité, l'égalité et la protection sociale, l'identité est définie par les figures sacrées (*Seydina Limamou Laye*, *Seydina Issa Rohou Laye*⁷¹, *Seydina Mandione Laye*⁷², etc.). À Cambérène, le capital symbolique s'édifie sur la figure du père-fondateur et sur celle de sa descendance. Si la sacralisation de l'espace est moins forte qu'à Touba, elle permet de bâtir un « entre-soi » layenne où les principes institués par Seydina Limamou Laye et véhiculés par ses différents héritiers y sont préservés. L'identité layenne est construite sur la similitude et l'appartenance commune. Dans le discours des chefs religieux, on insiste sur le fait que tout homme est créé à l'image de Dieu ; le layenne est celui qui prend acte et conscience de cette provenance commune :

Ce message est adressé à tous les musulmans, hommes et femmes, adultes et jeunes. Je vous recommande de multiplier vos efforts pour obéir davantage à DIEU et à son envoyé et pour

⁷¹ C'est le premier Khalife de la confrérie layenne, fils du fondateur (Seydina Limamou), Seydina Issa Rohou Laye a poursuivi l'œuvre de guidance et de prédication de son père, en laissant une grande empreinte spirituelle dans sa communauté (1909-1949).

⁷² C'est le deuxième Khalife de la confrérie layenne, également fils du fondateur (Seydina Limamou), il prendra la succession de son frère à la tête de la confrérie layenne (1949-1971).

raffermir votre foi. Aimez-vous les uns les autres. La religion, c'est la disponibilité généreuse, c'est à dire la disponibilité à l'égard de DIEU, de son Envoyé, de son livre, des chefs religieux et de tous les musulmans. [...] Sachez que vous êtes tous sur un pied d'égalité, dans tout ce que j'ai ordonné aux musulmans dans ce sermon (Sermon 1 de Seydina Limamou Laye, consulté le 27 août 2010, Layene.sn).

Ce discours religieux fortement empreint d'une probité éthique est d'ailleurs à associer à la moralisation sociale du propos religieux dans les sociétés africaines (F. Samson Ndaw, 2009). Il est fréquent dans les sociétés africaines de voir des prédicateurs musulmans qui développent un discours moralisateur ciblant les populations ou le gouvernement pour délivrer des messages. Comme le révèlent Otayek et Soares (2009 : 37), au Mali, les religieux évoquent le fait que ce qui est « non-islamique » est plus facilement accessible à l'ère de la libéralisation. Ce discours trouve un écho favorable auprès d'associations religieuses layennes (comme *Farlu Ci Diiné Dji ou L'Association des Encadreur de Collectivités Éducatives du Sénégal*⁷³ "AECES/Cambérène"). Ces associations socio-éducatives s'évertuent à véhiculer les normes, principes et comportements prêchés par les fondateurs de la communauté religieuse, notamment l'égalité entre Layennes. C'est pourquoi, lorsque les *Layennes* se saluent, ils utilisent le substantif *Laye*.⁷⁴ Cette particularité locale loin d'être un simple fait anecdotique est un élément du substrat identitaire qui conforte la conviction d'appartenir à une collectivité unie et égale (l'insistance est faite sur le groupe qui supplanterait l'individu, l'égalité prendrait le pas sur la hiérarchie sociale, malgré l'origine multiethnique des habitants de Cambérène). En effet, même si elle est composée prioritairement de *Lébous*, la communauté layenne regroupe d'autres peuples et ethnies du Sénégal (notamment les *Sérères*, les *Toucouleurs*, *Diola*, etc.). Ce brassage socioculturel (même s'il est moins important chez les *tidjanes*, par exemple) est un des traits de l'égalité préconisée par les fondateurs de la confrérie pour contrecarrer les clivages sociaux et interethniques fortement présents dans la société sénégalaise.

Dans la construction de l'identité collective, une emphase particulière est mise sur l'éducation des jeunes puisqu'on considère que dès l'enfance, ils doivent avoir un comportement exemplaire et avoir la conviction qu'ils font partie intégrante d'une communauté ne faisant aucun

⁷³ Cette association fondée depuis 1976 au Sénégal a plusieurs sections au niveau national et local avec la mission d'encadrer la jeunesse sénégalaise dans des activités sociales, culturelles et éducatives. La section de Cambérène offre des programmes de garderie à des enfants de 0 à 10 ans et des sessions de formation aux enfants de 10-17 ans durant les camps de vacances estivales en inculquant le respect des lieux de culte. Voir Commune de Cambérène, www.sipsenegal.org/Camberene, consulté le 1^{er} mars 2010.

⁷⁴ Diminutif de *Lahi* : « ce qui provient de Dieu, d'Allah », pour exprimer le fait que toute la communauté est égale devant Dieu.

type de distinction. Dès son jeune âge, le layenne est imprégné à la critique rigoureuse du système de stratification des castes, à la foi inébranlable dans l'égalité sociale et à moult interdits (dont la mise au banc du tabac, de l'alcool et autres actes prohibés). Tous les chefs religieux layennes (du fondateur : Seydina Limamou Laye à l'actuel Khalife Seydina Abdoulaye Lahi) se sont efforcés d'inciter les jeunes (dès le bas-âge) à adhérer à ces principes afin de consolider l'identité collective.

À Cambérène, les Khalifes ont fait de la préservation de l'identité layenne un objectif fondamental de la communauté religieuse. Le contenu idéologique de l'ordre religieux layenne transcende les rapports sociaux (groupes ethniques, hiérarchies sociales, linguistiques, etc.) et confère à cet ordre un gage de réussite sociale sur laquelle l'État colonial et post-colonial s'est appuyé comme avec les confréries mourides et tidjanes dans la gouvernance des collectivités locales. Les populations layennes ont adhéré aux discours des religieux et rejoint sa structure gouvernante parce que les chefs religieux ont su renouveler leur légitimité sociale et adapter leurs propos. Ce constat est manifeste dans la transmission idéologique du culte layenne, laquelle prend sa justification dans la crise de la société sénégalaise et dans la volonté de préservation de l'identité collective layenne. Dans la prochaine section, nous expliquons comment l'idéologie layenne est construite dans la préservation identitaire, objectif prioritaire des chefferies et associations religieuses.

5.1.2. Identité layenne et protection sociale

À Cambérène, le thème de la crise sociale des années 1980 a été l'argument privilégié des mouvements associatifs pour exhorter dans leur charte constitutive à la mobilisation et à la préservation de l'identité collective layenne. La protection sociale face à la crise socio-économique des années 1980 au Sénégal a longtemps été le motif évoqué par les associations layennes pour favoriser la mobilisation communautaire au sein des collectivités locales. Ces associations portent le nom des guides sacrés, comme l'Association socioculturelle Seydina Limamou Laye⁷⁵, les Clubs Seydina Issa Rohou Lahi, la fondation Seydina Issa Laye⁷⁶, les

⁷⁵ L'Association socioculturelle « *Seydina Limamou Laye* » a été créée en 1989 par un mouvement de femmes *Layennes* de Cambérène, sous l'initiative du chef religieux Serigne Mbacké Thiaw Laye pour favoriser l'éducation morale et religieuse des femmes, l'insertion des femmes dans des activités génératrices de revenus et l'amélioration de leurs conditions sociales et économiques. Voir SIP, Cambérène, site du système d'Information Populaire de la commune de Cambérène,

Dahiras Ahloulahi, Sope Chérif Abdoulahi, Diamalaye⁷⁷. Il y a également le Programme de Développement de l'enfant et de la famille Seydina Issa Laye, PDEF⁷⁸ dont l'idéal est de vulgariser les messages d'unité et d'égalité sociale du fondateur de la communauté layenne, Seydina Limamou Laye et de son fils, Seydina Issa Rohou Laye (Site de la commune de Cambérène, consulté le 20 août 2010). Cette tendance à s'inspirer des noms des leaders religieux garantit une légitimité sociale indispensable aux associations layennes soucieuses de véhiculer les messages des pères-fondateurs. La coexistence sociale est mise de l'avant dans les discours adressés aux collectivités afin de résister aux influences extérieures « néfastes ». Entouré par la banlieue (Parcelles Assainies⁷⁹), Cambérène est présenté par ces associations comme le bastion des valeurs religieuses léguées par les pères-fondateurs layennes :

Nous savons tous que Cambérène est devenu un « ilot fragile » parce que « agressé » de toute part par des mœurs et des comportements de plus irrespectueuses de la morale religieuse telle que nous le recommandons le bon Dieu et la Sunna de son prophète Mohamed (PSL) aussi bien dans sa première mission que dans sa deuxième mission, en tant que Mahdi (*Farlu Ci Diiné Dji*, 2001 : 05).

Le mouvement *Diamalaye*, par exemple prévoit un règlement intérieur « pour un retour aux valeurs à Cambérène » avec une dizaine de mesures destinées à mettre en œuvre les principes légués par Seydina Limamou dans la localité. L'association *Farlu Ci Diiné Ji* promeut quant à elle l'éducation des enfants, à la base des principes du père-fondateur.

⁷⁶ Groupes créés à l'initiative de *Seydina Issa Rohou Laye*, ces clubs sont plus d'une vingtaine à Cambérène et regroupent *par* tranches d'âges des jeunes garçons pour la plupart (10-15 ans, 18-24 ans, etc.) qui se retrouvent de façon hebdomadaire pour raffermir leurs liens sociaux et économiques, en évoquant les problèmes collectifs et individuels qui les préoccupent dans la collectivité locale.

⁷⁷ Groupes religieux créés dans les années 60 regroupant des Layennes de diverses catégories d'âge (20-40 ans) dont l'objectif est de véhiculer le message de Seydina Limamou Laye par des chants et autres manifestations religieuses, etc.

⁷⁸ Le Programme de Développement de l'enfant et de la famille (PDEF) a été créé dans les années 1990 avec la coopération du Christian Children Fund Sénégal pour prendre en charge les besoins primaires, sanitaires et éducatifs des enfants (entre 0 et 16 ans) grâce à un système de parrainage avec des tuteurs étrangers (américains, européens, etc.).

⁷⁹ Les *Parcelles Assainies*, au Nord-est de la ville de Dakar, constitue une de ses 19 communes d'arrondissement et l'une des plus densément peuplée avec près de 145.000 habitants. Voir <http://www.parcellesassainies.org/>, consulté le 1^{er} mars 2010.

Cette logique de préservation a incité Chérif Ousseynou Laye, le Guide Moral de Farlu Ci Diiné Dji⁸⁰, à orienter son action, principalement auprès des enfants (de 3 à 17 ans) pour s'assurer que ceux-ci ne soient pas instruits selon un mode de vie exclusivement occidental mais bien dans le cadre de préceptes de vie de la communauté layenne. C'est ainsi que des cours de religion (basés sur les enseignements religieux des pères-fondateurs) ont été progressivement organisés par les membres plus âgés (25-40 ans) de *Farlu Ci Dinné Dji* pour permettre aux enfants d'être éduqués en s'inspirant des sermons de Seydina Limamou Laye dans la communauté. En se donnant la mission de perpétuer l'éducation auprès des jeunes layennes, les responsables de cette association préparent la nouvelle génération (celle de 3 à 17 ans) à mieux se confronter à la vie « extérieure », dans le cadre de l'école, du travail, etc. Ce mouvement a été l'un des premiers groupes à manifester son engagement dans la préservation des valeurs face à la déperdition morale :

Devant la crise des valeurs et l'abdication des parents qui avaient renoncé à prendre en charge l'éducation de leurs enfants, avec les conditions de vie difficiles vécues dans nos communautés, plusieurs associations layennes se sont créées, ayant comme objectif de lutter contre l'abandon et la renonciation des pratiques religieuses pour une meilleure assiduité de celles-ci (entretien avec Libasse Thiom, *Farlu Ci Dinné Dji*, Cambérène, 2008).

C'est la raison pour laquelle les autorités locales (chefferies religieuses, coutumières et associations comme *Farlu Ci Diiné Dji* ou le mouvement *Diamalaye*) s'efforcent d'y faire préserver des mesures religieuses contiguës au legs des pères-fondateurs. Parmi ces mesures, entérinées par la mairie, approuvées par les résidents et surtout préservées par les associations de jeunes de Cambérène, nous pouvons relever notamment la prohibition de la cigarette, de l'alcool, de la musique folklorique, d'activités ludiques, d'habits indécents, de soirées dansantes, etc. Si plusieurs de ces mesures sont également légion dans des foyers-religieux (Tivaouane, Médina Baye, Touba) ou d'autres communautés religieuses, comme les Moustarchidines, (mouvement confrérique de jeunes tidjanes qui enseignent aussi à leurs disciples les comportements et codes vestimentaires appropriés), à Cambérène, ces mesures ont été proposées par des

⁸⁰ Selon les propos recueillis auprès des responsables de l'association Farlu Ci Diiné Dji, le Guide religieux, Chérif Ousseynou Laye (1945-2009), membre de la famille descendante de Seydina Limamou Laye, a créé l'association en 1989 pour mettre en pratique la philosophie de Seydina Limamou Laye en focalisant son action sur la préservation des valeurs par l'éducation des enfants de 3 à 15 ans, l'organisation des jeunes pour une meilleure sensibilisation sur les MST/SIDA.

associations de jeunes en concertation avec les autorités religieuses (Mouvement Diamalaye, 2004 : 07).

Ainsi, le mouvement Diamalaye⁸¹ chargé de la réhabilitation du mausolée de Cambérène a reçu le consentement des chefferies religieuses pour proscrire de fumer ou de vendre du tabac en public comme en privé. En cas d'infraction, le contrevenant devra payer une amende qui sera graduée et fixée par les autorités locales : « tout Cambérénois d'origine pris en flagrant délit verra son amende doublée. En cas de récidive, les autorités appliqueront une sanction plus sévère qui peut aller jusqu'à la correction publique » (Mouvement Diamalaye, 2004 : 07). Pour faire préserver cet interdit, le mouvement Diamalaye, à travers des actions de sensibilisation et d'inspection menées auprès des jeunes s'emploie à cibler des échoppes susceptibles de vendre des cigarettes. La sensibilisation cible notamment les jeunes du village, lors de cérémonies religieuses ou de discussions autour des thés-débats offrant une plus grande socialisation. Ce mouvement s'est mobilisé avec d'autres associations locales, dont *Farlu Ci Diiné Dji* et l'Association socioculturelle Seydina Limamou Laye pour saisir plusieurs stocks de tabac » (entretien avec Libasse Hane, *Mouvement Diamalaye*, Cambérène, 2008).

La préservation des valeurs layennes par les membres de *Farlu Ci Diiné Dji* permet de renforcer l'identité collective autour des principes, repris des sermons de Seydina Limamou Laye. Telle que nous l'explique Francis Akindès (2003 : 392), c'est une stratégie commune de groupements religieux qui souhaitent perpétuer des mécanismes de solidarité et de conservation de l'ordre social dans les consciences collectives, en se basant sur l'intériorisation et la pérennisation des représentations symboliques. L'identification des individus et des groupes à un ancêtre commun (cas de Baye Laye chez les Layennes) permet de reproduire des ordres et enseignements grâce à des formes particulières (prêches, légendes, mythes, chants, etc.) afin de sauvegarder la mémoire collective rappelant aux uns et aux autres « leurs droits et obligations ». Dans le cas de la communauté layenne, il est fréquent lors des prêches, d'évoquer le fait que les garçons soient séparés des filles pour éviter la mixité et des rencontres, sources « d'une déperdition de valeurs ». Les sermons des Khalifes rappellent les obligations des Layennes, en particulier des jeunes adolescents, à une pratique assidue de la religion, à l'importance de l'éducation, au strict respect d'interdits sociaux :

⁸¹ Mouvement d'une vingtaine de membres, créé le 15 août 2001 à l'initiative d'un groupe de jeunes (20-30 ans) qui face à la dégradation du mausolée de Seydina Limamou Laye avec l'avancée de la mer s'est réunie et a entrepris le projet de sa réhabilitation, en associant plusieurs acteurs dont les chefs religieux.

[...] Je vous observe quand vous allez aux champs pour exploiter la terre de vos mains, en mer pour tirer des ressources. J'observe comment vous réalisez vos projets d'entreprise pour faire vivre la terre, comment vous donnez la Zakat aux pauvres [...] Cet ensemble que constitue l'homme est le but du Mahdi, enseignant et porteur d'un véritable projet social (Farlu Ci Diiné Ji, 2001 : 05).

La préservation de l'identité collective passe par le respect d'interdits comportementaux afin de montrer aux Layennes comment ils « doivent vivre dans le monde d'aujourd'hui et au sein de leur communauté ». Cette volonté de préservation s'inscrit aussi dans les objectifs que s'assignent les associations de jeunes comme Farlu Ci Diiné Dji ou le mouvement Diamalaye, l'association chargée de la réhabilitation du mausolée de Cambérène.

5.1.3. Identité layenne et espace-refuge

Le mouvement Diamalaye est une des associations les plus impliquées dans la communauté layenne, autant dans la préservation de l'identité collective que dans la mobilisation sociale. Elle s'inspire des principes religieux de Baye Laye pour fonder son action collective à Cambérène, s'assurant d'un capital social dans la localité. Ses membres (parmi lesquels on relève le fils du chef de village) assurent une concertation régulière avec les autres acteurs de la localité, notamment la chefferie religieuse et coutumière. Nous nous proposons d'évoquer les interdits sociaux, à la base de l'action du Mouvement Diamalaye. Pour ce faire, nous empruntons l'analyse d'Arturo Ballesteros (2004 : 97) et son concept de résilience sociale pour expliquer la construction de l'identité collective dans le territoire layenne. La résilience sociale fait référence à la capacité d'un système social de récupérer ses propriétés après avoir été exposé à une perturbation externe.

Dans le cas de Cambérène, les localités se trouvant à l'extérieur du territoire (Parcelles Assainies, Guédiawaye, Grand Médine, etc.) constituent pour les habitants layennes - particulièrement pour certains mouvements associatifs comme *Farlu Ci Diiné Dji*- des espaces de perturbation pour le village religieux. Ballesteros identifie deux facteurs inhérents à la situation d'un risque au sein d'un territoire et produisant la résilience sociale : « l'existence d'une menace (ou condition déstabilisante) et la vulnérabilité ou le niveau de dommage que peut causer la menace en question » (Ballesteros, 2004 : 98). Il n'y a pas de risque tant que ne se manifeste pas la présence d'une menace et lorsque celle-ci apparaît sur un territoire, le niveau de dommage qu'elle occasionne dépend de la vulnérabilité du milieu, celle des systèmes écologiques comme celle du système social. À Cambérène, les conditions de vulnérabilité subsistent principalement

autour du système social, avec le risque de perte d'identité et de valeurs léguées par les fondateurs de la communauté religieuse. Les autorités religieuses veulent proscrire toute pratique rédhibitoire à l'identité collective en insistant surtout auprès de jeunes qui seraient enclins à reproduire de mauvais exemples étant en contact avec d'autres jeunes des quartiers environnants.

Les associations évoquent fréquemment le fait que les communes d'arrondissement autour de Cambérène, notamment celle des Parcelles Assainies répondent d'un mode de vie différent et antinomique aux us et coutumes de la localité religieuse « À cause du fait, gênant sans doute, que Cambérène soit presque entièrement encerclé par les Parcelles Assainies, le village commence à subir les « affres de la laïcité » (Farlu Ci Diiné Dji, 2001 : 05). L'association *Farlu Ci Diiné Dji*, une des associations les plus prosélytes dans la préservation de l'identité collective évoque les méfaits de la cohabitation avec les populations environnantes (les Parcelles Assainies sont perçus comme n'étant soumises à aucune autorité religieuse, ni chrétienne, ni musulmane) lors des sermons pour exhorter les fidèles layennes à plus de dévotion dans la pratique religieuse. Au carrefour des deux communes (Cambérène et Parcelles Assainies), les représentants de cette association déplorent des comportements contrevenant à l'éthique layenne :

Au niveau du rond point (ex-terminus), un spectacle de va-et-vient dont l'habillement indécent semble être le commun des jeunes filles (et même des dames parfois) pour la plupart n'habitant pas le village. Après avoir remarqué cette sorte de recrudescence de l'habillement indécent (surtout au niveau de ses quartiers périphériques et frontaliers avec les Parcelles Assainies), nous pouvons aussi remarquer cette forme d'agression au niveau de la plage, sauf celle de la place qui jouxte la Mosquée de Diamalaye » (Aminata Loum, 2001 : 07).

Les conditions de vulnérabilité sont aussi perceptibles dans le cadre des systèmes écologiques. En effet, Cambérène est une localité côtière qui subit une forte pollution, avec le détournement d'eaux impropres dans ses canaux d'évacuation et une recrudescence de vols et d'exploitations de son sable marin, provoquant de profonds déséquilibres environnementaux. La « résilience sociale » de Cambérène se consacre dans les mesures et interdictions religieuses qui construisent l'identité collective véhiculée dans les sermons de *Baye Laye*. Au cours de nos enquêtes, nous avons rencontré des jeunes résidents layennes qui nous ont indiqué que des sanctions pouvaient être prises (de la révocation des permis d'établissement à la fermeture voire même l'expulsion) en cas de récidive, des commerçants fautifs, pris en flagrant délit de vente de cigarette. Les jeunes hommes des mouvements associatifs cambérénois dont ceux de *Farlu Ci Diiné Dji* et du mouvement *Diamalaye* (entre 20 et 30) se sont constitués en mouvements de vigilante pour réprimer d'éventuels contrevenants. Ces jeunes ont reçu l'approbation des

autorités locales (religieuses, notamment) pour mener des opérations d'investigation auprès des commerçants suspectés de vendre du tabac.

S'il n'existe pas de police ou de gendarmerie à Cambérène, ces mouvements agissent comme telle dans la localité, avec l'agrément de la chefferie religieuse et le laissez-faire des pouvoirs publics. La proximité avec des localités n'ayant pas le même mode de vie culturel avec le village religieux incite plusieurs acteurs (dont les jeunes) à s'impliquer dans la préservation de cette identité collective, à travers le territoire qu'ils s'approprient et qu'ils cherchent à protéger en se dotant d'un patrimoine commun culturel et sacré. La mise en valeur de ce patrimoine permet aux jeunes de s'inscrire comme gardiens d'une probité layenne justifiant *ipso facto* l'implication de moult structures associatives de type socio-éducatif dans la gouvernance locale.

Si nous avons insisté sur les principes d'unité et de protection sociale dans cette partie, c'est pour montrer le contrôle de l'identité collective exercé par les autorités et surtout par les associations religieuses à Cambérène. C'est un lieu sacré où la communauté layenne, par l'entremise de ses associations religieuses, s'évertue à édicter des principes et mesures pour construire son identité collective et son espace symbolique. Nous nous proposons d'évaluer le capital social dont disposent ces acteurs dans la gouvernance de Cambérène.

5.2. La gouvernance locale à Cambérène

La gouvernance de Cambérène est marquée par l'influence des chefs religieux (l'autorité khalifale et sa famille), des autorités coutumières (le chef de village et notables de quartier), des associations religieuses et des pouvoirs publics (autorité municipale). À Cambérène, il y a l'autorité khalifale et sa famille (chefferies religieuses, héritières du père-fondateur, disposant du seul titre foncier du territoire), l'autorité coutumière (chefferie du village qui représente l'autorité khalifale et les délégués des quartiers qui gèrent les conflits sociaux) et l'autorité municipale représentant l'État (les pouvoirs publics choisis aux élections locales : le maire et les conseillers municipaux). Nous avons également relevé l'action des jeunes d'association que nous étudierons par la suite dans le cadre d'un événement religieux (Appel). L'analyse qui suit s'appuie sur des recherches menées entre 2006 et 2008, à Cambérène.

5.2.1. Le capital symbolique du Khalife

La chefferie religieuse est le pouvoir symbolique dans la communauté layenne. La notion de chefferie religieuse permet de désigner l'autorité des différents Khalifes (du fondateur de la communauté layenne : Seydina Limamou Laye à ses successeurs : Seydina Issa Rohou Laye (1909-1949), Seydina Mandione Laye (1949-1971), Seydina Issa Laye II (1971-1987), Mame Alassane Laye (1987-2001), Chérif Abdoulaye (2001-)). La succession au khalifat est effectuée selon un lignage direct (les deux premiers Khalifes ont été les fils directs de *Seydina Limamou Laye* alors que les trois suivants, ses petits-fils). Il est communément admis que le plus âgé de la famille khalifale acquiert la pleine légitimité du pouvoir sacré. L'autorité du Khalife s'appuie sur un pouvoir divin (capital symbolique), édifié dans le fait que le fondateur de la confrérie (Seydina Limamou Laye) est considéré par sa collectivité comme un saint homme : un prophète. Du temps de la colonisation, Limamou Laye s'est révélé au peuple *Lébou* et à l'ensemble de la société sénégalaise soumise au joug des autorités françaises autour d'un message de paix à travers l'exhortation à la coexistence sociale et la pratique de la foi islamique :

La race noire lésée, reniée trouva une réhabilitation, un début de reconnaissance avec Seydina Limamou Laye [...] Ce fut le début de la lutte acharnée de la race noire non pour acquérir des droits jusqu'ici refusés, mais pour prouver leurs forces, leurs pouvoirs et capacités. « Lahilahilallah » : son credo sera la base de ses enseignements (Assane Sylla, 2007, 35)

A sa suite, toute sa lignée est sacrée pour les layennes car elle perpétue la tradition prophétique. Le credo de « tous égaux devant Dieu » promu par les différents Khalifes de la communauté layenne permet de conforter la croyance à une égalité sociale *in extenso* exhortant les adhérents à suivre et respecter les principes édictés dans la localité sacrée. Cette égalité ne s'applique certes pas au Khalife et sa descendance, étant donné leur statut sacré dans la collectivité. Leur capital symbolique leur permet d'être considérés comme guides religieux et les détenteurs de l'intégrité morale dans la communauté.

Le Khalife est le seul détenteur du titre foncier dans la localité et comme à Touba est libre d'attribuer des parcelles de terrain aux membres de sa collectivité. C'est ce qui lui confère du pouvoir symbolique dans la gouvernance puisque ce statut lui permet de disposer d'une légitimité sociale et d'un pouvoir décisionnel dans sa communauté. À l'époque coloniale, le Khalife obtint des autorités françaises, le pouvoir d'octroyer des concessions territoriales au sein de Cambéréne. En accordant un statut foncier (commune d'arrondissement) au village religieux en 1996, avec la loi de la réforme nationale, les autorités administratives sénégalaises ont conféré une légitimité territoriale au pouvoir Khalifal. Pour comprendre cette légitimité, il convient d'expliquer le

processus d'aménagement urbain (notamment au niveau de l'organisation spatiale) de Cambérène. Le droit de concession urbaine étant réservé à l'autorité khalifale, celle-ci accorde des parcelles de terrain aux membres de la communauté :

Cambérène dispose d'une organisation en concessions. Le partage s'est fait avec le consentement du Khalife et après concertation générale avec les autorités du village. Dès que les lotissements ont été dessinés sous la forme de U pour permettre à plusieurs familles de vivre en concession, Cambérène a été découpé en *heul*⁸² et plusieurs terrains ont été distribués (entretien avec El Hadj Yatma Diop Hane, Cambérène, Juillet 2007).

Le statut foncier de *Cambérène* permet au Khalife d'ériger un espace sacré, un «entre-soi» layenne où s'y préservent les principes sacrés de sa communauté. Parmi ces principes, on peut évoquer le respect absolu d'interdits⁸³ religieux, la volonté de conservation des lieux religieux, les règles comportementales dévolues au fidèle layenne qui permettent d'affermir l'identité collective *layenne*. Lors d'événements religieux, le Khalife a fort d'évoquer l'importance de ces principes (*Jakk Ji* : le culte de Dieu, *Keur Gui* : l'éducation et *Tool Yi* : les ressources) qui consacrent le patrimoine commun caractérisé par la sacralisation d'interdits et de prescriptions religieuses. Aussi, est-il usuel d'exhorter la population *layenne* à favoriser le port d'habits blancs, véritables uniformes pour la communauté car « signe de propreté extrême, de sainteté, de lumière, de pureté » (Farlu Ci Diiné Ji, 2001 : 05). Il est intéressant de relever que le caractère de « protection sociale » sert de justificatif idéologique au port de l'habit blanc dans la communauté layenne :

À la fin des temps, le monde sera tel que tout sera semblable mais « sachez faire la différence, il est important de se démarquer de la mouvance générale en évitant les habits courts, transparents, indécents. Nous allons vers la mondialisation de l'uniforme pour l'homme et la femme, ainsi, retournez à votre classicisme pour échapper à la marée (Chérif Ousseynou Laye, 2001 : 05).

L'édification d'une « idéologie religieuse égalitaire » permet aux Khalifes de renforcer leur capital symbolique en mettant en pratique un ensemble de principes proches de la réalité sociale des collectivités layennes (avec le port de l'habit blanc lors des cérémonies religieuses, pour tous, attestant de l'égalité sociale exhortée dans la communauté). Préfigurant les impératifs de survie de l'entre-soi layenne, l'idéologie religieuse promue par les Khalifes constitue le fondement spirituel de l'identité collective sur laquelle s'édifie le modèle de « cité-minimale ». Cambérène est conçu comme une zone-refuge où cette identité doit être préservée des dangers de

⁸² Grande habitation locale particulière du Sénégal urbain en forme de U

⁸³ Un mémorandum sur les interdits dans le village a été édicté par les chefs religieux pour mettre en garde contre toutes pratiques contrevenant aux saines habitudes de vie de la communauté layenne.

l'uniformisation culturelle perçue à l'extérieur de la communauté. Tel que nous le décrit Donald Cruise O'Brien, la communauté layenne comme d'autres communautés soumises à une emprise extérieure s'érige en espace-refuge :

En Afrique noire, l'islam soufi se présente, en termes de psychologie sociale, comme une solide barrière protectrice contre deux formes assez différentes d'arrogance -d'ordre culturel et même racial- [...] La première, c'est la pénétration culturelle européenne qui accompagna la conquête coloniale à la fin du XIX^{ème} siècle. La seconde [...] c'est la prétention des arabes à la suprématie dans le monde de l'islam (O'Brien, 1981 : 07).

C'est la raison pour laquelle les fondateurs des communautés layennes (*Seydina Limamou Laye puis Seydina Issa Rohou Laye*) se sont grandement impliqués dans des œuvres sociales et communautaires, créant des villages, des concessions, fondant des lieux de culte, mosquées à Cambérène et dans ses environs pour rassembler et unifier les collectivités locales soumises au joug colonial. D'ailleurs, on relève le fait que les Khalifes *layennes* se sont appropriés le *wolof* (langue majoritaire au Sénégal) lors des sermons et des prêches pour mieux faire ancrer le message religieux dans la collectivité. Cette logique consacre dans tout le territoire layenne une barrière linguistique et sociale face à l'arabisation et la francisation de la société sénégalaise (confortant le désir de préservation de la communauté layenne à l'égard de l'extérieur). Dans ce registre, le foyer de Cambérène constitue un espace-refuge où les populations locales coexistent en s'exprimant dans leur langue locale, s'adonnant à leurs activités quotidiennes avec comme seul impératif de suivre les pratiques culturelles exhortées par leurs chefferies religieuses. L'idéologie promue par celles-ci renforce leur capital symbolique et social dans la gouvernance.

Dans l'interaction des pouvoirs à Cambérène, le Khalife a mis en place une chefferie coutumière (formée d'un chef de village et des membres du conseil des notables) dans la gouvernance de sa collectivité. Dans la répartition territoriale, pour éviter qu'il y ait des malentendus, les acteurs de la collectivité (autorités coutumières, membres d'association, délégués municipaux, etc.) ont été conviés par le Khalife. Ainsi, pour régler tout litige foncier à Cambérène, le Khalife a désigné la chefferie coutumière ; cela lui permet de ne pas compromettre sa légitimité symbolique au cas où il y aurait des insatisfaits dans la distribution des parcelles de terrain. Le Khalife choisit généralement un membre de sa famille pour nommer son porte-parole (chargé de la communication au sein et en dehors de la collectivité). L'autorité khalifale est consultée pour toute question liée au sacré (lieux de culte, pratiques culturelles, événements religieux tenus dans la localité, etc.). Sa compétence est sollicitée pour tout litige religieux par l'intermédiaire de son porte-parole qui reçoit les doléances et entretient la communication avec la population locale. A Cambérène, il existe un réseau communicationnel entre les autorités locales

de Cambérène (délégués municipaux, coutumiers et religieux) qui reconnaissent les compétences de chacun dans la gouvernance mais surtout admettent le capital symbolique du Khalife. C'est ce qui lui confère un pouvoir d'action légitime dans la collectivité :

Cambérène réunit plusieurs autorités, certes, mais celles-ci se concertent souvent pour voir comment agir dans l'intérêt commun du village. Nous respectons les compétences des conseillers municipaux et surtout les prescriptions de nos chefs religieux car il y a une base de communication concertée fondée sur la volonté de mettre en œuvre le message du Mahdi (Entretien avec Libasse Hane, Cambérène, Juillet 2007).

Les populations saisissent l'autorité du khalife (ou de sa famille) dans le cadre de problèmes collectifs ou individuels ayant directement trait au religieux en passant par son porte-parole (souvent son fils ou son frère cadet), chargé des relations autant à l'interne et à l'externe de la communauté. Ce qui lui permet de mener des concertations entre les membres de la chefferie coutumière, les conseillers municipaux et délégués d'associations, notamment dans le cadre de litiges fonciers dans la communauté. Pour des problèmes sociaux liés à la collectivité (organisation d'événements religieux, journées-causeries, célébrations, etc.), les populations locales se réfèrent toujours aux chefferies religieuses (soit directement au Khalife, par l'intermédiaire de son porte-parole, soit en passant par les membres de la famille khalifale) pour disposer de leur consentement, leurs prières, en signe de respect, ces autorités doivent être informées de toute activité publique tenue dans la communauté layenne.

Cette emprise de l'autorité khalifale sur les événements (de petite, moyenne ou grande envergure) renforce sa position d'influence dans la communauté en lui conférant un pouvoir décisionnel sur les actions que les fidèles prennent dans la localité. D'ailleurs, avant même de faire nos enquêtes à Cambérène, il nous a fallu être introduit auprès des responsables religieux (chez l'un des fils du Khalife) qui s'est renseigné sur la nature de nos recherches puis nous a donné son agrément légitime, au nom du Khalife. Ce préalable atteste du contrôle et du pouvoir décisionnel des religieux pour toutes les activités informationnelles, religieuses, sacrées, collectives, etc. qui concernent la localité de Cambérène. Pour ces acteurs, il incombe d'y faire préserver les principes forgeant « l'entre-soi » layenne, surtout lorsque l'extérieur peut mettre en péril les faits, les habitudes de vie de la communauté, en relatant de mauvaises informations, ou en côtoyant des personnes extérieures aux principes collectifs à Cambérène. À cette fin, l'autorité khalifale disposant des pleins pouvoirs dans le domaine territorial a accordé à la chefferie coutumière la légitimité de statuer sur les questions sociales dans la communauté layenne. Bien que cette entente ne soit pas délibérément consignée et formalisée, elle n'en est pas pour autant

scrupuleusement respectée à Cambérène, comme nous l'ont témoigné plusieurs résidents et notables de la communauté.

5.2.2. Le capital social de la chefferie coutumière

À Cambérène, le chef de village est nommé par le Khalife, alors qu'au Sénégal, le chef de village est généralement nommé par le préfet sur proposition du sous-préfet et consultations avec les chefs de quartiers. L'approbation finale dépend du Ministère de l'intérieur mais celle-ci est généralement consentie dès lors que le choix du chef de village ait été effectué par le Khalife général des layennes. Le chef de village est le représentant administratif de l'autorité khalifale. Le conseil des notables est formé par le chef de village, en concertation avec le Khalife. Les membres du conseil des notables sont généralement choisis en fonction de leur ancienneté dans le village, leurs liens avec les chefs religieux, leurs compétences administratives, etc. Ce sont des acteurs qui sont régulièrement consultés par la collectivité pour des questions d'ordre foncier, social, éducatif et communautaire. Avec le porte-parole, ils constituent les représentants du Khalife dans la collectivité locale. Ils disposent d'un pouvoir d'action significatif dans la localité même si celui-ci reste inhérent au pouvoir décisionnel du Khalife. Ainsi, parmi leurs responsabilités, on peut évoquer le règlement de tout litige foncier dans la localité, l'exécution des lois et règlements du village, la concertation avec les acteurs locaux (associations, délégués de quartiers, pouvoirs municipaux, etc.) pour préserver la stabilité et la coexistence pacifique, l'appui à la population dans la tenue d'événements religieux, etc. À Cambérène, tous les problèmes fonciers du village sont traités en priorité par la chefferie :

La mairie de Cambérène n'a pas de marge de manœuvre pour des questions foncières puisque le khalife détient toutes les prérogatives dans ce domaine. Celui-ci a accordé à la chefferie du village le soin de régler tout litige foncier. Il s'agit d'une entente tacite, non institutionnalisée mais qui est formalisée dans les relations de tous les jours (Entretien avec El Hadj Yatma Diop Hane, Cambérène, juillet 2007).

Lors de nos entretiens, des membres du village nous ont avancé le fait que le ministre de l'intérieur aurait pris une décision en direction des préfets, des sous-préfets et des commissaires de Dakar pour que toute requête reçue sur les différends fonciers à Cambérène soit réacheminée vers la chefferie du village. Même s'il nous été impossible de rejoindre les autorités de la ville pour vérifier cette information, d'autres résidents nous ont attesté qu'en cas de litige foncier, les populations s'adressent d'abord à la chefferie avant de faire appel à une médiation externe : « les personnes concernées doivent d'abord se concerter et tenter une médiation ; si des problèmes

persistent, c'est le chef de village qui fait office d'arbitre puis, si aucune solution n'a pu être trouvée, c'est en dernier recours qu'on saisit la justice et le procureur» (entretien avec Abdoulaye Diagne, Cambérène, juillet 2007). Cette voie procédurale établit un mode de gouvernance bien caractéristique de la culture politique de foyers-religieux (comme Touba ou Cambérène) au Sénégal. En effet, le recours aux chefferies locales pour régler des problèmes de gouvernance qui devraient être du ressort des pouvoirs publics⁸⁴ atteste du degré du capital social et du pouvoir d'action des chefferies dans ces foyers-religieux. Lors de nos enquêtes, des membres du conseil des notables nous ont révélé des épisodes de vie où la chefferie s'est impliquée pour régler des problèmes sociaux et politiques dans la communauté. Nous nous proposons d'en relater certains pour révéler les dynamiques politiques au sein de cette structure locale

Sur l'échelon décisionnel, le conseil des notables (formé par le chef du village, lui-même choisi par le khalife) constitue un organe important dans la gouvernance, en ce qu'il coordonne les mesures prises par le chef de village (gestion des conflits sociaux, litiges fonciers, problèmes liés à la famille, etc.). À Cambérène, le conseil des notables s'est impliqué dans la résolution des problèmes liés à la forte spéculation foncière. L'élargissement de Cambérène a été décidé par les autorités coutumières pour permettre à certains habitants d'occuper de nouveaux espaces et d'éviter l'engorgement.⁸⁵ Des espaces en bordure du village originel ont été achetés par le Khalife pour être attribués par la suite à la communauté layenne. La chefferie coutumière a eu la responsabilité d'organiser la répartition territoriale et de gérer les conflits fonciers⁸⁶:

Au départ, toutes les maisons de Cambérène étaient données à des chefs de famille, résidents layennes ; un partage en « heut » s'est effectué. Tout le monde ne pouvant disposer de terrains, certains ont cédé leurs parts de terrain à d'autres individus non layennes, mettant en péril le mode de vie de la communauté layenne (entretien avec Libasse Hane, Cambérène, juillet 2007).

⁸⁴ En vertu des lois nationales de décentralisation et du code des collectivités locales de 1996, le foncier est une compétence transférée aux pouvoirs publics locaux. À Cambérène, plusieurs litiges fonciers ont été réglés par la chefferie, sans le concours de la municipalité.

⁸⁵ La croissance démographique à Cambérène exigeait un prolongement vers de nouveaux lotissements car l'exiguïté criante des logis habités par ces familles élargies rendait les ménages très précaires. La localité religieuse est devenue espace convoité avec de grandes concessions accueillant ces nombreuses familles.

⁸⁶ Un des épisodes qui nous a été narré par des membres du conseil des notables sur cette spéculation foncière est celle du « vieux Kébé ». On avait accordé un terrain à ce dernier qu'il n'avait pas encore exploité et un certain « Malal » a commencé à y établir des constructions s'appropriant graduellement l'espace du « vieux Kébé ». Ce dernier s'étant rendu compte de l'usurpation a saisi la justice de la chefferie pour tenter de reprendre son bien. Après moult concertations et vérifications de la part des notables, le terrain a été rétrocédé au vieux Kébé qui a promis de rembourser les investissements effectués par l'expropriant.

L'implication de la chefferie du village dans la gestion des conflits fonciers a permis de résoudre des désaccords non seulement sur le plan individuel entre résidents layennes mais également dans le cadre de règlements collectifs. L'action de la chefferie coutumière s'étend dans le domaine des conflits sociaux mettant en prise populations et pouvoirs municipaux. En 2006, un conflit⁸⁷ a eu lieu entre la mairie de Cambérène et les collectivités au sujet de l'ouverture d'un centre de santé. Face à l'incapacité des pouvoirs publics à résoudre ce problème, les populations ont eu recours à la chefferie du village :

Les délégués de la chefferie ont effectué des pressions auprès de la mairie en consultant plusieurs acteurs dont l'ancien maire de Dakar, Pape Diop. Après une série de consultations impliquant le maire de Cambérène, le chef du village, le représentant de l'autorité khalifale, le fils du Khalife et les membres d'associations, le poste de santé a enfin pu être ouvert et disponible à la population locale en 2007. (Entretien avec Libasse Hane, Cambérène, Juillet 2007).

Les autorités coutumières n'hésitent pas à utiliser leurs relations au sein ou en dehors de la communauté pour gérer les conflits sociaux lorsqu'elles sont saisies par la population locale. Cela leur confère un pouvoir d'action légitime dans la collectivité. Si les services de la chefferie du village sont généralement requis pour résoudre des conflits sociaux, fonciers, familiaux, etc., l'existence de plusieurs structures de décision offre une diversité d'options dans l'action collective. Toutefois, la chefferie coutumière (à travers la concertation entre acteurs de la localité, la consultation avec les populations locales pour des questions sociales, territoriales) renforce leur légitimité et leur pouvoir d'action dans la collectivité. Qui plus est, cette légitimité est renforcée lorsque les acteurs locaux fondent leur pouvoir d'action sur des réseaux solidement implantés au niveau national :

Le fait de connaître des personnalités religieuses proches du pouvoir politique ou des autorités politiques proches des religieux permet de résoudre certains problèmes administratifs, d'obtenir des faveurs, des positions dans la localité ou se voir traiter un dossier personnel en priorité, de manière rapide et efficace (entretien avec Abdoulaye Diagne, Cambérène, juillet 2007).

On relève à travers cette assertion la perception qu'ont les populations locales de la dimension politique au cœur du processus décisionnel et du pouvoir d'action des acteurs locaux. Si le politique est facilement associé à l'action des chefferies religieuses ou coutumières, c'est parce que leur rôle dans la collectivité layenne ne cesse de croître pour rejoindre l'espace administratif, pourtant du ressort des pouvoirs publics. Pour résoudre leurs problèmes au sein de

⁸⁷ En 2006, dans la décentralisation au Sénégal, les postes et cases de santé restaient du ressort de la mairie d'arrondissement (la commune de Dakar). Dans le cadre d'un contrat de ville signé entre la mairie et une agence de développement municipal, il était prévu l'ouverture d'un centre de santé à Cambérène. Toutefois, ce centre est resté fermé pendant une année (lenteurs administratives, problèmes logistiques et politiques, indisponibilité des médias à couvrir le lancement officiel, etc.).

la collectivité, les populations layennes n'hésitent pas à contourner la municipalité (dont l'action est souvent réduite par des lenteurs administratives) et à saisir les autorités religieuses et coutumières pour intervenir dans la gouvernance de Cambérène. Si ces mécanismes permettent de rendre compte des responsabilités accrues et de la légitimité politique des autorités religieuses dans la gouvernance à Cambérène, ils attestent aussi du faible capital social dont jouissent les acteurs municipaux. Cela amène à se questionner sur la réelle portée de leur action dans la localité religieuse et des rapports qu'entretient la mairie avec les autres acteurs de Cambérène.

5.2.3. L'autorité municipale

Auparavant village religieux, avec l'existence d'une autorité religieuse et coutumière, Cambérène dispose depuis 1996 d'une autorité municipale. La commune d'arrondissement de Cambérène est administrée par un maire et un conseil élu pour un mandat de 5 ans. La mairie - tout en restant intégrée à la Ville de Dakar - compte 36 conseillers municipaux et 15 commissions techniques qui agissent dans les neuf champs de compétences⁸⁸ prévues dans la décentralisation. Comme le stipule le Code des collectivités locales (loi 96-06 du 22 mars 1996), le conseil de la commune d'arrondissement de Cambérène peut délibérer dans les domaines définis par la loi, notamment la délivrance d'acte d'état civil, la gestion des marchés de quartier, les travaux d'assainissement, d'hygiène (collecte des ordures ménagères), la surveillance et l'entretien de l'éclairage public, l'entretien des rues, des espaces publics, l'entretien des équipements scolaires, sanitaires, socioculturels, sportifs, etc. Autant de cadres d'action qui font partie des domaines dans lesquels les jeunes s'impliquent dans des associations locales. Si nous reviendrons plus loin sur les facteurs qui expliquent cette participation des jeunes dans l'échelon local, il convient d'ores et déjà d'évoquer les enjeux politiques perçus entre la mairie et les collectivités locales.

Nous avons d'abord interrogé les membres de la chefferie coutumière pour savoir s'il existait de conflits liés aux compétences entre autorités qui interviennent dans la gouvernance locale. Pour certains, grâce à la chaîne communicationnelle initiée par le premier maire de Cambérène entre pouvoirs municipaux, coutumiers et religieux, il existait peu de conflits. Pour ce faire, toute activité qui devait se tenir dans la localité (événements religieux, visites de

⁸⁸ En vertu des lois nationales sur la décentralisation, 9 domaines de compétences sont transférés (notamment la gestion des ressources naturelles, la santé, l'éducation, la planification, l'aménagement territorial, l'urbanisme, l'action sociale, etc.).

personnalités publiques, etc.) visant l'implication des autorités administratives (mairie et chefferie) était d'abord évaluée par ces responsables locaux qui se concertaient, avant de procéder à l'organisation de celle-ci :

Au début, en 1996, il n'y avait pas eu de problème car le premier maire de Cambérène avait instauré un vrai réseau de confiance entre les populations et les autorités gouvernantes, il était le responsable politique et traditionnel de la localité, c'est lui qui négociait les projets d'infrastructures, consultait tout le monde, tenter de résoudre les situations, tenter de trouver un hôpital par ci, un dispensaire par là, des tables-bancs, une école, etc. (entretien avec des notables de la chefferie, Cambérène, Juillet 2007).

Ces notables nous ont rapporté des propos tenus par le premier maire, lors de la mise à effets de la politique de décentralisation en 1996 : « en tant que représentants des pouvoirs publics, nous venons vous rendre compte des décisions prises par l'État et nous allons en discuter pour voir comment les politiques de décentralisation s'implanteront au sein du village ». Le maire ayant reçu une formation d'administrateur civil s'évertuait à expliquer à sa collectivité ce qu'étaient la décentralisation et le partage des compétences, en associant les religieux, les membres du conseil des notables et les jeunes dans des structures de concertation. Le réseau communicationnel que le maire avait initié au sein de sa commune d'arrondissement aurait conforté son capital social contrairement au second maire (Alioune Gomis, 2005-2009) que plusieurs considéraient responsable des problèmes politiques dans la localité layenne. Ainsi, entre mairie et chefferie : « le rythme des communications est en déperdition. Un collectif des délégués-quartiers joue les bons-offices et sert d'intermédiaire entre les populations de Cambérène et la commune » (Entretien avec Libasse Thiom, Cambérène, juillet 2007). Les problèmes entre la mairie et la chefferie coutumière sont survenus avec l'extension géographique de Cambérène et les vagues d'expropriations foncières :

Dans ce domaine, c'est plutôt la commune qui devrait intervenir car il lui revient le droit de veiller à l'entretien des espaces publics dans sa localité, ce n'est pas normal que dans les quartiers de Cambérène, les gens se lèvent et baptisent leurs rues, comme ils le veulent; ce travail est du ressort de la commune, mais il y a un déficit de communication chez le présent maire⁸⁹ (entretien avec des notables du Conseil, Cambérène, Juillet 2007).

Beaucoup reprochent au maire Gomis un manque d'action dans la gouvernance locale (surtout un collectif de délégués-quartiers formé par les personnes âgées) en ce qui concerne l'entretien des espaces publics et l'aménagement de certains quartiers de Cambérène. La dégradation de ces lieux (du fait de la proximité de la mer) avait incité des associations de jeunes

⁸⁹ Lors de nos recherches en 2007 et 2008, le maire de Cambérène était Alioune Gomis. Depuis mars 2009, celui-ci a été remplacé lors des élections locales.

à entamer des opérations de réfection et de nettoyage, en s'appropriant par la même occasion de ces espaces, les renommant du nom des figures principales de la localité religieuse (Seydina Limamou Laye, Seydina Issa Laye, Seydina Mandione Laye, etc.) pour s'assigner une légitimité symbolique auprès des chefferies religieuses.

Face à l'inertie des pouvoirs publics et devant le détachement des autorités religieuses de ces problèmes, plusieurs de nos interlocuteurs nous ont révélé soutenir les actions de ces associations estimant que les jeunes agissaient pour l'intérêt de la collectivité alors que les autorités municipales manquaient d'efficacité pour entreprendre des opérations d'assainissement d'envergure dans la collectivité. Il est intéressant de noter que la chefferie coutumière n'a pas été mentionnée par nos interlocuteurs à la question : « quelle autorité pensez-vous être la plus apte à résoudre les problèmes d'assainissement que vous rencontrez dans votre localité ? ». Ce qui atteste de l'influence graduelle de ces associations dans l'action collective et de la faible légitimité sociale de la mairie, pourtant responsable de ces domaines, en vertu des lois sur la décentralisation. D'ailleurs, lors des élections de mars 2009, un nouveau maire (Mame Amadou Samba) fut élu à la tête de la commune d'arrondissement de Cambérène car l'ancien maire M. Gomis, souvent décrié par plusieurs, fut déchu de sa localité.

Qu'en est-il alors du rôle des chefferies religieuses et coutumières et de leurs rapports avec la mairie dans la gouvernance à Cambérène ? Nous avons posé cette question à M. Gomis (qui était le maire lors de nos recherches) pour saisir sa stratégie de communication avec les autres acteurs locaux. Celui-ci a réfuté les problèmes de relations de pouvoir au sein de sa commune, tout en mentionnant l'exigence « quasi-impérative » de lier tout projet communautaire à l'autorité religieuse, seule détentrice du capital social et symbolique dans la localité religieuse :

On est obligé de travailler en synergie avec eux. L'autorité religieuse bénéficie de l'écoute des collectivités locales, bénéficie de l'autorité traditionnelle de la tutelle administrative. Les populations n'écoutent que l'autorité religieuse : par conséquent, le Khalife a son mot à dire, après tout, on gère une localité religieuse. (Entretien avec Alioune Gomis, Maire de Cambérène, Juillet 2007).

Cette inéluctabilité des rapports entre la chefferie religieuse et la mairie à Cambérène consacre une gouvernance locale bâtie sur l'interaction permanente entre religieux et politiques. La dimension religieuse de la localité érige une variable « symbolique » qui régule les relations entre acteurs locaux, notamment les représentants de l'État qui associent leur rôle à un statut de pourvoyeur privé :

La séparation entre pouvoir public et privé n'existe pas dans la réalité de notre collectivité. Les besoins de la communauté s'identifiant aux besoins de la famille sénégalaise, il est naturel dans les responsabilités du maire d'y pourvoir comme il se peut. La famille sénégalaise est tellement élargie qu'il en devient presque indispensable de contribuer financièrement aux besoins des personnes qui vous sollicitent, proportionnellement à vos avoirs. C'est comme ça, c'est pour aider (Entretien avec Alioune Gomis, maire de Cambérène, Juillet 2007).

Si l'on se base sur cette révélation, on peut en déduire que la culture politique exercée par la mairie intègre des formes de personnalisation du pouvoir qui s'étendent même jusqu'à l'utilisation de biens privés comme services publics. Ainsi, pour pouvoir rejoindre la municipalité de Cambérène, il est fréquent d'appeler les téléphones cellulaires ou les domiciles du maire, la ligne téléphonique de la mairie étant fréquemment suspendue :

L'usage du portable assure la viabilité de cette municipalité. La commune se nourrit de dotations de la ville (de Dakar), si ces fonds ne proviennent pas à temps, comment peut-on payer la SÉNÉLEC ou la SONATEL? Ils ne donnent pas gratuitement leurs services. Si les fonds ne sont pas disponibles, le percepteur ne peut s'acquitter des montants redevables. C'est la raison pour laquelle plusieurs communes sont coupées (soit de courant ou de téléphone ou d'eau). Alors, pour fonctionner, il faut passer par le cellulaire, au détriment du maire. Il faut qu'on travaille, il faut que ça fonctionne. (Entretien avec Alioune Gomis, maire de Cambérène, Juillet 2007).

Dans la conception du maire, cette personnalisation du pouvoir nourrit la demande sociale et répond à l'exigence locale des collectivités qui requièrent un soutien permanent pour la résolution de leurs problèmes. Si la chefferie religieuse est perçue comme l'autorité symbolique, la chefferie coutumière comme celle dont la compétence est requise pour résoudre des différends et des conflits sociaux, la mairie est quant à elle identifiée comme l'autorité devant combler les besoins (biens et services publics). Il est donc fréquent que le maire soit sollicité pour appuyer financièrement sa commune (crédits à obtenir, actions du maire en faveur de personnes hospitalisées, problèmes de loyer, d'électricité, de mariages, de décès, de baptêmes, des manifestations sportives, culturelles, religieuses, communautaires, à couvrir de manière hebdomadaire dans la commune, etc.). Le maire a la responsabilité de soutenir l'ensemble des problèmes de sa communauté (étant élu par ses concitoyens, contrairement à la chefferie religieuse choisie par un pouvoir divin ou la chefferie coutumière choisie par un pouvoir sacré), rendant sa fonction précaire et corrélative à la satisfaction générale⁹⁰ :

⁹⁰ Le maire aurait ainsi réglé plusieurs problèmes (sociaux, économiques) au sein de la communauté layenne, m'ayant montré fièrement les remerciements des associations sportives et des regroupements de jeunes qui lui ont été remis en guise de la reconnaissance et de la satisfaction de son action sociale.

S'il ne fait rien, on dit qu'il ne vaut rien. Il ne se soucie pas du problème des populations. Alors que quand leurs besoins ont été satisfaits, vous avez la sympathie de tous. La famille layenne est reconnaissante, quand tu règles un problème d'une personne dans une famille, tu as la sympathie de toute la famille. Toutefois, il faut pouvoir les régler, tous ces problèmes (Entretien avec Alioune Gomis, maire de Cambérène, Juillet 2007).

Pour répondre à la forte demande sociale, l'optique préférentielle de la mairie est de solliciter un soutien de l'État attestant du poids des politiques gouvernementales dans les collectivités locales, en dépit des lois en faveur de la décentralisation. Comme le stipule le maire de Cambérène :

Cambérène pourra devenir comme Médine, la ville du prophète, lorsque j'aurai en ma faveur les moyens de l'État. Cette commune devrait être mieux dotée en moyens car après tout, nous sommes les représentants de l'État auprès des populations, c'est la proximité. Le citoyen qui a un problème, en premier lieu tape à la porte du maire, il ne voit pas son député, il ne voit pas son ministre, il ne voit que le maire qui est là. On nous a transféré toutes les compétences, mais les moyens ne suivent pas comme il faut, mais si on était doté de moyens, l'État serait tranquille ». (Entretien avec Alioune Gomis, maire de Cambérène, Juillet 2007).

À travers ce discours, on perçoit comment l'État est représenté dans les politiques de développement local ; le maire reconnaissant presque naturellement la capacité de moderniser sa commune, envisageable à un appui significatif de l'État. L'État est toujours considéré comme l'acteur plénipotentiaire devant intervenir dans la politique de modernisation, de développement local et d'aménagement territorial (en dépit des réformes locales, de la création des commissions techniques, etc.) et du transfert des compétences, prévu par la décentralisation. La culture politique des acteurs municipaux à Cambérène intègre cette variable (cette emprise de l'État dans les collectivités locales) dans l'interaction des pouvoirs. D'un côté, la faible légitimité sociale du maire dans sa localité rend l'interaction difficile avec les autres acteurs locaux hormis la chefferie religieuse, dont l'autorité est reconnue et respectée par les pouvoirs municipaux. D'un autre côté, le capital social s'exprime dans l'action locale de jeunes qui se donnent comme objectif de prendre en main leur destinée collective, en s'inspirant de valeurs léguées par le fondateur de la communauté. Nous nous proposons dans la dernière partie de ce chapitre d'évaluer cette action, dans le cadre d'un événement symbolique (commémoration de l'Appel de Seydina Limamou Laye) qui assure la socialisation politique.

5.3. Processus de socialisation politique : l'Appel

La cérémonie de *l'Appel* commémore le premier sermon adressé par Seydina Limamou Laye révélant son message religieux à sa communauté. Cet événement permet de fortifier l'identité collective à travers la communion de tous les Layennes et la légitimité symbolique apportée par la présence d'autres communautés religieuses, celle des pouvoirs publics, des médias, des jeunes de localité environnante, etc. L'analyse de cet événement (*L'Appel*) permet de déceler les stratégies des autorités locales et nationales dans la régulation et la gouvernance. L'événement (religieux) permet aux acteurs religieux de consolider leur capital symbolique et confère aux acteurs associatifs du capital social, avec la diffusion lors de cette cérémonie de leurs activités sociales, éducatives, économiques, etc. œuvrant pour la communauté. C'est à l'occasion de cet événement que les autorités locales sollicitent le concours de l'État pour des actions dans la localité religieuse, avec la présence de la forte délégation des pouvoirs publics, composés du maire de Dakar et des représentants du gouvernement national. Par leur présence, les acteurs politiques confortent la médiation avec les chefferies religieuses et s'assurent de leur soutien auprès des populations layennes. Toutefois, à Cambérène, cette présence certes visible ne constitue pas une garantie suffisante pour s'assurer d'une légitimité sociale dans la collectivité. Les populations s'attendent à des mesures concrètes lorsque les politiques énoncent des discours lors des rassemblements. Nous évoquerons d'abord les enjeux que constituent certains événements politiques à Cambérène, avant d'aborder le contexte de l'Appel afin de saisir les actions des jeunes dans la gouvernance.

5.3.1. Discours politiques et processus d'autonomisation

En matière de relations avec les autorités politiques, la localité de Cambérène a suscité plusieurs activités militantes lors des élections législatives du Sénégal, en juin 2007. On a pu constater des réactions antinomiques des membres de la communauté layenne, notamment les jeunes lors de ces élections. Dans le cadre d'un meeting politique organisé le 18 mai 2007 à Cambérène, le fils aîné du Khalife général des Layennes (Seydina Issa Laye) exhortait sa communauté à voter massivement en faveur de la Coalition Sopi 2007 (le parti du président de la République) pour ces élections. Selon le chef religieux, le programme de ce parti serait susceptible de satisfaire les besoins et préoccupations de toutes les franges sociales de la

population (notamment les jeunes) en termes d'emploi, d'infrastructures, de développement économique, etc.

Une semaine plus tard, pourtant, lors de la visite du chef de l'État à Cambérène, les jeunes de la localité ont fortement conspué le cortège du président Wade arborant des signes de désapprobation (brassards rouges) et des slogans d'hostilité (*Gorgui Amou fi Doolé : le « Vieux » n'a aucune force électorale ici*)⁹¹ montrant par la même occasion mécontentements contre l'autorité politique nationale et réprobations à l'égard du pouvoir religieux. Certains layennes ont ainsi estimé que Seydina Issa Laye (chef religieux et homme politique) se serait prononcé en faveur du parti au pouvoir sans réellement prendre en considération les attentes et convictions politiques de toutes les franges de la population (les jeunes notamment) qui supportaient d'autres partis politiques. Ces actions révèlent des processus d'autonomisation et une conscientisation politique plus aiguë des populations soucieuses de faire élire⁹² des représentants nationaux et locaux à même de prendre en main leurs destinées. Selon les acteurs interrogés (disciples et responsables locaux) la communauté layenne a toujours été démocratique et la vague de contestations sociales du 18 mai 2007 atteste de cette ouverture politique : « désormais, toute autorité religieuse ou politique devrait prendre en compte cette ouverture démocratique de notre communauté avant de se lancer dans des discours solennels sur l'appartenance en faveur de tel ou tel parti au pouvoir » (entretien avec Papa Goumba Cissé, Cambérène, juillet 2007). Au regard de ces éléments, nous avons pu constater des perceptions contrastées entre le religieux et le politique dans la gouvernance à Cambérène. D'un côté, il semble y avoir une certaine indifférence de la population pour les activités des partis politiques sénégalais inhérente à une méconnaissance des idéologies et principes véhiculés dans ces partis :

La majeure partie des cambérénois ne semble pas croire aux partis et à leurs doctrines politiques car ils ne s'y retrouvent pas en tant qu'individus. Ces partis nationaux qui prônent la démocratie semblent être des moyens qui permettent d'accéder au pouvoir, d'initier la transhumance et le clientélisme, si communs dans la politique sénégalaise contemporaine (entretien avec Libasse Gaye et Cheikh Thiaw, notables de Cambérène, Cambérène, juillet 2007).

⁹¹ Ces slogans ont d'ailleurs fait la manchette des Grands Quotidiens de Dakar (Wal Fadjr, Sud Quotidien, L'AS, L'Observateur) pendant près d'une semaine. Le président Wade (surnommé *Gorgui*, le vieux, du fait de son âge avancé a fortement été hué par les jeunes layennes dont certains portaient des brassards rouges, signes politiques de contestation à l'encontre du parti au pouvoir (Coalition SOPI).

⁹² Ce qui s'est d'ailleurs ressenti lors des élections locales en mars 2009, où la Coalition SOPI connaîtra d'ailleurs un échec retentissant autant au Sénégal, qu'à Cambérène, avec la victoire de la coalition formée d'opposants du régime présidentiel (Benno Siggil Senegal), lors des élections municipales.

Cette idée de discrédit du politique nous a souvent été rapportée lors de nos discussions avec les autorités locales de Cambérène (notamment de la chefferie coutumière). Nous avons aussi perçu chez plusieurs disciples, une volonté affirmée de prendre part au destin de leur communauté. Certains habitants layennes plaident pour une implication plus active dans des associations locales (exemples du mouvement *Diamalaye*, Association *Sant Serigne Ablaye Assa* et au sein des *daïras* d'entraide sociale et économique). Pour ces disciples, le fait de s'établir en structures associatives permet de participer à l'œuvre collective de Baye Laye à Cambérène pour le bien-être de la communauté layenne, sans attendre une intervention des pouvoirs publics. Lors de l'événement religieux (l'Appel), nous avons pu côtoyer plusieurs jeunes layennes (20-40 ans), avec qui nous avons abordé la question de leur action graduelle dans la communauté religieuse. Nous avons décelé des logiques d'autonomie de ces jeunes qui se constituent en associations pour accéder à des positions d'autorité dans le local et s'affranchir de la tutelle des autorités politiques et religieuses.

En dépit des rapports de bonne entente entre chefferies et associations religieuses, on a constaté une rupture de leurs relations dans le cadre du Mouvement de réhabilitation du Mausolée de Diamalaye⁹³, mouvement très impliqué dans la gouvernance, qui sollicite des cotisations de tous les disciples pour la construction du Mausolée à Cambérène. En effet, plusieurs sources concordantes nous ont révélé que des montants d'argent (50 millions de francs CFA) auraient été remis à des autorités religieuses pour entamer le démarrage des travaux de réhabilitation du Mausolée. Ces montants ont été suspendus par des membres de la chefferie religieuse causant une vive opposition des jeunes cambérènois, hostiles à ces procédés (les travaux auraient ainsi été bloqués pendant de longs mois). Une délégation de jeunes layennes a saisi plusieurs autorités municipales (dont l'ancien maire de Dakar, Pape Diop) pour que les fonds soient restitués aux collectivités locales, afin d'entamer les travaux de réhabilitation. Après moult négociations, pouvoirs publics, autorités religieuses et coutumières ont réussi à trouver une solution au litige permettant la restitution de ces fonds rendus aux populations. Ces pourparlers ont pendant longtemps divisé le village en deux franges : « il y avait ceux qui défendaient l'attitude des chefferies religieuses, étant plus à même de décider du sort du village et ceux qui s'y opposaient

⁹³ Il s'agit d'un mouvement (Booloo liggéey Diamalaye) créé le 15 août 2001 qui se donne comme objectif la mise en œuvre (financière, infrastructurelle, etc.) du Mausolée de Seydina Limamou Laye, situé face à la mer et menacé par l'état de dégradation maritime avancé. Les autorités religieuses avaient mandaté un groupe de jeunes afin d'identifier les moyens disponibles pour sa réhabilitation.

ouvertement décrétant que Cambérène était l'affaire de tous » (entretien avec des jeunes du Mouvement Diamalaye, Cambérène, juillet 2008).

Le mode de gouvernance et de gestion des ressources publiques de ce lieu sacré et commun à tous a été au cœur des divergences dans la localité layenne. D'aucuns estimaient qu'une élite religieuse n'avait pas préséance sur les collectivités locales, soustrayant à celles-ci leurs droits de disposer de fonds publics. Parmi eux, les jeunes membres du Mouvement Diamalaye (dont on retrouve le fils du chef de village) et ceux de l'Association socioculturelle Seydina Limamou Laye qui se sont constitués en groupes de pression, contestant l'attitude des chefferies religieuses sur le besoin de transparence des fonds publics. Au final, un compromis a pu être trouvé grâce aux implications de plusieurs acteurs (dont Seydina Issa Laye, fils du Khalife, El Hadj Yatma Hane, chef du village, des leaders d'associations des jeunes, Libasse Diop, président de Farlu Ci Diiné Dji, Libasse Hane, responsable du mouvement Diamalaye, le maire, Alioune Gomis, Seydina Issa Kane, Libasse Niang, conseillers municipaux, etc.). Ces litiges attestent néanmoins de problèmes récurrents qui se posent dans la gouvernance locale pour des questions liées aux lieux communs. Désormais, pour les populations layennes, les jeunes notamment, le Ndigël (sommation) des religieux est réfuté si celui-ci n'est pas en concordance avec leur conviction politique.

La contestation du pouvoir religieux est perceptible dans la communauté layenne et laisse entrevoir des logiques d'autonomisation dans l'action collective : « les membres de la collectivité qui se sentent lésés dans la redistribution des intérêts collectifs n'hésitent plus à s'élever contre toute forme d'autorité, pour se mobiliser, se constituer en groupes de pression afin de forcer une décision qui puisse entrer dans le cadre de l'intérêt collectif » (entretien avec Libasse Thiom, responsable de Farlu Ci Diiné Dji, Cambérène, juillet 2008). Quels sont les facteurs qui expliquent cette contestation du pouvoir religieux et cette autonomisation de ces jeunes dans la communauté ? Pour y répondre, nous aimerions nous appuyer sur la définition d'acteur donné par Di Méo et Buléon (2005 : 29). Ces auteurs considèrent l'acteur non pas comme une personne en général mais comme

Une personne qui agit » individuel ou collectif, ils sont porteurs de leur propre subjectivité, de leurs discours et représentations. C'est précisément le rapport privilégié que l'acteur entretient avec son espace d'action qui transforme celui-ci en territoire. Le territoire (voire le lieu) est ainsi érigé en produit d'un espace, d'un temps et d'un acteur spécifiques (Di Méo, Buléon, 2005 : 29)

Les jeunes layennes de Cambérène construisent leurs propres discours et représentations, fondés certes sur les principes communs qui forgent l'identité layenne mais réinterprétés dans des

logiques de changement social et d'action collective. L'implication graduelle des jeunes dans la gestion des conflits sociaux caractérise leur volonté d'être des acteurs influents dans le territoire de Cambérène. L'action du *Mouvement Diamalaye* est considérable en ce sens, en qu'il accentue la mobilisation collective surtout pendant les événements religieux où l'affluence est prononcée :

Le développement du village passe par des actions collectives et la perception des layennes qu'ils doivent s'impliquer d'avantage. Baye Laye nous a toujours enseigné d'agir avec ferveur pour l'entraide sociale. Il faut donc inciter les populations à des projets mutuels de crédits, les tenir informer des perspectives pour ouvrir des mutuelles et fonder des associations et travailler avec les structures compétentes pour qu'elles puissent également les soutenir (entretien avec Libasse Hane, responsable du Mouvement Diamalaye, Cambérène, juillet 2008).

Cette position d'un des leaders les plus dynamiques du Mouvement témoigne de la volonté des jeunes d'exhorter à une plus grande implication politique, sociale et économique, en s'appuyant sur les principes de l'identité collective pour favoriser l'action sociale: « à Cambérène, nous ne laissons pas embrigader par personne, nous avons nos opinions et nous basons nos relations sur nos valeurs et le bon sens. Certes, il y a le respect mutuel et l'esprit de concertation mais au final, c'est l'intérêt communautaire qui doit prévaloir » (entretien avec Libasse Hane, responsable du Mouvement Diamalaye, Cambérène, juillet 2008). À travers ce discours, on perçoit que la valorisation des figures religieuses à Cambérène peut faire office d'hétérodoxie, contrairement à l'orthodoxie souvent dépeinte dans les communautés religieuses car les jeunes considèrent qu'il n'y a pas de sacralisation des chefferies religieuses (celles-ci s'impliquent autant que les mouvements associatifs dans l'espace public). C'est ce qui explique la faible hiérarchisation de la communauté layenne au sein de laquelle dominent des relations de concertation et de négociation et non de soumission inconditionnelle envers l'autorité locale (qu'elle soit religieuse, coutumière ou municipale).

S'il y a concertation, il y a également contestation à l'égard du pouvoir municipal, lorsque survient des questions liées à la gestion des espaces collectifs (fonds publics pour la réhabilitation du Mausolée de Seydina Limamou Laye, attribution des parcelles de terrain dans la communauté, opérations d'assainissement et vagues de protestations contre le déversement des eaux usées à Cambérène, aménagement public, etc.). Ces secteurs (infrastructures, aménagement territorial, gestion des ressources naturelles, urbanisation, habitat, etc.) font pourtant partie des domaines de compétences transférées de la commune d'arrondissement. L'incapacité des pouvoirs publics à mettre en valeur ces domaines incite les jeunes à participer dans la gouvernance locale, surtout lors des événements religieux. Lors de l'Appel, on remarque une implication accrue des jeunes de quartier dans des opérations de nettoyage public, des collectes

de fonds pour financer des lieux sacrés, des activités d'entraide, de distribution de nourriture, de diffusion, d'information, etc. Ces activités permettent aux jeunes d'accéder à des positions d'autorité dans le local, créant leurs propres espaces de pouvoir, caractérisés par l'action locale, la mobilisation sociale. S'ils ne disposent pas de prime abord d'une position hiérarchique ou d'un capital symbolique prononcé au sein de la collectivité, ces jeunes membres d'association arrivent à générer du capital social par la mobilisation et parviennent à redistribuer les ressources dans cette communauté (la collecte de fonds organisé par les jeunes membres du Mouvement *Diamalaye* est bien visible par toute la collectivité lors des cérémonies religieuses et renforce leur capital). Ils se posent aussi comme ceux qui perpétuent le message des pères-fondateurs lors de l'Appel (en organisant les activités religieuses, en éditant des journaux, en accueillant les disciples de tout horizon, en diffusant leurs activités) s'appropriant progressivement du capital symbolique dans la communauté. Les jeunes s'affranchissent de la tutelle des chefferies religieuses du fait de ce capital grandissant dans la communauté layenne. Pour ces jeunes, la gestion de la collectivité layenne est l'affaire de tous les disciples et toute action fondée sur les principes légués de Baye Laye devrait être encouragée pour qu'il y ait plus d'implications des fidèles dans les activités locales de Cambérène.

5.3.2. Processus de territorialisation par les jeunes

Les journées de nettoyage (*Set Setal*⁹⁴) faisant prélude aux cérémonies religieuses nous ont permis d'observer l'action des jeunes (notamment celle de Sant Serigne Ablaye Assa) dans l'assainissement de la voirie publique à Cambérène. Chaque année, cette association de jeunes se mobilise pour prendre en charge les opérations de collecte d'ordure, de nettoyage en s'appropriant tous les espaces publics (quartiers, rue, rocares avoisinant les édifices religieux, les lieux sacrés, etc.) afin de préparer et décorer le village pour accueillir les fidèles.

⁹⁴ Une bonne explication du Set Setal est apportée par (M.C Diop et al, 2002: 157). Il nous y montre qu'il s'agit d'opérations généralement apparues dans les années 80. Au-delà du nettoyage, il s'agit d'opérations d'investissement humain ayant vocation de rendre propre au sens large (assainissement, hygiène, lutte contre la corruption, la prostitution, la délinquance, etc.).

L'aménagement spatial lors de ces événements permet de constater que les jeunes sont non seulement fortement impliqués dans l'action collective mais aussi s'approprient le territoire⁹⁵. Le fait de baptiser les rues des noms de figures sacrées (Seydina Issa Rohou Laye, Seydina Mandione Laye, Mame Alassane Thiaw Laye, etc.) dévoile des procédures de substitution du discours (Di Méo et Buléon, 2005 : 29) par des représentations iconographiques qui recréent des subjectivités hagiographiques (les jeunes s'approprient la mémoire collective et le legs des pères-fondateurs). Les figures iconographiques des principaux khalifes ornent les murs de Cambérène et les jeunes qui les esquissent s'arrogent une légitimité symbolique en apposant une marque indélébile de ces figures dans tout le village. Ils acquièrent une légitimité sociale dans le même temps par leur action d'assainissement dans la localité pour lutter contre la dégradation accélérée des infrastructures publiques. Ils agissent directement sur leurs territoires en s'inspirant des principes de Seydina Limamou Laye pour lutter contre l'immobilité et l'assuétude, contrairement aux populations locales environnantes (Parcelles Assainies) habituées de voir des stocks de dépotoirs et d'immondices ménagères entreposées dans leurs quartiers.

Ces mouvements sont l'affirmation d'une jeunesse consciente de la légitimité que leur offre les espaces : « dans nos quartiers, nous devons nous même faire des changements et nous organiser, nous les jeunes, en prenant en charge notre situation et en n'attendant pas après l'État ni les aînés pour nous nourrir, c'est contraire à la philosophie de Baye Laye » (entretien avec Libasse Diop, président de *Farlu Ci Diiné Dji*, Cambérène, Juillet 2008). Leurs actions s'inscrivent dans une logique de changement social, marqué par la débrouille collective et l'appropriation d'espaces dans la localité, afin de lutter contre l'inaction des pouvoirs publics et se défaire des modes traditionnels d'encadrement religieux. Ainsi, ils énoncent une sociabilité marquée dans le territoire, dans l'événement et dans l'imaginaire collectif comme une conscience d'un mouvement communautaire, local et autonome. L'organisation de la jeunesse layenne à ce travail d'appropriation territoriale permet de toucher plusieurs catégories spécifiques (femmes, jeunes, aînés, etc.) multipliant la prise en compte de leurs responsabilités dans l'action collective. Les jeunes Layennes se mobilisent pour diverses raisons, soit pour créer de nouvelles solidarités, diffuser leurs activités, afficher leur dynamisme, se compléter dans les tâches impliquant toute la

⁹⁵ Les opérations Set Setal visibles dans plusieurs quartiers de Dakar, surtout lors des années 1980 ont un contexte particulier chez les Layennes. Les jeunes membres des mouvements impliqués dans ces opérations deviennent acteurs à part entière en s'appropriant le territoire de Cambérène (aménagement de l'espace public : ils embellissent les quartiers, les nomment, les marquent, les décorent, par des stèles et monuments glorifiant les figures religieuses, fondatrices de la communauté layenne) pour porter témoignage et exhumer des moments de l'histoire de Cambérène.

collectivité layenne, etc. Ils tentent de diversifier leurs secteurs d'activité, pour rejoindre le social, l'éducatif, le culturel, le religieux, le local, etc. (convention pour la restauration des valeurs morales, association de soutien aux diabétiques, Programme de développement de l'enfant et de la famille, association des encadreurs de collectivités éducatives, association des étudiants layennes, association *Sant Serigne Ablaye Assa*, association *Seydina Limamou Laye*, etc.). Ces associations sont d'autant plus impliquées dans le local, lors d'événements religieux.

5.3.3. Processus de diffusion du capital social par les jeunes

Lors de l'Appel, nous avons constaté la présence de plusieurs mouvements associatifs, qui faisaient la promotion de leurs activités. La vulgarisation de ces activités sociales et éducatives montre que les jeunes Layennes ne se contentent pas de confiner leur action collective dans leur localité religieuse mais cherchent aussi à déployer celles-ci dans d'autres lieux et réseaux sociaux, comme les campus d'université (Moustapha Tamba, 2005 : 05). Comme nous l'a révélé Papa Goumba Cissé, (jeune responsable de l'Amicale⁹⁶ des étudiants *layennes* du Sénégal) : « à chaque anniversaire de l'appel, on organise une série d'expositions sur la vie et l'œuvre de *Seydina Limamou* et de toute sa famille, on en profite pour faire paraître un journal qui s'appelle *Wooté Bi*, (l'Appel) journal qui paraît depuis 1984 pour montrer notre contribution et aussi pour faire connaître au monde entier, qui est Baye Laye ». Certains jeunes layennes plaident pour une implication plus active dans les événements religieux qu'organise la communauté dans son territoire (exemples du Mouvement Diamalaye, de *Farlu Ci Diiné Dji* et de l'Association *Sant Serigne Ablaye Assa*). L'action locale des jeunes dans la communauté lors de l'Appel est belle et bien visible.

On remarque ainsi une participation active des jeunes du *Mouvement Diamalaye* dans des opérations de collecte de fonds pour financer des lieux sacrés (ce mouvement prend en charge les cotisations des disciples lors de l'Appel en faisant une collecte et un inventaire des comptes

⁹⁶ Lors d'un entretien avec Papa Goumba Cissé, président de la commission de presse et publication de l'Amicale des étudiants *layennes* du Sénégal, nous avons pu connaître les motifs de leur action locale. Cet amical a été créé le 21 août 1981 par des jeunes étudiants layennes de l'Université de Dakar qui se donnaient comme objectif de s'informer des principes de Baye Laye afin de mieux informer et vulgariser ses enseignements à l'Université, auprès des jeunes et à l'occasion de l'Appel.

publics⁹⁷). S'il s'agit d'une pratique qui tend à montrer le caractère transparent des montants versés à l'association chargée de la réhabilitation du mausolée de la figure éminente de la communauté layenne, on peut également en relever le caractère démonstratif. Le Mouvement *Diamalaye* s'affiche comme une association de jeunes qui s'estiment être « au cœur de l'entraide collective », montrant ses « bonnes actions » dans la communauté, initiant des pôles de solidarité en s'inspirant des principes magnifiés de *Baye Laye*. Pour cette association, la mise en valeur de ces principes passe par l'implication des jeunes dans les activités locales de Cambéréne et celle-ci doit être belle et bien visible par tous pour en montrer la portée significative. De la sorte, l'espace public lors d'événements religieux devient l'enjeu d'actes méritoires de ces associations qui s'affichent dans la communauté. Pour ces jeunes, la visibilité de leurs actes renforce leur capital social afin de tirer profit de la mobilisation de masse lors de l'Appel.

Lors de cet événement, les associations locales s'auto-émulent en affichant leurs activités. Des stands d'informations renseignent sur les programmes et cadres d'action sur le plan sportif et culturel avec les associations sportives et culturelles, sur le plan éducatif, PDEF, sur le plan religieux et culturel, *Dahiras* et *Associations Socio-culturelle Seydina Limamou Laye*, etc. Ces actions de ces jeunes cambérénois permettent de se projeter dans la localité en s'efforçant de « marquer leur territoire », lors de l'Appel tout en se démarquant des autorités religieuses.

5.3.4. Processus de diffusion du capital social par les chefs religieux

La recomposition du pouvoir initiée par ces nouveaux acteurs incite les chefferies religieuses à renforcer leur concertation, s'associant avec ces mouvements de jeunes pour maintenir et diffuser leur capital social dans la localité. Dans le but de réduire l'autonomie des associations religieuses et d'assurer un contrôle social dans la collectivité, elles créent ou intègrent des associations par l'intermédiaire de certains membres de la famille khalifale (feu Chérif Ousseynou Laye fut ainsi le fondateur de l'association *Farlu Ci Diiné Dji*). Nous avons constaté que les chefferies religieuses renforcent leur concertation avec les jeunes dans des actions sociales pour préserver l'équilibre et la stabilité socio-politique du village. La

⁹⁷ Lors de l'Appel, un stand est placé au milieu de l'événement et plusieurs membres de l'association (pour la plupart des jeunes adolescents, d'une quinzaine d'années) se déplacent pour collecter les contributions. Par la suite, quelques membres de l'association font le décompte en public et le chiffre des contributions est emphatiquement annoncé à l'auditoire.

concertation entre mouvements associatifs et chefferies religieuses est ainsi intervenue dans le cadre des comités de négociation pour résoudre les litiges sociaux dans le village.

Ainsi, comme nous l'ont révélé des jeunes de la localité, il y a eu des problèmes entre résidents de quartiers à Cambérène (I et II) : « à chaque fois qu'il y avait des cérémonies de réjouissance, tams-tams, musiques et danses, nous étions contraints de saisir l'autorité coutumière et religieuse pour aller à Cambérène II, empêcher la tenue de telles célébrations, contraires aux pratiques culturelles » (entretien avec Ablaye Diagne, jeune de Cambérène, juillet 2008). Il y avait plusieurs frictions entre les habitants des deux quartiers. Si les nouveaux venus -issus de milieux sociaux et religieux divers- arguaient qu'ils avaient acheté leurs terrains et y disposaient de pleins droits, les anciens résidents, soucieux de préserver les coutumes locales clamaient la nécessité de respecter les principes sacrés des Layennes.

Pour préserver ces principes, les chefferies religieuses ont dépêché des représentants des mouvements associatifs (dont *Farlu Ci Diiné Dji*, *Mouvement Diamalaye*) afin d'initier des comités de négociation avec les jeunes de Cambérène II pour qu'il n'y ait qu'un seul Cambérène, homogène dans ses rites, ses pratiques et d'un même mode de vie. C'est au sein de ces comités que plusieurs mesures ont été prises: « ainsi, en signe de respect, le chant et la musique folklorique ont été interdits, au sein de Cambérène I et II, en l'occurrence dans la partie qui borde le mausolée et le cimetière » (entretien avec Ablaye Diagne, jeune de Cambérène, juillet 2008). Ainsi, grâce au concours des associations, les chefferies religieuses s'efforcent de diffuser du capital social en réglant des problèmes sociaux et fonciers dans la communauté. Lors d'événements religieux, ils offrent nourriture gratuite, accueillent plusieurs disciples, s'associent avec les jeunes dans l'organisation des cérémonies (l'un des fils du Khalife est souvent nommé parrain de la cérémonie religieuse de l'Appel qu'organise l'association *Farlu Ci Diiné Dji*), dans le transport collectif, etc. Ces actions sociales sont destinées à regagner des parcelles du capital social capté par les jeunes d'associations.

La communauté layenne -circonscrite principalement dans la grande région de Dakar- ne dispose pas de réseaux aussi tentaculaires que ceux des mourides. Ses autorités religieuses se sont très tôt cantonnées dans des activités spirituelles et sociales autour de Yoff et de Cambérène. Au sein de ces espaces, une logique de concertation entre acteurs locaux (coutumières, religieuses et municipales) permettait une gouvernance partagée entre trois structures d'autorité. Depuis les années 1980, une nouvelle catégorie d'acteurs formée par la jeunesse layenne, structurée dans des mouvements associatifs, s'implique graduellement dans la communauté layenne. À Cambérène,

les jeunes membres de ces mouvements sont de plus en plus conscients de leur portée et de leur rôle dans la gouvernance. Ils sont parvenus à s'approprier l'événementiel (pourvoyeur temporel de la socialisation politique) et revendiquent désormais des espaces de pouvoir au sein de la localité (s'appropriant des lieux communs et intégrant des comités de négociation).

Révélatrices d'une autonomisation graduelle au sein de la communauté layenne et de conflits générationnels, ces dynamiques de concurrence à l'encontre des autorités locales (religieuses et municipales) permettent aux jeunes de développer un tissu associatif de plus en plus important : un devoir de conscientisation et une logique de changement social s'étant développés depuis la crise socio-économique des années 1980. La pluralité de ces associations impliquées dans le social, le local, le religieux, le sportif, le culturel, l'économique, etc. permet de penser que ces nouveaux acteurs communautaires, plus engagés n'acceptent plus d'être des *talibés* totalement soumis aux pouvoirs des chefferies religieuses : « le règne de l'embrigadement absolu est révoqué » (comme nous le faisait savoir l'un d'eux). Le degré d'influence de ces acteurs aura même conduit plusieurs de ces jeunes à se présenter au sein des listes électorales lors du dernier scrutin municipal de mars 2009. Ainsi, des représentants du Mouvement *Diamalaye* furent élus parmi les conseillers municipaux, menant à une petite « révolution de palais » dans la commune de Cambérène.

Dans le même temps, les chefferies religieuses tentent de maintenir leur influence dans cet espace sacré, de plus en plus concurrencé par ces jeunes d'associations (en les associant dans le processus décisionnel, dans le cadre des comités de négociation ou en intégrant leur espace d'action, lors d'événements religieux, etc.). Il n'est pas rare de voir les chefferies religieuses qui s'efforcent de recouvrer du capital social en réglant des problèmes sociaux (litiges fonciers) dans la collectivité ou lors d'événements religieux. Ils accueillent gratuitement des disciples dans leurs concessions, en leur procurant subsistance et transport gratuit, etc. Si on retrouve ces pratiques dans d'autres communautés religieuses du Sénégal, à Cambérène, l'influence des jeunes force les chefferies à s'unir de plus en plus avec les responsables de ces mouvements, surtout dans l'événementiel. Dans la communauté de Médina Baye, les chefs religieux s'associent aussi aux membres d'associations mais le contrôle qu'ils exercent sur ceux-ci est beaucoup plus accentué.

CHAPITRE VI

TERRITORIALITÉ TIDJANE-NIASSÈNE ET CAPITAL SOCIAL DES RELIGIEUX À MÉDINA BAYE

Le quartier de Médina Baye⁹⁸ au sein de la commune de Kaolack a constitué un espace d'enquête des plus probants en raison du poids historique et symbolique de la communauté tidjane-niassène, qui s'y est installée en grand nombre. Nous avons tenté d'y percevoir la socialisation politique, le capital symbolique et social sur lesquels les acteurs locaux s'appuient dans la gouvernance. En effet, Médina Baye est un quartier de la commune de Kaolack, qui bénéficie d'une position stratégique dans le découpage territorial du Sénégal. La ville de Kaolack est située au centre-ouest du Sénégal dans la région du même nom. Elle se trouve dans ce qui fut le bassin arachidier à 192 kms de Dakar. Issue du redécoupage de l'ex-région du Sine-Saloum, la région de Kaolack ne couvre plus qu'une superficie de 16.010 km² soit 8,14 % de l'ensemble national (ONU-Habitat, 2009 : 02). Kaolack est placé parmi les régions moyennement vastes du Sénégal, malgré sa position stratégique, véritable carrefour des axes de communication et d'échanges entre populations diverses.

En effet, Kaolack est la ville-intermédiaire sur le plan commercial, entre les régions du sud, de l'est et le reste du pays et entre le Sénégal et les pays voisins (Gambie, Mali, Guinée). Cette position géographique influence le modèle de gouvernance, la régulation et les formes de mobilisation collective dans la communauté Tidjane-niassène de Kaolack. En effet, celle-ci est

⁹⁸ Médina Baye constitue un important foyer-religieux, quartier religieux située dans une commune laïque (Kaolack), la localité est le chef-lieu de la confrérie tidjane-niassène au Sénégal et accueille également plusieurs événements religieux, plusieurs disciples en plus de disposer d'un grand centre d'enseignement musulman (écoles coraniques, *daira*, associations islamiques, etc.).

composée de plusieurs nationalités provenant de la sous-région (gambiens, nigériens, ghanéens, mauritaniens, etc.). Dans nos enquêtes, nous avons pu déceler que la gouvernance est liée à la construction de l'identité et de la mobilisation collective (normes et symboles). Ce processus est contrôlé par les acteurs sociaux et religieux (structures fédératives d'*ANSAROUDINE* et chefferies religieuses) autant à Médina Baye qu'au-delà du lieu sacré. Dans ce chapitre, nous montrons comment l'identité *tidjane-niassène* est érigée sur une appartenance collective propagée au sein de plusieurs communautés grâce à la *FAYDA* (mouvement initié par le père-fondateur : El Hadj Ibrahima Niasse⁹⁹ dit Baye Niasse) dont l'action collective a permis d'étendre les systèmes de représentation et de gouvernance à l'extérieur de la collectivité locale de Médina Baye.

Nous nous intéressons d'abord dans un cadre historico-théorique à la construction symbolique de l'espace *tidjane-niassène* en évoquant l'importance de la doctrine (*FAYDA*) et de son initiateur (Baye Niasse) à Médina Baye. Ensuite, nous abordons la construction locale de la gouvernance, à Kaolack, en privilégiant l'analyse des relations pouvoir entre chefs religieux (famille de Médina Baye) et pouvoirs publics (mairie de Kaolack) en montrant notamment le capital social des acteurs religieux dans les espaces publics (lieux de culte, centres d'enseignements, etc.). Enfin, nous montrons comment d'autres acteurs locaux (associations d'*ANSAROUDINE*) participent à la gouvernance grâce à leur action collective dans l'espace *tidjane-niassène* et lors d'événements religieux assurant la socialisation politique.

6.1. La construction symbolique de l'espace *tidjane-niassène*

La portée internationale de Baye Niasse impose d'aborder ce chapitre en présentant le contexte historique qui a prévalu à l'apparition de l'ordre religieux *FAYDA*, ceci afin d'appréhender le capital symbolique des acteurs religieux qui assurent la perpétuation des liens sociaux dans des situations de crise identitaire. Dans ce chapitre, la gouvernance transcende la dimension locale même si l'on conçoit l'existence d'un lieu sacré, celui-ci n'est pas

⁹⁹ Baye Niasse (1900-1975) est le fils cadet d'Abdoulaye Niasse, fondateur de la communauté *tidjane-niassène*. Baye Niasse est détenteur de la *Faydu Tidjane*, ordre religieux qui permet l'allégeance d'une multitude de disciples à la confrérie, venue principalement d'Afrique de l'Ouest.

exclusivement l'espace de convergences des collectivités (cas de Cambérène) ni d'enjeux politiques directement liés au territoire (contexte de Touba). La gouvernance des chefferies tidjanes-niassènes s'exerce au-delà des frontières nationales au sein d'une communauté plurielle qui intègre des structures sociales d'organisation et de mobilisation collective permettant le renforcement des liens communautaires. Cette dimension inclusive de l'identité défait *ipso facto* la logique des particularismes culturels et locaux souvent assignée par les tenants d'analyses micropolitiques qui édifient des systèmes inflexibles de représentation identitaire. Évoquer l'identité collective nous amène à interroger la dimension sociale de la gouvernance tout en mettant en évidence la pluralité des acteurs locaux qui s'impliquent dans la vie communautaire à Kaolack, ville du quartier de Médina Baye.

6.1.1. La figure symbolique de Baye Niasse

Médina Baye entretient un rapport symbolique fondamental pour toute une communauté religieuse¹⁰⁰. Ce rapport a été édifié au temps d'Ibrahima Niasse dit Baye Niasse, fils d'Abdoulaye Niasse, le fondateur de l'ordre religieux de la *FAYDA*. La communauté de Médina Baye se caractérise par son islam local et national mais aussi par la provenance internationale de ses membres. L'identité collective est partagée par une pluralité d'individus, parmi lesquels, sénégalais, américains, nigériens, nigériens et ghanéens. La famille tidjane-niassène est souvent dépeinte comme une confrérie à part entière, tant elle connaît une évolution fulgurante, surtout auprès des jeunes, qui sont connus pour leur dynamisme, leur dévotion, leur esprit collectif et tolérant. Dans notre volonté d'évaluer le capital symbolique des acteurs religieux, nous nous sommes imprégnés, comme à Touba et Cambérène de la communion condisciple¹⁰¹ à l'occasion de plusieurs événements religieux (*zikrs*, *Gamous*) dans la communauté tidjane-niassène.

¹⁰⁰ On y rapporte souvent la discipline, le dynamisme, l'esprit collectif et tolérant des Niassènes, qui sont tous unis dans l'effort et la pratique de leur foi religieuse. La famille Sy de Tivaouane, la famille Niasse de Kaolack, la famille Tall, celle de Thiénaba, la famille Jamil Sy (dans le quartier de Fass) constituent les principaux animateurs du dynamisme de cette communauté religieuse.

¹⁰¹ Nous avons choisi d'effectuer le séjour à Médina Baye en compagnie d'un guide religieux, surtout pour vivre l'expérience religieuse de près en côtoyant les Tidjanes-Niassène et leurs dignitaires religieux.

Avant d'aborder les traits de l'identité collective tidjane-niassène, il convient d'évoquer le contexte historique ayant permis le dynamisme du foyer-religieux de Médina Baye, surtout à la fin des années 1930, avec l'apogée de la *FAYDA*. Cette voie mystique est venue bouleverser tout un équilibre socio-religieux, bâti sur des hiérarchies traditionnelles suspendues à des rangs sociaux et des rapports hiérarchiques. En effet, tel que nous l'évoque Éric Ross (1989 : 142), le succès de Médina Baye est à mettre à l'actif de son fondateur El Hadj Ibrahima Niasse, qui a réussi à accroître le nombre des disciples tidjanes dans sa voie niassène. Son pèlerinage à la Mecque (1936-1937) participe à la diffusion d'un enseignement religieux qui se veut universel ; ainsi, Baye Niasse¹⁰² visite plusieurs villes où la *Tidjaniya* était très influente, dont Fès au Maroc et Kano¹⁰³ au Nigéria. Ce pèlerinage n'est pas censé rappeler celui de Kankou Moussa, ancien roi de l'Empire du Mali, qui dans son voyage vers la Mecque avait visité au XIV^{ème} siècle plusieurs localités africaines pour fortifier ses relations avec les puissances sous-régionales et étendre son influence hors des frontières impériales.

Comme Kankou Moussa, Baye Niasse est resté dans les mémoires collectives par son sens du partage (non pas de richesses aurifères comme le roi du Mali mais le partage d'un savoir religieux ayant permis l'adhésion d'une multitude de collectivités locales à sa voie religieuse). L'identité tidjane-niassène déployée dans des structures territoriales avoisinantes a permis d'édifier une puissante communauté religieuse à Kano¹⁰⁴. Celle-ci a permis d'allier les masses paysannes à une gouvernance basée sur la gestion agricole et la dépendance spirituelle des chefferies religieuses, assimilable au modèle d'encadrement des chefferies mourides durant l'époque coloniale au Sénégal.

La notion de territorialité (Di Méo, 2000 : 53) est adaptée à l'identité tidjane-niassène pour comprendre comment celle-ci façonne plusieurs territoires et réseaux au sein d'un même espace symbolique dont les structures de représentation identitaire permettent d'articuler cette pluralité collective. Dans la définition que donne Di Méo de la territorialité, on constate

¹⁰² L'ouvrage de David Robinson and Jean-Louis Triaud, (1997 : 299) est à ce titre significatif de la trajectoire universelle atteinte par Baye Niasse dans le monde.

¹⁰³ Kano était au début du XX^{ème} siècle un des plus prestigieux, des plus anciens et des plus grands centres de l'islam en Afrique noire.

¹⁰⁴ Comme l'explique Éric Ross (1989 : 140), dans les années 1960, elle était réputée par son poids démographique : près de deux millions de musulmans nigériens étaient d'affiliation tidjane-niassène et c'est ce poids électoral qui l'amène à s'impliquer dans la tumultueuse vie politique du pays après l'indépendance.

l'importance attribuée au caractère symbolique de l'espace. L'espace n'est pas exclusivement rattaché à un cadre territorial mais se propage dans un champ commun dont la pluralité des relations et des constructions sociales permet le processus d'identification au groupe. La territorialité est plus large que le territoire et permet d'articuler plusieurs lieux et espaces sociaux à l'appartenance identitaire. L'analyse du capital symbolique des acteurs religieux dans la territorialité nous éclaire sur le processus de construction de l'identité *tidjane-niassène*. On sera plus à même de saisir ce processus au sein des diverses communautés *tidjanes-niassènes* venant à Médina Baye, en provenance du Nigéria, du Ghana, du Niger, du Togo, de la Côte d'Ivoire, du Soudan, du Mali, de la Mauritanie et même de la Gambie. Dans ce pays, certaines franges de la population ont suivi les enseignements de Baye Niasse, en dépit de la présence d'autres communautés tidjanes ayant prêté leur allégeance à son père, Abdoulaye Niasse. L'espace symbolique dans lequel s'intègre l'identité tidjane-niassène offre une articulation de la pluralité communautaire à travers le message de Baye Niasse exhortant l'unité et l'égalité sociale. Cet espace permet l'utilisation de plusieurs langues (*wolof*, *haoussa*, *puular*, arabe, anglais, français, etc.) au sein de cette communauté à Médina Baye.

6.1.2. La territorialité de la FAYDA : l'identité tidjane-niassène

L'identité collective bâtie sur la territorialité représentée ici par l'unité de plusieurs communautés dans le champ de la spiritualité assure l'extension des relations au sein de territoires considérés comme sacrés (Médina Baye, Léona Niassène, Taïba Niassène, Kano, Fès, etc.). La *FAYDA Tidjaniya* réinvente une conception fédératrice de la praxis religieuse tidjane. Si l'on peut dire que les communautés mourides et layennes focalisent principalement leur cadre d'action autour de leur lieu sacré (Touba, Cambérène), la communauté tidjane-niassène, elle, s'oriente dans un contexte plus exogène. En effet, l'ordre religieux véhiculé par Baye Niasse impose à ses disciples l'abandon des anciennes filiations sociales basées sur l'ethnie, la famille ou la parenté pour rallier la communauté élargie de la *FAYDA*. Certes, il est fréquent d'avancer que les ordres religieux aspirent chacun à la supériorité par leur vocation à l'universalité mais il convient de dire (à l'instar de Jean Louis Triaud et David Robinson) que la communauté tidjane s'inscrit comme une des plus grandes confréries *africaines* du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle. Celle-ci en tant que « mouvement de réactivation de l'islam a connu un remarquable succès au sud du Sahara, marquant de son empreinte le jeu social dans le monde soudano-sahélien et au-delà » (Robinson et Triaud, 2000 : 119). La sacralisation de l'espace a consolidé Touba comme lieu

symbolique des mourides et Cambérène celui des layennes. La « territorialité » de Médina Baye a permis de « translocaliser » le lien social au-delà du cadre territorial pour intégrer tous les tidjanes-niassènes au sein d'une identité collective élargie et affiliée à la *FAYDA*.

La *FAYDA* s'est établie comme la mécanique de restructuration et de régulation des collectivités locales qui étaient en proie à une profonde crise identitaire¹⁰⁵ et la voie qui conduisait l'adepte à la perfection spirituelle et à l'avancement social. À travers le processus d'encadrement spirituel (*TARBIYA*), le disciple est initié à différentes phases de sa construction identitaire. Ce processus commun à plusieurs ordres soufis se caractérise toutefois dans la communauté tidjane-niassène par sa capacité à intégrer les normes collectives au sein d'une seule voie qui transcende les hiérarchies sociales ou traditionnelles. L'identité tidjane-niassène est construite sur l'unification sociale et l'affiliation religieuse pour s'étendre dans une territorialité symbolique (valeurs communes, mémoire collective) qui ne s'érige pas exclusivement dans un cadre sacré (Médina Baye). La construction identitaire s'inscrit comme un processus permanent qui lie tout disciple à une action sociale dans le cadre des structures fédératives (*ANSAROUDINE*) créées par Baye Niassé. En effet, le contexte social a joué un rôle déterminant dans la portée du message de Baye Niassé car toute sa famille provenait de l'ancienne région du Saloum¹⁰⁶.

Une explication historique et géopolitique intéressante nous a été donnée par un responsable religieux (El Hadj Ndiaye, guide religieux de la Zawiya du Plateau, Dakar, juillet 2008) attestant de l'historique de la présence des tidjanes-niassènes à l'extérieur des collectivités locales sénégalaises. Ainsi, pour M. Ndiaye, il est admis que « le Saloum-Saloum¹⁰⁷ », de nature sédentaire n'avait pas une grande velléité exploratrice sur le territoire national autant que le « Baol-Baol » ou le « Cayor-Cayor » :

¹⁰⁵ De la fin du XIX^{ème} siècle au milieu du XX^{ème} siècle, la défaite des monarchies traditionnelles au Sénégal face aux pouvoirs coloniaux avait provoqué une profonde rupture des équilibres socio-politiques au sein des collectivités locales qui n'avaient que les religieux pour assurer leur protection sociale.

¹⁰⁶ Ces dénominations indiquent les royaumes précoloniaux (Saloum, Baol, Cayor, Sine, Walo, Djoloff, etc.) qui structuraient les ordres socio-politiques au Sénégal, avant la colonisation. Ainsi, le père de Shaykh Ibrahim Niassé, El Hadj Abdoulaye Niassé aurait vu tous ses enfants naître dans la région du Saloum. L'environnement Saloum-Saloum aurait eu une influence sur la manière des fils (dont Ibrahima Niassé, dit Baye) de gérer leurs relations avec le reste de la communauté.

¹⁰⁷ La tradition veut que les habitants du Saloum aient habitude de résider dans leur propre région et de ne s'ouvrir qu'à des communautés avoisinantes alors que les résidents du Baol s'adonnaient à une conquête territoriale dans l'espace national.

Le Saloum-Saloum sortait rarement de son fief pour aller transporter ses valeurs ailleurs, contrairement aux Baol-Baol et aux Cayor-Cayor. C'est pourquoi, dès l'aube de la *FAYDA*, il y eut une stratégie de conservation de l'ordre de la part des confréries du BAOL (mourides) et du CAYOR (tidjanes) qui procédaient par colonie de peuplement et occupaient une bonne portion du territoire national alors que la Tidjaniya d'obédience Niassène ne s'intéressait pas du tout à l'environnement national (Entretien avec El Hadj Niasse, chef religieux Niassène du Plateau, Dakar, 2007).

Cette précision géopolitique offre une explication de l'emprise des confréries mourides dans le territoire sénégalais. Toutefois, la stratégie identitaire répondant à une double volonté (celle de conservation de soi et de ses valeurs et celle apte à générer de l'influence sociale, tout en cherchant à acquérir de nouveaux espaces) est caractéristique de l'attitude de la nouvelle chefferie tidjane-niassène vers le début des années 1930. Les repères historiques sont les marqueurs temporels qui permettent d'asseoir la mémoire collective des tidjanes niassènes. Cette mémoire se construit sur les éléments symboliques valorisants de la *FAYDA Tidjane* et de la personnalité de Baye Niasse dont le souvenir conforte et consolide l'identité tidjane-niassène. En effet, tandis que les *mourides* de Touba et les *tidjanes* de la ville de Tivaouane souhaitent répandre leur influence au Sénégal, les tidjanes-niassènes bâtissent leur identité collective autour de la figure sainte de Baye Niasse, autant au sein qu'en dehors des frontières du territoire national. C'est ce qui constitue la spécificité de l'identité tidjane-niassène et la distingue des autres communautés religieuses. S'il convient de noter que le territoire national est déjà source d'enjeux de pouvoir et de luttes de positionnement entre deux confréries (*mourides* et *tidjanes*), leur forte collaboration avec l'État central depuis la colonisation a incité les *tidjanes-niassènes* à élargir leur champ de mobilisation collective d'abord au niveau de la sous-région.

Ainsi, avec la *FAYDA*, la stratégie des chefferies religieuses consiste désormais à rompre avec la sédentarisation pour explorer le monde et transporter le message de Baye Niasse au-delà des frontières locales et nationales. Le discours de la *FAYDA* s'inscrit dans un autre ordre. En faisant référence à des normes d'évidence générale (accès à la connaissance divine, réalité de la croyance, etc.) et à des principes comportementaux,¹⁰⁸ le message de Baye Niasse s'adresse à toute communauté désireuse d'accéder à « la bonne conduite, la poursuite de la tradition prophétique, la claire-audience des préceptes religieux et la réalisation de la vérité » (entretien, El Hadj Ndiaye, Dakar, Juillet 2008). Pour des communautés confrontées à des crises structurelles et

¹⁰⁸ Dans ceux-ci, la communauté tidjane-niassène y favorise la mobilisation collective et l'appartenance communautaire, en exaltant la moralisation, l'égalité sociale, la discipline du soi, la quête de l'essence divine par des pratiques de dévotion et d'obéissance religieuses.

identitaires, le message de Baye Niasse fut salubre en ce qu'il exhorta un renforcement de la solidarité collective et d'intégration sociale par un processus d'apprentissage, *TARBIYA*, visant l'adoration divine.

C'est un discours axé sur la possession de la vérité qui suscite une adhésion collective exponentielle : « La FAYDA escalada le terreau fertile des familles traditionnelles pour aller se propager jusqu'aux confins du monde. Elle se révélait être l'énigme de plusieurs problèmes existentiels » (entretien avec Shaykh Oustace Biteye, guide religieux, Dakar, Juin 2008). Alors que les espaces religieux ont souvent permis aux chefferies religieuses de consolider leur croyance en édifiant des « lieux-refuges » pour la défense et la pratique de leur foi, l'ordre religieux tidjane-niassène emprunte les lieux de diffusion de l'islam en Afrique (Maroc, Ghana, Sénégal, Nigéria, Niger, Mauritanie, Niger, Soudan, etc.) pour investir des espaces sociaux et religieux en déperdition. Sa capacité d'adaptation s'inscrit dans sa propension à intégrer plusieurs fragments de la population cédant l'impression d'une plus grande égalité sociale (Robinson et Triaud, 2000 : 121). L'identité *tidjane-niassène* puise du caractère fédérateur du message de Baye Niasse pour construire et transmettre sa praxis religieuse, autour de liens sociaux et de valeurs collectives.

Parmi les éléments ayant permis la forte adhésion communautaire, on peut évoquer la reconnaissance d'une crise sociale et identitaire traversant les structures communautaires musulmanes notamment dans toute la sous-région. Dans la perpétuation de la mémoire collective, il est commun de rapporter le contexte de crise identitaire faisant prélude à l'apparition de la *FAYDA*. Cette crise était renflouée par des prédications religieuses annonçant « la venue d'un nouvel ordre religieux susceptible de compléter la connaissance et les enseignements des savants musulmans de l'époque » (entretien avec Mahi Cissé, chef religieux, Kaolack, Juillet 2007). Dans les entretiens que nous avons réalisés à Médina Baye, ce caractère ésotérique a été rappelé plusieurs fois pour expliquer la portée inéluctable et authentique du message de la FAYDA : « le Cheikh Ibrahim fit son apparition dans un contexte de crise : une crise mondiale, autant au niveau matériel et géopolitique qu'au niveau spirituel, avec le désir grandissant de la quête de la spiritualité de ce monde en crise » (entretien avec Oustace Biteye, chef religieux, Médina Baye, juin 2007). En effet, lors de nos enquêtes, il était fréquent d'évoquer la crise identitaire, spirituelle et existentielle faisant prélude à l'existence du nouvel ordre religieux (la *FAYDA*). Dans la mobilisation collective, cette situation de rupture avec l'ordre communautaire préalable permit l'élaboration d'une nouvelle structure identitaire avec des normes, symboles, lieux nouveaux offrant un contexte social et idéologique favorable au règlement de la crise identitaire. Les

querelles de scission si symptomatiques des confréries religieuses ont également caractérisé cette communauté partagée entre El Hadj Khalifa Mohamed Niasse¹⁰⁹ et El Hadj Ibrahima Niasse. En effet, la communauté tidjane-niassène dont l'identité collective puisait sur une spiritualité soufie accordant un comportement exemplaire du disciple avait connu plusieurs bouleversements, suite à la disparition d'Abdoulaye Niasse¹¹⁰ (1850-1922).

En 1922, la communauté tidjane-niassène était divisée dans la succession et dans la doctrine que certains limitaient à l'aspect comportemental et au strict respect de la tradition musulmane, à l'opposé des partisans de Baye Niasse qui liaient ces éléments à la quête d'une spiritualité intérieure. Le schisme au sein de la famille Niasse allait produire deux foyers religieux (Médina Baye¹¹¹ de Baye Niasse et Léona Niassène d'El Hadj Mohamed Niasse) au sein d'une même cité : Kaolack. Peu d'indication suggère que cette polarité à Kaolack suscitait de l'hostilité entre les communautés tidjanes.

Toutefois, certains comme Éric Ross (1989 : 142) rappelle qu'il y a eu des oppositions¹¹² entre Léona Niassène et Médina Baye au sujet du choix du lieu de culte principal de la ville de Kaolack. En effet, l'édification d'une Grande Mosquée à Kaolack avait été l'objet de différends entre résidents de *Léona* et de *Médina*, lesquels se disputaient le droit d'avoir en charge l'organisation et la localisation du sanctuaire religieux. Finalement, *Médina Baye* fut choisi et dès 1958, la Grande Mosquée de Kaolack fut entreprise, scellant la concorde entre ces deux groupes religieux voisins. L'édification d'une grande bibliothèque et d'un centre d'études islamiques pouvant accueillir et instruire des disciples venant de partout participe à la construction identitaire et au processus de réconciliation de ces deux groupes religieux.

¹⁰⁹ Fils aîné du fondateur (1881-1956), qui avait plusieurs disciples, dont la plupart provenaient de la Sénégalie, était des anciens disciples d'Abdoulaye Niasse.

¹¹⁰ A la disparition de son père (El Hadj Abdoulaye Niasse) en 1922, en dépit des crises de succession dans la Tidjaniya Niassène et l'existence de plusieurs chaînes d'autorité religieuse dans les foyers religieux de Kaolack, Tivaouane, Fass, El Hadj Ibrahima Niasse s'affirme comme la figure légitime de la communauté tidjane à Kaolack dans son fief, Médina Baye.

¹¹¹ Éric Ross (1989 : 143) met en lumière le fait que Baye Niasse avait décidé dès 1928 de quitter Léona, qui était le quartier d'origine de l'entourage de sa famille pour s'établir en compagnie de ses disciples à l'extérieur de la ville de Kaolack. L'endroit qu'il choisit était un domaine acquis le long du chemin de fer à environ 1 km de Léona, un lieu devenu sacré : Médina Baye (*Baye* : père).

¹¹² Éric Ross rappelle que les deux frères, chefs religieux ont chacun entamé la construction d'édifices religieux dans leur localité. La Mosquée de Léona débutée en 1927, n'ayant été inaugurée qu'en 1931, alors qu'un an plus tard, Baye Niasse ouvrit son centre d'enseignements religieux (*zawiya*) à Médina Baye.

6.1.3. Médina Baye : une localité pluricommunautaire

Chaque année, la communauté tidjane-niassène affermit encore ses liens dans le *GAMOU de Médina Baye* (pèlerinage cyclique célébrant la naissance du prophète MOHAMED (PSL) et magnifié par plusieurs communautés religieuses). Outre la visibilité et la portée mobilisatrice accordée à cet événement, c'est surtout l'occasion de renouveler les liens fraternels entre communautés religieuses en payant des visites de respect (*Ziar*) auprès des grandes familles et notables religieux. L'édification d'un lieu sacré, commun à plusieurs groupes socio-religieux aura permis de résoudre les différends sociaux et les crises identitaires au sein de la confrérie des *tidjanes*, qui comprend pas moins de sept familles religieuses.

Outre le lieu de culte qui participe à l'apaisement des conflits sociaux, l'orientation symbolique donnée à la localité religieuse constitue un facteur de construction des normes collectives qui structurent et consolident l'identité *tidjane-niassène*. En effet, par orientation symbolique, nous insistons sur la portée sacrée attribuée à Médina Baye par ses résidents et ses représentants. L'appartenance à la communauté de Baye Niasse offre à tout disciple l'opportunité d'être un *ambassadeur* des bonnes œuvres, des enseignements et du legs de Baye Niasse, où qu'il se trouve. Cela permet la déterritorialisation d'une communauté caractérisée par sa forte diaspora.

Alors que d'autres communautés religieuses (*mourides* de Touba et *tidjanes* de Tivaouane) se livrent à des positions de pouvoir au niveau national, celle des *tidjane-niassènes* de Kaolack s'implante dans un bastion important au niveau sous-régional pour étendre son influence au-delà des collectivités locales environnantes. Ainsi, Kaolack à travers l'érection d'un quartier exclusivement dédié au culte religieux (Médina Baye) constitue le lieu de passage obligé pour plusieurs communautés locales, nationales et internationales. Même si celles-ci ne s'implantent pas durablement à Médina, leur émigration favorisée par l'aura international de Baye Niasse participe au processus de diffusion des normes.

Au sein de Médina Baye, lieu favorable au regroupement communautaire, on dénote la présence d'une mosaïque de communautés anglophones, arabophones, francophones. Plusieurs disciples viennent visiter régulièrement ou s'y implanter durablement (mariages interethniques, entre sénégalais et ghanéens, sénégalais et nigériens, etc.). Ces relations sociales établies dans l'union sacrée permettent la solidification des liens sous-régionaux et la logique fédératrice dévolue à la communauté tidjane-niassène.

Kaolack devient de plus en plus le lieu de prédilection de plusieurs communautés locales et sous-régionales : « c'est la raison pour laquelle je crois que Kaolack et Médina Baye en particulier est voué à un grand avenir, à cause du fait religieux qui est positif pour la collectivité car il constitue un facteur de mobilisation sociale et de dynamisme local » (entretien avec Mapenda Mbaye, secrétaire municipal, Kaolack, juillet 2008). La ville de Kaolack constitue un enjeu de taille pour le Sénégal, étant donné la position géographique et la teneur économique de la sous-région. Kaolack, situé dans le bassin arachidier offre une position centrale pour toutes activités économiques à l'intérieur du pays. De ce fait, elle entretient une relation privilégiée avec l'ensemble des autres régions du Sénégal. De plus, elle constitue une plaque tournante de l'économie sous-régionale pour plusieurs qui y transitent pour des raisons commerciales (transport de denrées de première nécessité dans les marchés sous-régionaux du Sénégal, du Mali, de la Guinée Bissau, de la Mauritanie, de la Gambie, etc.). S'il nous a été difficile de quantifier le nombre exact d'immigrés qui affluent à Kaolack et Médina Baye, durant l'année ou lors d'événements religieux, nous avons pu observer la diversité de la population y résidant. Interrogés sur leur présence, ceux-ci nous indiquaient qu'ils y séjournaient de façon temporaire ou permanente pour acquérir du savoir, éduquer leurs enfants dans la foi religieuse et l'enseignement (*Xam-Xam*) légué par le guide de Médina Baye. Cette dimension internationale accorde un statut « universel » à la ville de Kaolack surtout auprès des disciples qui y affluent à l'occasion d'événements religieux. On pourrait penser que ce statut aurait des effets « visibles » sur la modernisation et le développement de la localité de Médina Baye et de Kaolack. Néanmoins, la pauvreté infrastructurelle contraste avec le caractère international et plural de ce haut-chef lieu de la communauté *tidjane*. Nous évoquerons cet aspect, dans une prochaine section; toutefois, il convient dès à présent de montrer comment Médina Baye a acquis ce statut de localité internationale.

Elle s'est consolidée au fil des ans depuis 1932, année de sa création par Baye Niasse. L'échelle internationale et surtout panafricaine¹¹³ de la communauté de Médina Baye a propulsé son chef dans les hauts-cercles islamiques. Baye Niasse avait noué des contacts privilégiés¹¹⁴ avec des dignitaires des centres religieux tidjanes, notamment de Fès, d'Ain-Mahdi, du Caire et

¹¹³ On rapporte fréquemment ses relations personnelles avec plusieurs hommes politiques (dont Nasser et Nkrumah avec qui il partageait l'idéal du panafricanisme).

¹¹⁴ L'aura internationale de Baye Niasse s'est consolidée grâce à ses connaissances religieuses, linguistiques, son charisme, ses relations avec les dignitaires religieux et les hommes politiques, dans plusieurs pays africains et arabes, notamment.

de la Mecque, en participant à des congrès islamiques internationaux. Ses voyages dans plusieurs villes du monde, d'Afrique du Nord, de l'Ouest, en Chine, en Grande Bretagne en passant par les États-Unis ont permis d'asseoir une renommée internationale à sa ville et à son quartier religieux.

À l'instar des commerçants arabes qui avaient contribué à l'islamisation de l'Afrique (vers le XI-XII) siècle, Baye Niasse constituait un acteur propice de diffusion de l'identité religieuse tidjane-niassène aspirant à l'universalisme, à la propagation et à la régulation du pluralisme communautaire. Même si dès la fin des années 1930, l'installation du chemin de fer et des gares ferroviaires permit une grande affluence de la population locale et étrangère dans la ville de Kaolack, la propagation des structures et des réseaux d'encadrement religieux (*zawiya*) à l'extérieur de celle-ci et du Sénégal constituait l'objectif majeur des chefferies de Kaolack. Celles-ci désiraient étendre leur influence et capter de nouvelles allégeances en dépassant le cadre national, déjà enjeu de litiges avec d'autres ordres religieux. Toutefois, cela n'a pas empêché Kaolack d'être considéré comme l'une des villes les plus grandes d'AOF (Afrique Occidentale Française) durant la période coloniale.

Selon ce que rapporte Éric Ross (1989 : 141), la population qui y affluait en masse souhaitait s'installer dans une « ville religieuse et prospère fondée par le détenteur de la FAYDA ». Afin d'accommoder tous les résidents, les autorités municipales établirent de nouveaux lotissements avec l'extension géographique de plusieurs quartiers dont *Médina Baye* et *Léona Niassène* offrant du même coup un attrait indéniable pour les communautés venues de l'extérieur de la ville. En s'installant à Kaolack ou à ses abords, on occupait le cœur du « Bassin Arachidier », région propice en ressources agricoles du Sénégal. L'urbanisation graduelle et le développement de la ville de Kaolack suscita le déplacement de plusieurs communautés étrangères mais aussi nationales dont les mourides¹¹⁵. Ceux-ci ont très tôt investi les espaces agricoles mais aussi les zones comme Kaolack qui s'urbanisent progressivement s'appropriant les territoires ruraux autant qu'urbains pour y conforter leur influence, au niveau national. La construction d'édifices religieux dont une mosquée mouride à Médina Baye participe à cette volonté mouride d'afficher son succès à l'extérieur des « espaces conquis » notamment au niveau des anciennes régions du Cayor, du Djoloff et du Saloum. La ville ciblée par plusieurs communautés comme l'un des lieux- carrefours menant à des destinations à l'intérieur comme à l'extérieur du pays accueille également une communauté chrétienne. Celle-ci s'y est très tôt

¹¹⁵ Un des dignitaires mourides bien connus dans la famille religieuse, Serigne Bassirou Mbacké, implanta en 1930, des plantations maraîchères aux alentours de Médina Baye, (proches de communautés mourides, déjà bien établies, dans le bassin arachidier, à Gossas).

investie grâce aux missionnaires catholiques et colons européens, qui y ont construit des églises et chapelles.

Pour les chefferies tidjanes-niassènes, la présence et la coexistence pacifique de toutes ces communautés à Kaolack et aux abords de Médina Baye est le parfait témoignage de l'harmonisation et de l'universalité du message de Baye Niasse, à l'instar des figures saintes dans l'islam (dont le prophète Mohamed, PSL) qui toléraient et acceptaient plusieurs communautés et groupes religieux à s'installer aux alentours de lieux sacrés. Le capital symbolique est ancré dans l'universalité de Médina Baye, laquelle est magnifiée par les chefferies tidjanes-niassènes pour conforter l'identité collective. Celle-ci comme d'autres confréries du Sénégal, (les mourides à Touba ou les layennes à Cambérène) est préservée par l'installation d'enceintes publiques notifiant résidents et visiteurs des interdits religieux au sein de Médina Baye. Des panneaux y sont implantés pour proscrire toute forme d'activités pouvant être à l'encontre des préceptes religieux (danses, musique, alcool, cigarette, etc.) : « en entrant à Médina Baye, on pénètre au sein d'une des citées sacrées d'Afrique, un lieu érigé pour l'adoration divine, une communauté dégagée des affaires profanes de la ville » (Éric Ross, 1989 : 143).

L'implantation de ces panneaux assure la préservation des principes collectifs dans la localité de Médina Baye. Des disciples interrogés nous ont révélé que Baye Niasse, en fondant Médina voulait certes mieux se consacrer aux recommandations divines mais souhaitait également épargner ses enfants de toutes formes de tentation susceptibles de les faire dévier du droit chemin. C'est pourquoi Baye Niasse a commencé à regrouper autour de lui un grand nombre de disciples (dont la plupart étaient adolescents). Tout comme dans bon nombre de fiefs religieux au Sénégal, les chefferies religieuses s'attèlent à préserver leur localité sacrée et leur identité collective en affichant ces interdits religieux dans les places publiques.

Le principe de la mobilisation collective nous aide à mieux comprendre comment ces structures sociales ont été d'un apport significatif dans la redynamisation de l'identité tidjane-niassène. Grâce aux structures fédératives initiées par Baye Niasse, la communauté tidjane-niassène a pu ranimer son action collective en s'appuyant sur deux principales zones- carrefours (Médina Baye et Kano). Ces structures priorisent l'encadrement social et spirituel des disciples en cherchant à revitaliser la communauté par l'adhésion collective, en perte de vitesse lors des périodes de crise identitaire. Il convient dès à présent d'explorer le mode d'encadrement de ces structures (*ANSAROUDINE*). Ceci nous permettra de comprendre comment elles ont réussi à consolider l'identité du groupe tidjane-niassène chez plusieurs adhérents, notamment auprès des

jeunes du Sénégal et de l'extérieur. Nous avons évoqué dans cette partie la construction symbolique de l'identité collective, en insistant sur le caractère fédérateur de l'idéologie et la personnalité de Baye Niasse. Nous nous proposons dans la section qui suit, d'analyser les mécanismes de la gouvernance à Médina Baye.

6.2. La gouvernance locale à Kaolack

Au-delà de la dynamique identitaire, nous analysons également l'interaction des pouvoirs au sein de Médina Baye, en deux volets : d'abord, en montrant comment les chefferies tidjanes-niassènes s'impliquent au sein de la gouvernance locale (notamment au sein de la mairie de Kaolack). Par la suite, nous expliquons comment ces chefferies parviennent à s'assurer du contrôle d'espaces publics stratégiques au sein de la commune de Kaolack (lieux de culte, centres d'enseignements religieux, etc.).

La gouvernance des tidjanes-niassènes s'érige au-delà du cadre territorial de Médina Baye car elle réfère à une identité collective fédérative qui intègre les « territoires » dans l'espace symbolique occupé par la *FAYDA* (doctrine forgeant une identité commune tidjane-niassène). À Médina Baye, néanmoins, on constate que les chefferies et les responsables d'association religieuse consolident leur pouvoir d'action avec l'incapacité de la mairie de Kaolack de résoudre des problèmes de gouvernance et de développement local. L'intérêt de se pencher sur ces deux acteurs permet de saisir la gouvernance à travers leur action au sein de la communauté.

6.2.1. Le capital social des chefferies : l'appropriation de l'espace public

Notre recherche a révélé l'implication de trois acteurs dans la gouvernance locale, notamment les pouvoirs publics représentée par la commune de Kaolack, les associations religieuses (structures fédératives d'ANSAROUNDINE) et les chefferies religieuses (la famille khalifale tidjane-Niassène de Médina Baye). La gouvernance locale de Kaolack est partagée entre ces trois acteurs qui s'approprient les lieux publics de façon structurée, autour des principes de l'identité collective *tidjane-niassène*.

Avant d'évoquer le contexte de la gouvernance, il convient de présenter le statut formel de Kaolack pour mieux y saisir l'action locale des pouvoirs politiques et religieux. Nous nous appuyons, pour ce faire sur le rapport de l'ONU Habitat (2009). Kaolack a été érigé en 1917, puis a détenu le statut de commune de plein exercice en 1956 (ONU-Habitat, 2009 : 04). La loi nationale sur la décentralisation de 1996 a permis à la commune de Kaolack¹¹⁶ de se doter d'une personnalité pleine et entière dans les neuf domaines de compétences prévues (gestion et utilisation du domaine privé de l'État, du domaine public, du domaine national, aménagement du territoire, santé, action sociale ; urbanisme, assainissement, habitat, etc.).

En dépit de cette « autonomie locale », Kaolack est en prise à des problèmes financiers qui contrecarrent la gestion des domaines de compétences prévues par la décentralisation. Des associations religieuses s'activent dans la prise en charge des demandes sociales dans la collecte des ordures et dans l'assainissement public avec l'incapacité des pouvoirs publics et des sociétés concessionnaires à mettre en place un véritable système d'entretien et de ramassage d'ordures. La sensibilisation des membres d'association à l'entretien des espaces publics est orientée sur l'identité collective tidjane-niassène, à l'instar des associations layennes à Cambérène. La famille khalifale s'implique dans les projets de construction des grandes routes et voiries pour permettre l'accès et la libre circulation des biens et des personnes lors des pèlerinages. Elle assure une prise en charge des besoins des collectivités en matière de services publics (fourniture de l'eau, de logement¹¹⁷, transport, etc.) consolidant le capital social dans la localité. Il est nécessaire d'analyser les projets municipaux élaborés pour la mise en valeur de la commune de Kaolack pour percevoir l'action locale des chefferies religieuses.

À Kaolack, le désengagement des pouvoirs publics, notamment dans la fourniture et la gestion des services publics essentiels est de plus en plus manifeste au profit du secteur privé et des chefferies religieuses : « la municipalité n'a pas toujours la capacité de faire fonctionner les équipements et les services nécessaires à la satisfaction des besoins essentiels des communautés » (entretien avec Ousmane Ndour, adjoint au maire, Kaolack, 2008). Cela en dépit du fait que la municipalité dispose d'un budget spécifique en matière de fourniture de services publics

¹¹⁶ Conformément à la loi n° 96-06 portant sur le code des collectivités locales, Kaolack est dotée de la personnalité morale et de l'autonomie financière.

¹¹⁷ Il est rapporté par la presse que lors du *GAMOU* (pèlerinage) de Médina Baye de 2007, l'ancien Imam, feu Assane Cissé, avait logé gratuitement en plus des disciples, tout le personnel de presse venu assister aux manifestations religieuses (logements gratuits, prise en charge de la nourriture, du transport, etc.).

(éclairages des lieux de cultes). Même si la commune de Kaolack détient la responsabilité d'intervenir en matière de planification du développement local, plusieurs compétences sont gérées par les chefferies religieuses dans la collectivité.

Ainsi, en matière de finances communales, É. Badiane (2004) rappelle qu'un audit organisationnel et financier a été effectué par l'Agence de Développement Municipal (ADM) permettant de constater une dégradation de la situation financière¹¹⁸ de la commune depuis la fin des années 1990, liée à la faible capacité de gestion de la municipalité. Face aux difficultés financières, les pouvoirs municipaux ont diversifié leurs actions et ont entrepris une mobilisation de fonds publics et privés afin de s'acquitter des frais en services publics essentiels (eau, électricité, téléphone). Au Sénégal, la politique nationale de décentralisation prévoit une autonomie financière des collectivités locale à travers un budget permettant de financer les activités de la commune (BCI : budget consolidé d'investissement). Toutefois, à Kaolack, la municipalité a recours à du financement extérieur avec l'appui d'organismes multilatéraux comme la Banque Mondiale (BM) dans ses projets de développement. Plusieurs activités de subventions sont ainsi gérées par la BM dans le cadre d'un programme d'appui aux communes¹¹⁹ qui met l'accent sur des secteurs prioritaires (marchés stratégiques, activités socio-économiques dans l'hydraulique, la santé, l'assainissement, etc.). Ce programme financé par la Banque Mondiale a permis en juillet 2008 la signature d'un contrat de ville entre la municipalité de Kaolack et l'Agence de développement municipal (ADM), prévoyant la réalisation de grandes infrastructures publiques, avec l'appui de l'AGETIP. On évoque un financement de 3.8 milliards de FCFA octroyé par l'ADM dans le cadre du programme de renforcement et d'équipement des collectivités locales. Ces programmes nous permettent de montrer comment l'espace de Kaolack sert d'enjeu de pouvoir entre les acteurs municipaux, contraints de s'engager dans une logique de coopération (à travers des contrats publics) et les acteurs privés (institutions financières

¹¹⁸ En effet, les chiffres recensés par l'ADM évoquent des montants impayés des dettes de 467 millions de francs CFA, (arriérés de la Société des Eaux SDE de 21 millions de FCFA, la Société Nationale de Télécommunication (SONATEL) de 30 millions et la Société Nationale d'Électricité (SENELEC) de 416 millions de FCFA.

¹¹⁹ Dans ce cadre, un projet d'Appui aux Communes (PAC) a été créé entre 1999 et 2004 par le gouvernement sénégalais avec le groupe de la Banque Mondiale afin d'améliorer la gestion administrative et financière des Communes et de soutenir leurs efforts d'investissement par la modernisation ou la construction de leurs infrastructures

internationales) qui pénètrent le local pour s'approprier des ressources matérielles (infrastructures, routes).

Face à cela, les acteurs religieux (chefferies et associations) s'efforcent de maîtriser l'espace symbolique et matériel du territoire de Kaolack selon différents modes de régulation : en s'impliquant dans la collectivité locale, en diffusant les principes de *Baye Niasse*, en exhortant la mobilisation collective, en s'associant aux pouvoirs publics dans des projets communs d'assainissement, de santé, d'éducation, etc. Ces secteurs d'activité (compétences transférées dans les collectivités locales) constituent des centres d'intérêts pour les pouvoirs publics, les acteurs comme la BM et les acteurs locaux. Si la Banque Mondiale entend ne pas associer les chefferies religieuses dans leurs zones d'activités : « il s'agit de ne pas mélanger la religion avec la stratégie de développement pour éviter tout risque de contrôle sur celle-ci » (entretien avec Mapenda Mbaye, secrétaire Municipal, Kaolack, 2008).

On ne peut pas en dire autant de la mairie de Kaolack qui n'a pas cette totale indépendance de se passer des religieux dans la gestion communale. En effet, plusieurs postes de responsabilité (dont l'ancien maire de Kaolack, Khalifa Niasse) sont souvent dévolus à des membres de la famille Niasse de Médina Baye qui se présentent lors d'élections locales¹²⁰ afin de s'assurer de positions stratégiques (maire, adjoint au maire, etc.) au sein de la localité.

Dans la gouvernance locale, plusieurs enjeux de pouvoir sont liés aux espaces publics (entretiens d'édifices religieux, assainissements des voiries, éclairages des luminaires publics durant les cérémonies religieuses, etc.). De prime abord, on aurait tendance à penser que les lieux de culte sont du domaine du privé puisque la commune de Kaolack s'appuie sur une législation nationale qui décrète la laïcité. Toutefois, la réalité locale faite d'une forte présence des communautés tidjanes-niassènes consacre une « appropriation » de l'espace public par le religieux et une « territorialisation » de l'espace privé (religieux) dans la sphère publique. C'est dans ce registre que s'inscrit l'action des chefferies religieuses dans la gouvernance de Kaolack. En effet, comme nous l'a révélé un membre du conseil municipal à Kaolack (souhaitant conserver l'anonymat) :

¹²⁰ Au moment où nous faisons nos enquêtes, le maire de Kaolack était Khalifa Niasse. Il a été remplacé en avril 2009 par Madiyana Diouf, d'un autre parti (Alliance des forces du progrès) n'appartenant pas à la famille religieuse. Toutefois, son premier adjoint Khoureïchi Niasse est le frère de l'ancien maire de Kaolack.

Ces chefferies entendent rester maîtres de leurs collectivités locales et d'aucuns ont comme ambition de se présenter dans leurs municipalités pour y briguer des postes clefs. Il leur est important d'accéder à des postes de décision, maire, conseillers, adjoints, etc. pour disposer d'un pouvoir autonome et influent au sein de la commune (entretien à Kaolack, 2008).

Cet intérêt des chefferies à pénétrer l'espace public se perçoit dans leurs volontés de positionnement dans l'électorat politique local mais aussi national. Au niveau local, l'exemple de Khalifa Niasse, membre de la famille de Baye Niasse qui a occupé le poste de maire de Kaolack de 2004 à 2009 atteste de la volonté des chefferies de s'établir dans des postes-clefs dans la collectivité. Etre maire de Kaolack permet de représenter les intérêts de la famille dans la localité, surtout lorsqu'il s'agit de prendre en charge des dépenses des lieux de culte, d'assumer les dépenses liés à l'organisation des pèlerinages, tel qu'il est prévu dans le budget du maire (entretien avec Mapenda Mbaye, secrétaire municipal, Kaolack, 2008). Cette régulation des chefferies religieuses produit une gestion « clientéliste » de la mairie de Kaolack notamment en ce qui a trait aux interventions du maire dans les travaux et projets de financement des lieux de culte. En effet, pour assurer le bon fonctionnement de ces lieux, la famille Khalifale à l'instar de ce qui se passe dans les autres localités religieuses du Sénégal, comme Touba ou Cambérène s'affaire à détenir les « bonnes personnes dans la mairie ». Lors de nos entretiens, on nous a révélé qu'un financement d'un million de Francs CFA provenant de la mairie serait consacré périodiquement à Médina Baye. La commune gère également les dépenses d'électricité et d'eau des domiciles des chefs religieux. Dans ce cadre, le financement de lieux de culte et d'espaces privés révèle le contrôle des familles tidjanes-niassènes dans la gestion de la commune, malgré le fait que d'autres collectivités (mourides, chrétiennes, etc.) y résident. La commune s'appuie sur le pouvoir de ces familles qui utilisent la filiation identitaire afin de contrôler la localité. À Kaolack, les chefferies tidjanes-niassènes ne sont pas que des acteurs d'influence sociale mais détiennent aussi un pouvoir d'action dans l'encadrement collectif et la gestion des biens et services publics. Ainsi, il est fréquent que les autorités locales s'associent aux chefferies religieuses pour prendre en charge ou appuyer des projets locaux de développement, notamment en matière de travaux publics :

« Kaolack n'ayant pas beaucoup de moyens et confronté à plusieurs problèmes de développement local a recours à toutes formes d'initiatives et de bonnes volontés politiques, sociales, internationales pour entreprendre des projets de développement et de modernisation. Les chefferies religieuses s'impliquent souvent dans ces projets avec la commune » (entretien avec l'adjoint au maire, Ousmane Ndour, Kaolack, 2008).

6.2.2 La gestion privatisée de la mairie de Kaolack

Au Sénégal, si le processus de décentralisation est souvent décrit comme fort complexe (A. Patterson, 2000 : 125), il reste foncièrement tributaire de l'interaction des pouvoirs politiques avec d'autres acteurs locaux, pour le contrôle des ressources locales. À Kaolack, par exemple, les responsables municipaux n'hésitent pas à réinvestir les réseaux locaux, en utilisant toutes les ressources dont ils disposent (négociant des parts de pouvoir avec les chefferies Tidjanes-niassènes) pour instaurer de concert avec ces chefferies, une viabilité de la gouvernance. L'action des chefferies (à travers un support financier des programmes d'assainissement) consolide leur pouvoir dans les projets publics de la localité. Ce faisant, on assiste à une gestion « privatisée » voire clientéliste de la mairie, contrainte de financer les activités de la Grande Mosquée de Médina Baye (paiement des services d'eaux, d'électricité, entretiens des espaces publics, etc.). Pour des responsables municipaux, l'action du maire en faveur des chefferies est à proscrire puisque que Kaolack ne peut pas se permettre (financièrement) de gérer toutes les dépenses liées aux lieux de culte: « certains arrêtés municipaux devraient indiquer de manière précise les mandats des communes et celle de Kaolack ne devrait pas assumer des charges supplémentaires inhérents aux domiciles des dignitaires religieux et aux lieux de culte » (entretien Ousmane Ndour, adjoint au maire, Kaolack, juillet 2008). Si la mairie s'acquitte des frais de service des lieux de culte à Médina Baye, en revanche, les familles tidjanes-niassènes financent des projets locaux de développement (notamment dans l'assainissement). Le rapport de l'ONU-Habitat (ONU-Habitat, 2009 : 06) indique la dépendance financière de la commune à l'égard des acteurs publics et privés (PAC¹²¹, PADELU¹²², CARITAS¹²³, AIMF¹²⁴, PRCPE¹²⁵) mais ne relève pas l'apport des acteurs religieux dans la mobilisation des ressources dans la commune de Kaolack.

S'il est difficile d'évaluer quantitativement ces contributions dans la gestion communale, du fait du caractère hermétique et souvent inaccessible des relations entre religieux et politiques en matière d'appuis financiers, on ne saurait éluder cet état de fait dans la gouvernance. Ceci est

¹²¹ Programme d'Appui aux Communes

¹²² Programme d'Appui au Développement Local et Urbain

¹²³ Confédération d'Aide Humanitaire d'organisations catholiques

¹²⁴ Association Internationale des Maires francophones

¹²⁵ Projet de Construction et de Réhabilitation du patrimoine bâti de l'État

d'autant plus vrai que la volonté des chefferies de s'impliquer dans les projets de gouvernance urbaine de la commune de Kaolack est bel et bien visible¹²⁶. En février 2004, d'importants dons de médicaments pour les malades du SIDA ont été remis par feu Imam Assane Cissé (chef religieux à Médina Baye) à des organismes privés et publics de santé, à l'occasion d'une cérémonie officielle devant plusieurs personnalités dont l'ancien ministre de la Santé, M. Issa Mbaye Samb, selon ce que rapporte la presse sénégalaise (Dramé, consulté le 09 avril 2004).

Le rapport de l'ONU-Habitat relève néanmoins plusieurs problèmes structurels qu'il convient d'évoquer pour mieux montrer l'action des religieux dans la gouvernance de Kaolack. D'abord, il est mentionné que l'analyse du degré de responsabilité et de participation des populations dans le processus décisionnel s'avère difficile dans un contexte marqué par la léthargie manifeste de la mairie dans la promotion de la gouvernance urbaine. S'il existe une inertie des pouvoirs publics dans la gouvernance, on ne peut pas en dire autant des chefferies tidjanes-niassènes qui s'impliquent dans plusieurs projets locaux de développement, notamment à Taïba-Niassène, une communauté rurale située, dans la Grande région de Kaolack :

(...) Taïba constitue un (...) foyer religieux, lieu de naissance du vénéré marabout Baye Niasse (...) un atelier de mise en place des commissions du Penc (cadre de concertation) entre organisations de développement, a été organisé, le 01 septembre 2008. Au fil des échanges, d'aucuns constatèrent qu'il pourrait y avoir une confusion entre la commission sociale et celle chargée des affaires religieuses (...) d'autres tenaient, vaille que vaille, à faire figurer le mot « religieux » dans les commissions, en insistant sur le fait que la « légitimité dans la communauté rurale est incarnée par le marabout et personne d'autres » (Mamadou Dramé, 2008 : consulté le 20 juin 2011)

Si le rapport de l'ONU-Habitat impute la responsabilité de coordination de développement local au pouvoir municipal, montrant par la même occasion la tendance institutionnelle des rapports de l'ONU, il ne met pas assez en évidence le pouvoir d'action des chefferies religieuses dans la collectivité. Celles-ci s'impliquent dans la gouvernance locale en fournissant des biens et services publics, surtout pendant les événements religieux à Médina Baye pour associer les succès matériels à la mobilisation collective, offrant du même coup du capital social à leurs actions. Tel que nous l'a évoqué M. Mbaye (secrétaire municipal à Kaolack en 2008), la mise en place d'une quarantaine de salle de classes ouverts et de trois centres d'enseignements religieux en mars 2008 à Médina Baye participe à ce désir de s'impliquer dans

¹²⁶ À l'instar de beaucoup de foyers religieux comme Touba, Tivaouane ou Cambérène, lorsque Médina Baye accueille une cérémonie religieuse d'envergure (GAMOU), il est fréquent que les religieux dans leurs discours rapportent aux collectivités locales, personnalités politiques et médias présents, les réalisations et les actions effectuées ou à accomplir dans la localité.

les domaines de compétences, pourtant dévolues à la mairie. Elles s'efforcent de fournir aux jeunes résidents de Médina Baye une éducation religieuse et non exclusivement laïque, influencée par « l'école française ».

Comme l'évoque l'ONU dans son rapport (ONU-Habitat, 2009 : 06), le transfert des neuf domaines de compétences n'a pas été suivi du transfert concomitant des ressources financières et humaines. Il en découle des insuffisances dans l'exercice effectif de ces compétences dont certaines sont prises en charge par les acteurs religieux. L'éducation, compétence transférée en vertu de la décentralisation au Sénégal constitue un secteur d'activité stratégique dans la gouvernance des chefferies tidjanes-niassènes, à l'instar des infrastructures publiques. En effet, l'action de ces chefferies dans la gouvernance est également perceptible dans les infrastructures publiques et l'assainissement à Kaolack. Ces deux domaines publics ont constitué depuis longtemps des secteurs d'activités stratégiques dans la localité, à cause de l'incapacité des services municipaux à prendre en charge le ramassage d'ordures et de pallier aux dysfonctionnements des voies publiques. A l'instar de la plupart des villes sénégalaises, la commune de Kaolack est confrontée à de sérieuses difficultés sur le plan de la gestion urbaine et environnementale.

Le rapport de l'ONU-Habitat sur le profil urbain de Kaolack (ONU-Habitat, 2009 : 06) évoque le caractère de ville-carrefour de Kaolack et l'accroissement continu de sa population comme facteur explicatif de l'augmentation de la quantité de déchets dans la localité. La gestion des ordures ménagères, la gestion des eaux usées et pluviales et la problématique des « tannes » (terres inondables) constituent de véritables défis pour la gouvernance locale de Kaolack. Dans ce registre, l'imbrication progressive des chefferies religieuses dans la fourniture et l'entretien des biens et services publics favorables à l'assainissement accroît l'influence de celles-ci dans la gouvernance locale : « en matière de gouvernance, il semble peu probable d'entreprendre des projets locaux de développement à Kaolack et Médina Baye sans pour autant obtenir l'aval préalable du maire et des autorités religieuses » (entretien avec Élimane Kane, professeur de philosophie, Dakar, juillet 2007).

A Médina Baye, un programme d'assainissement de la commune (programme *ÉCOQUARTIER*) lancé en août 2007 par la mairie de Kaolack pour la réalisation de canalisations¹²⁷ a été financé en partie par la famille khalifale. Selon ce que nous rapporte le journal *Le Soleil*, Cheikh Tidjane Ibrahim Niasse, membre de la famille khalifale de Médina Baye s'est personnellement impliqué pour doter le quartier de systèmes de canalisation opérationnels en s'exprimant ainsi lors du lancement du programme : « (...) La famille Niassène a contribué avec un montant de trois millions de FCFA aux efforts déjà consentis mais insuffisants de l'État » (Mohamed Sagne, *Le Soleil*, consulté en Août 2007). La concertation entre les pouvoirs municipaux et chefferies religieuses permet la mise en place de projets collectifs tout en assurant le contrôle de l'espace public local. En s'associant aux succès de la chefferie, la mairie s'inscrit dans une stratégie de mobilisation des ressources financières et de négociations avec l'autorité religieuse, détentrice de la légitimité populaire à Kaolack :

Le maire le reconnaît bien, lui qui a fait de cette canalisation une priorité dans les projets à venir de la mairie. D'ailleurs, il a rassuré le Khalife devant l'assistance nombreuse venue en ce jour de lancement du projet d'assainissement qui entre en droite ligne avec l'urgence qu'il convient d'accorder à l'évacuation des eaux usées et de pluies (Mohamed Sagne, *Le Soleil*, consulté en Août 2007).

S'il convient de relever l'apport significatif d'ADM dans ce programme d'assainissement¹²⁸, la volonté d'implication des chefferies religieuses dans les projets de la municipalité est belle et bien évidente et atteste de leur dessein d'y exercer un contrôle. Elles désirent sauvegarder les acquis et les intérêts de la communauté en choisissant les « hommes dévolus à leur cause au sein de Kaolack » (entretien avec Ousmane Ndour, adjoint municipal, Kaolack, juillet 2008). Dans la gouvernance, on constate des enjeux politiques entre la chefferie religieuse, représentée par la famille khalifale et son porte-parole, le chef religieux-politicien, Serigne Mamoune Niasse¹²⁹ et le maire Khalifa Niasse¹³⁰, membre de la famille khalifale. Pour

¹²⁷ Selon ce que rapporte la presse, ce programme aurait coûté 400 millions de F CFA pour effectuer des canalisations dans le quartier religieux de Médina Baye. Le programme «ÉCOQUARTIER» a été lancé par la mairie à Médina Baye pour sensibiliser les populations contre le déversement des eaux usées, dans la localité.

¹²⁸ Sud-Quotidien évoque le contrat de ville avec l'Agence de développement municipal (ADM) permettant d'accéder à un financement supérieur de trois milliards de FCFA dans le cadre d'un programme national de renforcement et d'équipement des collectivités locales (PRECOL).

¹²⁹ Au moment où nous faisons nos enquêtes, Serigne Mamoune Niasse, décédé le 28 octobre 2011 était le porte-parole du Khalife Général des tidjanes-niassènes (Cheikh Ahmed Dame Ibrahima Niasse). Chef religieux et fils de Baye Niasse, il fut le président du Rassemblement pour le peuple (RP), parti politique qui souhaite renforcer son pouvoir d'action et de décision, dans la région (Kaolack), tout en nourrissant de grandes ambitions politiques, pour le Sénégal.

soutenir les projets de développement local de Médina Baye, le maire s'appuie sur les chefs religieux. La concertation entre ces deux acteurs se traduit dans les programmes d'appui et d'investissement prioritaires (PIP) que la commune de Kaolack a entrepris avec l'ADM, dans le cadre de son contrat de ville.

En effet, parmi les secteurs privilégiés par la mairie, le quartier de *Médina Baye* constitue l'un des premiers devant bénéficier d'un appui financier de 443 millions de FCFA. Ce financement servira à l'assainissement des eaux usées, au drainage des eaux pluviales, à la construction d'équipements marchands, au désensablement de la voirie, au réseau d'éclairage public, au ramassage des ordures, à l'entretien des espaces verts, etc. (Gonzales, *Le Soleil*, consulté le 20 août 2008). Même si, à ce jour, les travaux de canalisation de Médina Baye ne sont pas encore achevés, l'influence des chefferies religieuses dans la gouvernance locale demeure bel et bien croissante ; tout autant que l'action d'ANSAROUNDINE. Nous nous proposons dans la prochaine section de présenter le groupement de réflexion ANSAROUNDINE (GRAD) pour montrer la portée de son action dans la gouvernance locale.

6.2.3. Le capital social des associations tidjanes-niassènes

Le GRAD (Groupe de Réflexion ANSAROUNDINE) a été fondé le 1^{er} juillet 1995 par des étudiants tidjanes-niassènes qui se sont inspirés des écrits et des enseignements de Baye Niasse pour créer leur association. JAMIYATU ANSAROUNDINE est née des recommandations de Baye Niasse, qui avait donné consigne à ses disciples de créer des structures associatives ayant comme devise NAHNOU ANSAROU LAH. C'est à dire « ceux qui aident la religion, ceux qui aident Dieu ». Baye Niasse souhaitait que tous ses disciples puissent se regrouper au sein d'une « structure générale d'entraide, en dépit du lieu de résidence, qu'il fût un petit village, une grande ville, voire un quartier » (entretien, Cheikh Tidjane Gaye, président du GRAD, Dakar, Sénégal, juillet 2008).

L'espace symbolique tidjane-niassène édifie la conception unitaire de ces structures qui se veulent nationales (Sénégal), régionales (Gambie, Ghana, Nigéria) et internationales (France,

¹³⁰ Au moment où nous faisons nos enquêtes le maire de Kaolack était Khalifa Niasse, il a été remplacé en mars 2009 par un nouveau maire Madiyana Diouf, qui n'appartient pas à la famille khalifale mais dont le parti politique (AFP : Alliance des forces du progrès) est celui de Moustapha Niasse, homme politique, membre de la famille khalifale, très influent dans sa région et au Sénégal.

Italie, États-Unis). Le statut international de Baye Niasse permet l'existence de ces fédérations qui intègre tous les disciples tidjanes-niassènes, où qu'ils soient. En effet, dans une lettre adressée à sa communauté, Baye Niasse indique à tout *talibé* (disciple) l'obligation de faire partie d'une association religieuse (*daïra*). Cette exigence centrale à l'identité tidjane-niassène renforce la légitimité symbolique de ces structures. Où qu'il soit le disciple tidjane-niassène est lié à une *daïra* qui elle-même est intégrée dans des structures fédératives (ANSAROUDINE). C'est ainsi que s'inscrit le lien identitaire où le père (Baye Niasse) indique à ses disciples la voie à suivre afin de s'affilier à une structure locale, nationale ou internationale. À travers ce principe, certains peuvent y déduire un caractère de dépendance et de contrôle des chefs religieux à l'égard de « dévolus fidèles ». Nous préférons y voir plutôt une volonté de ces chefs de perpétuer l'affiliation identitaire dans la socialisation et l'action collective au-delà même du lieu sacré (Médina Baye). En effet, ces structures permettent la territorialité de l'identité collective tidjane-niassène au sein d'espaces fédérateurs qui renforcent les liens sociaux entre membres des *daïras* et fédération ANSAROUDINE.

En associant l'éducation, la santé, la promotion de la jeunesse aux questions de développement économique et social, ces structures prennent le relais des chefferies religieuses dans la gouvernance locale en combinant appartenance religieuse et action sociale. Elles se donnent comme vocation de prendre en compte les besoins économiques et sociaux au Sénégal car parfois « ces chefferies religieuses négligent ce volet en s'adonnant exclusivement aux activités spirituelles et religieuses » (entretien, Cheikh Tidjane Gaye, président GRAD, Dakar, juillet 2008). Toutefois, en matière de gouvernance locale, l'action entre chefferies et associations est beaucoup plus concertée.

L'agriculture constitue à ce titre un domaine d'action privilégiée. Une fondation, supportée par la famille khalifale¹³¹ de Médina Baye a été mise sur pied pour mettre en valeur des zones rizicoles dans la vallée du Fleuve Sénégal :

Afin de résorber le problème de l'autosuffisance alimentaire et le manque cruel de riz au Sénégal, les disciples du GRAD et des *daïras* exploitent depuis 2005 des champs rizicoles et produisent un riz local de qualité différent du riz importé. (Entretien avec Cheikh Tidjane Gaye, Président du GRAD, Dakar, Juillet 2008).

¹³¹ Il nous a été difficile de connaître les montants exacts des contributions des membres de la famille religieuse à cette fondation. Des responsables du GRAD nous ont indiqué que des membres de la famille de Médina Baye offraient des contributions généreuses. Feu Imam Assane Cissé, Baba Lamine Niasse, Serigne Mamoune Niasse, Serigne Cheikh Tidjane Niasse et plusieurs de ses fils effectuent des dons aux associations à chaque fois qu'ils sont mis au courant de leurs activités.

Même si la quantité de riz produit dans ces champs n'est pas si abondante, ces activités socio-économiques renforcent le capital social du GRAD dont les membres s'impliquent personnellement pour récolter et distribuer le riz d'abord dans la communauté puis assurer la commercialisation au-delà. L'un des objectifs du GRAD est de stimuler des programmes d'activité économique mais aussi de regrouper tous les condisciples tidjanes-niassènes en fonction de leur champ de spécialisation. Nous nous proposons d'évoquer l'action de BAM (Baye Assistance Médicale), structure créée par le GRAD en 2002, qui unit des professionnels de la santé, tidjanes-niassènes qui s'impliquent dans l'action locale.

Baye Assistance Médicale

La structure appelée Baye Assistance Médicale est composée uniquement de médecins, pharmaciens, assistants sociaux, infirmiers, etc. Tout ce personnel médical agit dans le secteur du travail social ou de la santé, surtout à l'occasion des manifestations religieuses. L'action de BAM se caractérise par des mesures diverses (mise sur pied d'antennes médicales, création de postes de santé, fourniture de services sociaux, consultations médicales gratuites, distribution de médicaments, sensibilisation sur les MST, lutte contre le paludisme et l'insalubrité, etc.).

La prise en charge des besoins sanitaires et sociaux par BAM ne s'étend pas uniquement à la communauté de Baye Niassé. En effet, l'action de cette structure médicale concerne toutes les collectivités : « il est fréquent que les médecins se déplacent dans plusieurs localités pour aider les populations, gratuitement, consulter les malades, souvent des personnes âgées et des enfants, donner des conseils de sensibilisation et de prévention aux jeunes, etc. » (Entretien Cheikh Tidjane Gaye, Dakar, juillet 2008). À Kossi, par exemple, village historique¹³² du Sénégal, des journées de solidarité sont organisées par le GRAD et BAM (consultation gratuite, distribution de médicaments, d'habits, de la nourriture, des denrées de 1^{ère} nécessité). Tous les disciples tidjanes-niassènes participent à cette activité en offrant gratuitement des habits ou des vivres aux collectivités locales et environnantes et nombres de personnes qui s'y déplacent pour tirer profit des soins et services offerts gracieusement. L'action gracieuse de cette structure

¹³² Une journée de solidarité et de consultations gratuites est régulièrement organisée dans la localité de Kossi, situé à 9 kms de Kaolack. Kossi est un lieu symbolique qui a servi de refuge lors des périodes d'agitation au sein de la famille tidjane-niassène. Berceau de la Faydu Tidjani, Kossi est un lieu où Baye Niassé a enseigné à ses premiers disciples, comme Seydou Alioune Cissé, Mame Baye Niassé, Seydou Ousmane Faye, Kossi constitue depuis lors un lieu de culte pour cette communauté.

médicale est beaucoup appréciée par les collectivités qui sont souvent incapables de payer leurs soins ou de se déplacer dans des établissements publics de santé par manque de moyens. Ce qui renforce le capital social de ces structures tidjanes-niassènes :

Les gens montrent leur témoignage de sympathie en venant en masse se faire soigner lors des *GAMOU*, en s'intéressant de plus en plus aux activités de la communauté, comme dans le cas du 11^{ème} *GAMOU* des talibés de Baye Niassé à Ndandé, le 04 et le 05 novembre 2007, où pendant deux jours vendredi et samedi, des séances de consultations gratuites ont été organisées par BAM (entretien, Dr El Hadj Abdoulaye Niassé, président de BAM, Août 2008, Dakar).

Même s'il reconnaît que les pouvoirs publics et autorités sanitaires nationales apprécient plus ou moins bien leurs interventions, du fait de leur influence directe dans le quotidien des populations, le président de BAM nous a également évoqué la volonté « d'institutionnaliser » sa structure en ONG. BAM est une association bénévole mais qui requiert un financement plus conséquent car la cotisation de ses membres n'est pas toujours suffisante pour fournir des médicaments aux collectivités locales. Malgré le soutien des chefs religieux dans l'achat d'équipements médicaux, la popularité grandissante de cette structure au Sénégal requiert un support financier plus important. La volonté des dirigeants de BAM de transformer leur structure en une ONG locale montre le caractère inéluctable de l'autonomie financière nécessaire à une structure locale dont la portée est nationale : « Nous avons déposé un récépissé au ministère de l'Intérieur pour que notre structure soit reconnue comme une ONG pour renforcer notre action sociale dans tout le Sénégal » (entretien, Dr El Hadj Abdoulaye Niassé, président de BAM, Dakar, Août 2007). L'exemple de ces deux structures d'ANSAROUNDINE (GRAD et BAM) atteste du capital social des associations religieuses. Leur pouvoir d'action au niveau social et sanitaire est de plus en plus important au sein des collectivités locales.

Au sortir de cette analyse, on ne peut affirmer que les chefferies exercent un pouvoir absolu dans la gouvernance locale à Kaolack, on aurait tort d'éluder le capital social des structures fédératives d'ANSAROUNDINE. À l'instar des mouvements associatifs de Cambérène, ces groupements fédératifs exercent un rôle important dans la collectivité locale, surtout lors d'événements religieux. Nous nous proposons dans la dernière section de ce chapitre de montrer comment Médina Baye constitue un espace de socialisation politique à travers les interactions entre chefferies, associations religieuses et gouvernement national, pendant le *GAMOU* de Médina Baye.

6.3. Processus de socialisation politique : les GAMOU

La concertation entre politiques et religieux est renforcée à l'occasion d'événements religieux, comme les pèlerinages (*GAMOU*) où l'on constate à l'instar d'autres foyers comme Touba, Cambéréne, Tivaouane, une présence remarquée d'autorités politiques locales et nationales (maire, membres du gouvernement, etc.). Ces événements font parfois penser à des « foires-internationales » ou des « rencontres d'affaires » tant on remarque la présence d'acteurs municipaux, de partis politiques, de la presse, d'entreprises privées et publiques (comme TIGO, ORANGE, compagnies de téléphonies numériques au Sénégal, la SÉNÉLÉC, etc.). Chaque acteur profitant de l'affluence générale pour promouvoir des idées, produits et actions afin d'attirer une masse d'adhérents à leurs convictions. C'est surtout l'occasion qui est prise par les religieux afin de renouveler leur collaboration avec les politiques. Nous nous proposons d'évaluer les enjeux politiques pour les acteurs locaux de Médina Baye.

6.3.1. Le poids politique du chef religieux Mamoune Niasse

Les *GAMOU* sont les moments privilégiés des familles religieuses pour exprimer leurs doléances ; ils se réunissent avec les pouvoirs publics qui leur octroient des contributions financières, de l'argent en espèces, des billets pour les pèlerinages à la Mecque, des garanties financières pour des projets urbains, etc. (entretien Mapenda Mbaye, secrétaire municipal, Kaolack, juillet 2008).

Cette déclaration d'un représentant de l'État de Kaolack montre comment les familles religieuses profitent d'événements religieux pour consolider leurs relations avec les collectivités locales en remettant notamment des billets de pèlerinage à celles-ci. Si ces stratégies affermissent le marketing politique en incitant à des adhésions lors de futures élections législatives, elles permettent surtout de renforcer le capital social et le pouvoir d'action des religieux à Kaolack et au Sénégal. À l'instar de Serigne Mamoune Niasse, les religieux ne se contentent plus d'occuper uniquement l'avant-scène de la politique locale mais ambitionnent également de briguer des postes dans le gouvernement ou de se présenter aux élections présidentielles.

L'action du « religieux-politicien » selon ses partisans ne se situe pas en porte-à-faux avec son statut de dignitaire religieux dans la communauté (chef religieux, fils de Baye Niasse) mais bien au contraire s'inscrit dans le sillage de l'engagement progressif des religieux dans le territoire local et national. En effet, la portée politique détenue par Serigne Mamoune Niasse dans la région est telle que ce dernier préfère s'intéresser aux activités nationales. Toutefois, les jeunes

de son parti (RP : Rassemblement du peuple) l'exhortent à prétendre à la candidature de la mairie de Kaolack : « Les jeunes du RP ont exigé que leur leader soit investi candidat à la mairie de Kaolack, avant d'être élevé au rang de premier vice-président du Conseil régional [...] au vu du poids électoral de [...] Serigne Mamoune Niasse » (Papa S. Sène, LAS, consulté le 20 juillet 2010). Le religieux-politicien, qui pendant longtemps faisait partie de la mouvance présidentielle (soutenant de 2000 à 2009 le parti d'Abdoulaye Wade) a garni récemment les rangs de l'opposition politique. Face à l'inertie du gouvernement à résoudre les problèmes socio-économiques (hausse du prix au producteur, taux de chômage élevé chez les jeunes, émigration clandestine et paupérisation des habitants de la région du Saloum), le chef religieux s'est mis en campagne. Toutefois, ce statut politique du porte-parole du Khalife crée des émules au sein des membres de la famille religieuse. En effet, ceux-ci considèrent que même si ses revendications sont légitimes (l'agriculture, l'éducation, l'emploi et l'aménagement du terroir devant être des priorités à Kaolack), Serigne Mamoune Niasse ne devrait pas utiliser les événements religieux pour exhorter à un ralliement politique :

[...] des membres de la famille Niassène estiment que le porte-parole Mamoune Niasse [...] a été maladroit en exhortant les fidèles de Baye Niasse à soutenir le Président Wade [...] lors des élections locales du 22 mars 2009. Et si certains s'interrogent encore du caractère incongru de la démarche, d'autres trouvent par contre que la famille Niassène regroupe dans son ensemble toutes les sensibilités politiques du pays et qu'il est tout à fait inopiné dans ces genres de rassemblement religieux de favoriser certains partis [...] au détriment des autres (Fall, A., Sud-Quotidien, consulté le 11 mars 2009).

Par contre, pour le porte-parole de la famille tidjane-niassène, évoquer les principes politiques ne saurait aucunement être en contradiction avec le rôle de chef religieux dans la communauté :

Avant, on disait que le marabout devait se limiter à son chapelet et sa natte. C'est vrai, mais il doit aussi s'occuper du bon fonctionnement de la Cité. Même si ce n'est pas pour lui, il doit le faire pour la communauté qui dépend de lui. Car, lorsque les talibés ont des problèmes, ils viennent voir le marabout. Et c'est lui qui fait des interventions auprès des élus [...]. Mais ces interventions doivent se faire dans la légalité. Et puis, j'aime la politique, j'ai la conviction que tout le monde doit s'impliquer dans les affaires de la Cité (Serigne Mamoune Niasse, in Cheikh Fadel Barro et Elimane Kane, Le Soleil, 03 juin 2006 : 05).

On perçoit à travers cette déclaration la volonté de Serigne Mamoune Niasse de ne pas se cantonner à un rôle de « marabout » mais de participer à des activités politiques pour la gouvernance de la cité. Si le rôle de médiation entre collectivités et pouvoirs publics a longtemps été mis de l'avant, il apparaît clair que le religieux ne s'y limite plus désormais. En effet, il est fréquent de voir les chefs religieux tidjanes-niassènes progressivement s'impliquer dans leurs localités, prenant des fonctions toujours plus politiques. Certains membres de la famille religieuse

de Médina Baye (Khalifa Niasse, ancien maire de Kaolack, Mouhamed Mahi Ibrahima Niasse, chargé de mission à la présidence de la république, Serigne Mamoune Niasse, premier serviteur du rassemblement pour le peuple (RP), Mouhamed Khoureychi Niasse de l'Alliance des forces du progrès (AFP), Mbaye Yacine Niasse, Moustapha Niasse, membres de l'opposition politique) sont tous des acteurs qui participent à la « gestion de la cité » au niveau local ou national.

Kaolack est une ville religieuse qui constitue à l'instar de Touba le domaine de prédilection d'hommes politiques mais reste la chasse-gardée des chefs religieux qui souhaitent être les acteurs plénipotentiaires de la gouvernance. Les religieux sont si importants à Médina Baye qu'ils demeurent « très en demande » dans l'espace politique, notamment pour favoriser des adhésions politiques. Ainsi, suite au décès du marabout Serigne Mamoune Niasse, le 28 octobre 2011, plusieurs hommes politiques, candidats à la prochaine investiture présidentielle au Sénégal en 2012, se sont précipités à Médina Baye, pour être les premiers à présenter leurs condoléances à la famille tidjane-niassène, éplorée. Si on peut relever le fait que plusieurs responsables politiques et religieux aient déploré la perte d'une figure religieuse et politique proéminente comme Mamoune Niasse, on ne peut s'empêcher d'évoquer les stratégies politiques de ces candidats. Elles consistent à figurer parmi ceux qui accompliront le plus d'initiatives solennelles ou prononceront les meilleurs discours magnifiant le défunt religieux, lors des funérailles du marabout-politicien, à Médina Baye. À ce jeu, le président Wade a remporté la bataille pré-électorale qu'il menait contre ses principaux opposants politiques, dont Idrissa Seck, proche collaborateur de Serigne Mamoune Niasse. En effet, il fut l'un des premiers à présenter ses condoléances et à se rendre à Médina Baye, avec tout un cortège gouvernemental et hauts représentants parlementaires. Mais, son meilleur acte symbolique en vue de récupérer les suffrages des fidèles de Mamoune Niasse fut de nommer le fils du défunt marabout, Baye Ibrahima Mamoune Niasse, comme membre du Sénat du Sénégal, en remplacement de son père.

Les actes « bienfaisants » des politiques à l'égard des religieux perpétuent la logique de collaboration voulue par les politiques, dans des localités où ils n'ont que peu ou prou de légitimité. Ils ont comme effets de convaincre des religieux parfois indécis, comme le montre cette déclaration de Baye Ibrahima Mamoune Niasse à la suite de sa nomination par Wade :

(...) Je m'en remets toujours à Dieu. C'est pour cela que je n'ai pas cherché à être nommé où que ce soit car, je n'aime pas les tiraillements. Mais en ce qui me concerne, les états d'âme du président Wade ou d'Idrissa Seck viennent en second lieu, après l'intérêt du peuple qui passe avant tout. Cependant, des rumeurs fusent de partout. Mais je crois que le président Wade est sincère, et n'a pas hésité à placer sa confiance en moi et je ferai tout pour ne pas le décevoir (B. Seck, 2011 : consulté le 05 décembre 2011).

Cette situation conduit les politiques et les sociétés publiques ou parapubliques à « courtiser » les religieux et à tout mettre en œuvre pour que les événements religieux organisés dans ces localités soient des probants succès. En témoignent, les coupures d'électricité si communes en temps régulier à Kaolack et dans le reste du Sénégal ; lors des *GAMOU*, les responsables de la SÉNÉLEC offrent des services de première qualité en électricité, sans délestages pour assurer le bon déroulement de ces événements. Lors du *GAMOU* de Médina Baye en 2010, Seydina Issa Kane, dirigeant de la SÉNÉLEC s'est personnellement rendu chez les chefs religieux tidjanes-niassènes pour les rassurer :

La SÉNÉLEC a donné l'assurance qu'il n'y aura pas de coupure d'électricité deux jours avant et deux jours après le *GAMOU* [...] M. Kane a promis qu'il n'y aura pas de coupure même pour les clients qui n'ont pas encore payé leur facture. La SÉNÉLEC a apporté un groupe électrogène de 1250 KVA à [...] Médina Mosquée afin de secourir les sites stratégiques du *GAMOU* et les alentours de la mosquée, la maison du Khalife et la place publique (Ndeye Fatou Thiam, Le MATIN, le matin.com, consulté le 21 mars 2010).

Les religieux profitent de ces événements pour évoquer leurs doléances aux représentants de ces sociétés nationales : « les chefs religieux [...] demandent que le service d'électricité soit meilleur que l'année précédente. Le Khalifa de Léona Niassène [...] a demandé de l'éclairage public dans son quartier car c'est avec des lampes de poche qu'ils circulent la nuit » (Ndeye Fatou Thiam, Le MATIN, le matin.com, consulté le 21 mars 2010).

Le capital symbolique des chefferies religieuses se renforce auprès des populations, lors des pèlerinages, lorsque celles-ci viennent comme lors du Magal de Touba, renouveler leur pacte social dans la localité fondée par Baye Niassé. Le capital social se renforce aussi auprès de ces mêmes populations venues constater les actions sociales des chefferies dans la localité. La régulation menée avec les politiques (maires, ministres, chefs d'entreprises, magnats de la presse, etc.) s'accroît lors de ces événements avec plusieurs acteurs influents qui se déplacent pour figurer dans le « gotha » des personnalités publiques présentes. Des rencontres privées ou publiques sont organisées entre religieux et politiques à l'occasion de ces événements.

6.3.2. L'interaction entre chefferies et associations religieuses

Si les chefferies interagissent beaucoup avec les politiques lors d'événements religieux, elles le font également avec les associations religieuses, notamment avec le GRAD. D'ailleurs, des membres de la famille khalifale s'impliquent régulièrement au sein de cette structure, à l'instar de Serigne Mamoune Niassé, qui y cumulait les responsabilités de porte parole de la

famille khalifale et coordonnateur des fédérations ANSAROUDINE. En 2008, le GRAD a organisé avec l'appui de Serigne Mamoune Niasse, la 1^{ère} et 2^{ème} édition des Journées de Médina Baye. Ces journées permettent aux structures associatives et représentants des chefferies de regrouper l'ensemble des disciples, professionnels, intellectuels tidjanes-niassènes en ateliers de travail pour discuter de questions locales, sociales, économiques, religieuses, etc. À l'issu de ces ateliers, des avis consultatifs sont émis sur la gouvernance, le regroupement associatif, l'encadrement collectif, etc. puis rapportés au Khalife Général des tidjanes-niassènes (Cheikh Ahmed Dame Ibrahima Niasse). Des mesures locales sont ensuite prises en conformité avec les décisions des divers représentants de la communauté tidjane-niassène. La mobilisation du GRAD au sein de la communauté leur permet de détenir un véritable pouvoir d'action dans la gouvernance. Toutefois, celui-ci est soumis au bon vouloir¹³³ des chefferies religieuses. Elles contribuent financièrement aux activités du GRAD, sont conscientes et très enclines à céder du pouvoir à ces structures fédératives, tant que celles-ci remplissent l'objectif de mobilisation sociale à laquelle elles sont aussi dévolues. L'action du GRAD à cet effet est considérable.

Lors des *GAMOU*, le GRAD s'active dans la mobilisation et se charge de réunir les disciples selon leur affiliation professionnelle. À l'instar des médecins, les *Talibés* formés en NTIC (Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication) ont été regroupés et ont même créé un site multimédia, *Fayda.net*, chargé de retransmettre les grandes manifestations religieuses de la communauté de Baye Niasse et permettre à la diaspora tidjane-niassène de les suivre. La diffusion internationale permet de rejoindre plusieurs milieux et territoires, renforçant les liens communautaires, malgré la distance et le décalage horaire. La retransmission de ces événements se fait en direct et les vidéos de ces événements sont compilées offrant la possibilité de voir ou de revoir certaines activités religieuses. La tribune libre qu'offre la *Fayda.net* permet également la contribution des intellectuels de la communauté de Baye Niasse qui expriment leur point de vue sur les grands problèmes politiques, sociaux et économiques sur le site. D'ailleurs, le président du GRAD, M. Gaye avait profité de cette tribune pour interpeller l'État du Sénégal et la

¹³³ Lors de notre entretien avec le président du GRAD (Cheikh Tidjane Gaye), nous avons appris que des membres du GRAD ont voulu prendre en charge l'assainissement du quartier de Médina Baye. Plusieurs retards ont caractérisé le début des travaux de réfection de la canalisation de Médina Baye, organisé par l'ADM et la commune de Kaolack. Toutefois, à l'issu des journées de Médina Baye, le GRAD sur recommandation des représentants du Khalife a décidé d'attendre le lancement des travaux et de n'agir que si son appui était requis. Le pouvoir des chefferies religieuses dans la gouvernance s'exprime ici de manière tangible.

direction générale de la RTS (Radio Télévision du Sénégal) dans le cadre d'un événement tidjane-niassène non diffusé dans les ondes nationales :

M. Le Directeur, j'appartiens à une communauté qui se dit lésée dans le traitement et dans la prise en charge de l'information des familles religieuses au Sénégal. En tant qu'intellectuel, qui évolue dans le cercle des familles religieuses, si je détiens une information utile et nécessaire, je viendrais à la RTS pour vous donner une documentation fiable et utile pour vos reportages sur les familles religieuses et vous en ferez le traitement qui sied (Cheikh Gaye, La Fayda.net, consulté le 20 mars 2010).

Si on perçoit de la part de ces intellectuels tidjanes-niassènes une stratégie évidente de contrôler l'information qui est diffusée, on discerne également leur volonté de s'affirmer de plus en plus dans un registre national et international. La RTS diffusant ses programmes dans plusieurs pays de la sous-région, la communauté tidjane-niassène souhaite à l'instar d'autres communautés religieuses avoir un « traitement équitable » dans le choix des programmes. En effet, il est fréquemment rapporté une orientation « mouride » de la chaîne gouvernementale qui accorde plus de temps d'antenne à la communauté affiliée au président de la république Abdoulaye Wade, (A. Bathily, 2009 : 42). Si cet argument est souvent scandé dans la presse, il est brandi comme « fer de lance » par les jeunes tidjanes-niassènes qui contestent le « discrédit » de leur communauté dans la presse. C'est la raison pour laquelle les jeunes disciples créent de plus en plus leurs propres réseaux informatiques (ANSAROUDINE.org, FAYDA.net, Houda.sn, Faydatijaniya.org, Niassène.net) et d'autres groupes de discussion sur des réseaux sociaux comme FACEBOOK, etc. Plusieurs associations religieuses créent leur propre site pour perpétuer les liens communautaires, suivre les activités religieuses et favoriser le regroupement collectif même au-delà du territoire sacré. Ces sites accentuent la *territorialité* de l'identité tidjane-niassène qui se déploie dorénavant dans l'espace social des réseaux d'internet.

Nous avons interrogé des disciples tidjanes-niassènes lors d'un *GAMOU* sur les raisons qui les incitaient à créer des sites internet. Pour beaucoup, la principale réponse était la volonté de perpétuer les liens communautaires et le legs de Baye Niassé dans d'autres canaux de diffusion :

Afin de faire profiter à tous les Talibés de Baye des événements de ce genre, il nous faut mieux diffuser les principes de Baye. Plusieurs reportages de journalistes sur notre communauté portent sur les activités économiques de Médina Baye avec les maliens, guinéens, mauritaniens et sud-africains qui viennent y vendre ou acheter des produits locaux mais on ne peut pas se contenter uniquement de ce volet lorsqu'on parle de Médina Baye (entretien, Khadim DIAGNE, vice-président d'association, NAHNOU ANSAROU LAHI, Taïba, Juillet 2008)

Pour d'autres, il était impératif d'assurer une meilleure représentation de leur communauté au Sénégal et ailleurs, en se servant des médias sociaux :

Il faut bien structurer les organes de la presse et aussi créer des sites pour diffuser l'information pertinente de notre communauté à l'étranger où Baye détient beaucoup de disciples (entretien, Cheikh DIOP, président d'Association, NAHNOU ANSAROU LAHI, Taïba, Juillet 2008).

Si l'action du GRAD s'étend au niveau local et national (médias sociaux), elle touche également la sphère internationale avec la commission des affaires religieuses (JAMIYATU ANSAROUDINE) qui perpétue le caractère fédérateur de la communauté de Baye à l'extérieur de Médina. En effet, plusieurs structures religieuses portant ce nom ont été créées à l'étranger (Gambie, Afrique du Sud, Nigéria, Italie, France, États-Unis, etc.) pour appuyer le travail des *daïras* lors d'événements religieux. Elles coordonnent des regroupements collectifs et cherchent à structurer toutes les associations religieuses lors des *GAMOU*. Cette commission s'efforce aussi de faire un recensement de tous les disciples et autorités tidjanes-niassènes établis en Afrique (Sénégal, Gambie, Nigéria, Ghana, Mali, Niger, Soudan, Mauritanie, Côte d'Ivoire, Burkina Faso, etc.).

À cette fin, elle travaille en étroite collaboration avec l'Association des Étudiants et diplômés des Talibés de Baye (une association internationale qui regroupe les étudiants tidjanes-niassènes ayant gradué au Sénégal ou à l'étranger). Cette commission supporte le travail de la JAMIYATU ANSAROUDINE de Dakar qui regroupe l'ensemble des associations des quartiers de la capitale. La commission des affaires religieuses fait le lien entre toutes les structures associatives (GRAD, *daïras*, associations d'étudiants du Sénégal et de l'étranger) et travaille sur la création d'une grande JAMIYATU ANSAROUDINE regroupant toutes les structures fédératives et associatives tidjanes-niassènes.

Son action n'est pas adressée exclusivement aux membres de la communauté de Baye mais à toute personne sollicitant leurs services dans l'entraide sociale. Il y a une volonté de propager la cohésion sociale dans d'autres sphères pour favoriser la mobilisation collective et promouvoir le caractère fédérateur et inclusif du message de Baye Niasse. Il y a lieu de croire que le succès de cette mobilisation dans la communauté de Baye conforte l'ouverture à d'autres individus et espaces collectifs :

Le regroupement communautaire selon les principes de Baye Niasse n'occasionne pas chez nous un type de communautarisme qui serait exclusivement orienté à certaines franges de la population du Sénégal. Tous les services et instituts du GRAD s'adressent certes d'abord aux communautés sénégalaises nécessiteuses mais également à tout individu ou groupe social ayant besoin de recourir à nos services. (Entretien, Cheikh Tidjane Gaye, président du GRAD, Dakar, juillet 2008).

La portée internationale que souhaitent octroyer les responsables du GRAD à leur structure atteste de l'influence grandissante de leur action collective. En s'appuyant sur les principes identitaires, ils ambitionnent d'intégrer tous les disciples tidjanes selon leur champ d'expertise professionnelle en tenant compte des domaines de compétence transférée dans les collectivités locales (éducatif, social, sanitaire, sportif, culturel, jeunesse, urbanisation, etc.). C'est ainsi que l'action du GRAD devient généralisée, s'étendant au-delà de l'espace local ou national.

À l'instar de Damien Talbot (2006), nous estimons que l'espace ne doit pas uniquement s'entendre comme un contexte purement physique, doté d'attributs matériels dans lequel se déroulent des relations économiques et politiques. Cet espace possède une dimension sociale fondatrice qui permet de saisir une construction active de relations, de stratégies, de représentations, de structures des acteurs qui s'y déploient. Dans le cadre de l'espace de Médina Baye, il est symbolique avant tout, diffus au sein d'un « espace physique, construit, travaillé, modelé, partagé par les hommes (...) conservant comme fondement le cadre matériel des interactions et des échanges » (Grosseti, 1997 : 03). L'espace de Médina Baye est certes contenu autour d'un territoire physique, marquée par une histoire particulière, un patrimoine sacré par la figure de Baye Niasse, père fondateur de la communauté tidjane-niassène. Toutefois, cet espace est avant tout symbolique, conçu sur un ensemble de références identitaires communes. La construction sociale de cet espace permet d'ériger l'identité collective sur la pluralité, la territorialité et l'unité des tidjanes-niassènes.

Dans ce registre, la gouvernance locale à Médina Baye et à Kaolack intervient avant tout comme un processus de construction et de diffusion identitaire des normes collectives, établies par Baye Niasse. La chefferie religieuse (famille Khalifale) y détient le capital symbolique tout en y régulant l'action collective. Les structures d'ANSAROUDINE sont détentrices du capital social et d'un pouvoir d'action graduelle surtout auprès des collectivités locales. La mairie de Kaolack détient un faible capital social mais agit dans la gouvernance locale, étant détentrice de la légitimité politique et étant l'unique représentant de l'État. La régulation des relations entre ces acteurs repose sur la concertation et l'interaction permanente. On relèvera enfin l'existence d'un système d'encadrement collectif propre aux acteurs religieux, associatifs et à certains membres du pouvoir municipal : l'appartenance identitaire forgée dans la « territorialité » qui lie tout tidjane-niassène, où qu'il soit :

À côté des liens sociaux fondés sur la parenté biologique se développent d'autres formes de sociabilité [...] Celles-ci instaurent des types particuliers de liens valables et fonctionnels [...] au sein de certaines entités sociales. Les liens en question se développent dans des espaces définis d'identité de rôles, de statut, de position sociale ou d'appartenance religieuse [...] Ce sont des cadres d'émergence de nouvelles formes de parenté structurées et scellées par des transactions et conventions sociales (Akindès, 2003 : 391).

CHAPITRE VII

TOUBA, CAMBERENE ET MEDINA-BAYE : LE POUVOIR DES RELIGIEUX DANS LA GOUVERNANCE

Dans ce chapitre, nous nous proposons de dégager et de comparer les conclusions de nos enquêtes à Touba, Camberène et Kaolack-Médina Baye. Ces localités nous ont permis de cerner plusieurs modes de gouvernance bâtie sur des représentations symboliques et sur l'interaction des pouvoirs locaux. Ces pouvoirs incluent des acteurs divers, parmi lesquels, chefferies religieuses, élus locaux et responsables d'associations religieuses. Nous avons insisté sur la dimension symbolique et sociale de la gouvernance, pour saisir le niveau d'influence des religieux dans les localités ciblées. On constate une recomposition perpétuelle du pouvoir par les religieux dans la gouvernance.

Dans la communauté mouride, le pouvoir est constitué autour de Touba, espace sacré, sacralisé et développé par tous les mourides. Autorités religieuses, représentants de la communauté, dont les responsables associatifs d'Hizbut Tarqiyyah et pouvoirs publics, au sein desquels tentent de se greffer de hautes personnalités politiques, dont le chef de l'État, participent à la gouvernance. Elle s'exprime dans l'idéologie du travail, qui permet l'encadrement et la participation de tous les mourides, à l'action collective, dans des projets d'urbanisation, d'assainissement et d'exploitation agricole au sein de la communauté. C'est cette idéologie qui permet aux chefs religieux de la famille khalifale, de s'implanter comme plénipotentiaires de la gouvernance, à Touba. Toutefois, leur pouvoir est de plus en plus concurrencé par des acteurs

issus d'affiliations familiales comme Béthio Thioune ou Modou Kara Mbacké, chefs mourides détenant des parcelles d'autorité au sein d'autres espaces (notamment, certains quartiers à Dakar). Le capital symbolique et social de ces religieux s'accorde à leurs visées politiques au niveau national. Ce faisant, Touba est devenu un espace « obligé » de régulation politique pour les représentants de l'État. Ce caractère certes présent, depuis l'époque coloniale est dorénavant l'un des facteurs à succès de cette communauté religieuse dans le paysage politique du Sénégal.

Dans la communauté tidjane-niassène, le pouvoir est fondé non pas comme à Touba sur un territoire mais sur l'aura international du « père » spirituel : Baye Niassé. La gouvernance n'est pas exclusive à Médina Baye. La mobilité de Baye Niassé dans plusieurs pays de la sous-région (Nigéria, Ghana, Niger, etc.) suscite une gouvernance qui s'inscrit dans un registre de territorialité, qui ne tient pas uniquement compte du lieu où s'est constitué le capital symbolique (cas de Médina Baye pour les Tidjanes-Niassènes). Elle s'exerce au-delà du territoire national au sein d'une communauté plurinationale, unie par des liens sociaux et religieux à travers l'idéologie de la FAYDA. La famille de Baye Niassé produit du capital symbolique, entretenu par les associations religieuses d'ANSAROUDINE, au travers de leurs actions sociales, locales et internationales. Ces acteurs s'efforcent de faire face aux besoins sociaux pressants dans Kaolack, en négociant des parcelles de pouvoir, offrant gracieusement des services de santé, s'impliquant localement dans l'entretien et l'assainissement de lieux publics, renforçant graduellement leur capital social dans la communauté. L'interaction entre pouvoirs municipaux et chefs religieux s'exprime surtout, à l'occasion d'événements comme les pèlerinages, moments propices à l'establishment religieux, pour renforcer leur capital symbolique auprès des collectivités locales. Si la présence des représentants de l'État lors de ces pèlerinages a longtemps permis de renforcer les rapports de pouvoir avec les religieux, les attitudes partisans récentes¹³⁴ des acteurs politiques ont considérablement modifié la donne. Dorénavant, la communauté tidjane-niassène s'efforce d'être mieux représentée dans l'échiquier politique et dans l'espace public national.

Dans la communauté layenne, le pouvoir est au cœur de la localité sacrée de Cambérène, conçue comme un espace-refuge. L'idéologie du père fondateur Baye Laye consacre une identité

¹³⁴ Lors du Magal de Touba, en février 2010, l'ancien ministre de l'intérieur sénégalais et actuel ministre des forces armées, M. Bécaye Diop avait fait une déclaration controversée affirmant publiquement que Touba n'avait aucune équivalence en termes de références symboliques « Touba est la référence : *Touba, affaire bi Fi-leu* ». Si plusieurs autorités mourides ont ouvertement réagi pour se distancer de ces discours politiques, cela n'a pas suffi à créer une vague de réprobations provenant des sphères politiques, sociales et religieuses, notamment auprès de la communauté tidjane, qui s'est sentie particulièrement ciblée par ces commentaires.

collective construite sur l'unité et l'égalité sociale. La gouvernance est le fait des chefferies et associations qui s'efforcent de préserver le capital symbolique, par de strictes mesures religieuses face à la déperdition des valeurs morales et l'uniformisation de la société sénégalaise. Cambérène, situé à proximité de Dakar est constamment soumis à ces menaces, selon guides et responsables religieux. Chefs religieux, chefs coutumiers, élus locaux et responsables d'association sont les acteurs qui interagissent dans la gouvernance. Tout comme à Médina-Baye, mais de manière plus autonome, les jeunes layennes prennent en charge leurs besoins sociaux et éducatifs. Lors d'événements religieux, ils s'approprient des parts de capital social et symbolique en affichant publiquement leur action. De plus en plus conscients de leur légitimité sociale, ils s'activent dans la gouvernance locale en s'efforçant de conquérir des espaces de pouvoir dans le politique. En témoigne, la victoire des jeunes du mouvement Diamalaye, regroupés en coalitions de partis lors des dernières élections locales en mars 2009 et dont certains membres sont désormais les élus municipaux à Cambérène.

Dans ce chapitre, nous mettons l'emphasis sur la capacité des acteurs religieux à construire des formes de gouvernance qui agissent au niveau politique, économique et social tout en décrivant les systèmes de sens (représentations, idéologies, projets de société) au sein des communautés mourides, layennes et tidjanes-niassènes. Nous abordons dans un premier temps, le capital symbolique et verrons comment il est utilisé et perçu dans ces trois communautés religieuses. Ensuite, nous nous proposons d'analyser le capital social, en identifiant successivement les acteurs influents à Touba, Médina Baye et Cambérène et enfin, nous chercherons à déceler les relations de pouvoir entre acteurs locaux et nationaux surtout lors d'événements religieux, permettant la mobilisation collective.

7.1. Le capital symbolique

À l'instar de Dahou (2004), nous utilisons ce concept comme l'ensemble des représentations et légitimités symboliques que produisent des acteurs religieux dans des espaces sociaux. Par exemple, à Touba, ce capital est construit sur un « transcendantal historique commun » (Bourdieu, 1993: 59–61) bâti sur la légitimité socio-historique (conférée par le pouvoir colonial puis post-colonial accordant une autonomie foncière à la localité religieuse). À Touba, comme dans plusieurs villes religieuses du Sénégal, la volonté de préserver ce capital a conduit les autorités à entreprendre des mesures de sauvegarde (interdictions de fumer, de s'adonner à des

pratiques ludiques, sportives, etc.). Si dans la perception d'un mouride, on reste persuadé que le lieu est espace inviolable, grâce à la bénédiction apportée par le fondateur Cheikh Ahmadou Bamba, il est commun de s'en assurer pleinement par le respect de ces principes. C'est cela qui confère aux localités de Touba et Cambérène, notamment des caractères tutélaires et offrent la conviction aux disciples mourides et layennes de résider dans des espaces-refuge. Dans ces cités sacrées, les chefs religieux détiennent plusieurs pouvoirs.

7.1.1. Chez les Mourides : de l'espace-refuge à la cité idéale

Dans son ouvrage sur le *Mythe de la Cité idéale*, R. Mucchieli (1960) évoque l'importance de la représentation symbolique et de la communauté des citoyens unis par un lien social qui dépasse les caractéristiques individuelles, le statut personnel ou culturel. La Cité est « l'image qui se prête le mieux à l'expression de l'intensification-limite du lien social, [...] du service mutuel, de l'organisation sociale symbiotique, de la création humaine dépassant la vie des individus » (Mucchieli, 1960 : 178). Si les mourides perçoivent Touba comme leur cité idéale, c'est parce qu'elle est dotée avant tout d'un caractère tutélaire, renforcé par le titre foncier privé appartenant au Khalife Général des mourides et par le rêve d'une cité bénite, sanctifiée par son fondateur *Serigne Touba*. D'ailleurs, la perception qu'ont les mourides de leur père spirituel est différente de celle qu'ont les tidjanes-niassènes ou les layennes. Chez les mourides, le fondateur est Serigne Touba : « le maître de Touba ». Le terme de *Serigne* est traditionnellement employé pour désigner le détenteur d'un savoir et d'un pouvoir incontestable. Souvent mystique et immatériel, ce savoir n'est pas attribué au commun des mortels; c'est le maître spirituel qui détient une connaissance des attributs divins et du chemin initiatique permettant aux disciples de parfaire son comportement et sa foi pour accéder au paradis. Ce caractère lui confère un pouvoir légitime auprès de ses disciples. Le *Serigne* force obéissance, respect et devoir à l'égard de ceux qui prétendent bénéficier de ce savoir. On peut saisir le degré d'engagement de ce pouvoir pour tout mouride, attaché à Touba. Celui qui se déclare mouride a un lien d'allégeance envers celui qui possède Touba.

Le capital symbolique se construit sur les modes de représentation du mouride par rapport à sa terre sacrée et à son maître vénéré. Touba, perçu à l'origine comme un espace-refuge, une terre d'asile, inviolée et inviolable (les collectivités s'y réfugiaient pour échapper aux colons

français) est progressivement devenu un espace où tout mouride convoite une terre. Le rapport existentiel du mouride à Touba est celui d'une terre divine : mourir à Touba est l'objectif ultime.

Dans ce registre, la territorialité participe à la perpétuation des représentations au-delà des limites physiques de la communauté rurale. Nous employons la notion de territorialité au même titre que Marc Abélès (1989), Boussaguet, Jacquot et Ravinet (2004) qui évoquent comment chaque société locale génère ses propres critères d'éligibilité territoriale, souvent des attributs sociaux, culturels, identitaires comme la parenté, l'ethnie, etc. pour perpétuer des réseaux de pouvoir construits sur l'univers symbolique de l'espace politique local. Dans le cas de Touba, on constate que cet espace s'agrandit graduellement car les chefferies religieuses veulent étendre les principes du mouridisme au-delà de la communauté rurale. La politique de peuplement et d'expansion territoriale est une stratégie voulue par ces acteurs pour accroître le pouvoir de la communauté dans tout le Sénégal.

Le capital symbolique s'accroît lors d'événements religieux où les mourides affluent pour le pèlerinage tout en constatant les projets de développement des édifices religieux de Touba, les fastes des cérémonies, les processions des personnages religieux et politiques, donnant l'impression que Touba s'érige comme la *ville du futur*. Chacun des lieux érigés et développés par les Khalifes (Grande Mosquée, Résidence de Cheikhoul Khadim, Place de la prière des deux fêtes, etc.) perpétue un lien symbolique évocateur avec Serigne Touba. Avec l'exode rural et l'excroissance des villes-intermédiaires, on constate une politique de construction et d'aménagement en termes d'infrastructures. Les Khalifes souhaitent développer Touba et concrétiser le mythe de la cité idéale, sur le plan temporel. Les Grands Chantiers de Touba participent à la construction symbolique de la gouvernance. Les symboles (icônes des figures d'autorité, khalifes généraux, guides religieux, etc.) présents dans tout le territoire constituent un « entre-soi » mouride, renforcé par l'idéologie du travail.

Dans son mémoire, F. Sow (1997) évoque ce caractère symbolique, à travers la logique de travail chez les mourides qui lie le disciple à sa communauté. Pour le disciple, il est nécessaire d'avoir un travail physique (*Khasbu*) et de rendre service à sa communauté (*Khidmat*).

Si le travail¹³⁵ physique procure la sécurité matérielle (il est nécessaire au mouride de travailler et de contribuer dans sa communauté), la participation à l'effort collectif renforce le processus d'identification mouride. L'identité mouride se concrétise par le système d'entraide qui lie tout disciple à l'action collective en vue du développement de Touba. Pour le mouride, il est nécessaire d'y prendre part grâce aux dividendes du travail individuel ou collectif en s'impliquant dans les Grands Chantiers de Touba (réfection de la Grande Mosquée, Champs de Khelcom, etc.). En plus de faire des dons à son guide religieux, lequel se charge de les redistribuer au sein de la communauté, le disciple doit donner son temps libre pour rendre des services à la communauté lors d'événements ponctuels (défrichage de la forêt de Khelcom) ou réguliers (Magal de Touba, Kazu Rajab, etc.). Le travail collectif, l'obéissance à l'autorité religieuse et le respect des lieux et figures sacrés construisent le capital symbolique dans la communauté mouride.

7.1.2. Chez les Layennes : de l'espace-refuge à la cité minimale

À Camberène, le capital symbolique s'édifie sur la figure du père-fondateur et sur celle de sa descendance. Si la sacralisation de l'espace est moins prononcée qu'à Touba, elle assure malgré tout un « entre-soi » layenne où les principes d'égalité et d'unité sociale exhortés par le père fondateur sont préservés. Chez les layennes, la perception du « père spirituel » prend les attributs d'un ancêtre commun (Baye Laye) auquel ils s'identifient, vouent du respect et puisent conseils par l'intermédiaire des sermons. Ils estiment que ses prêches nullement désuets constituent de véritables enseignements des conduites, droits et obligations qui permettent d'assurer la cohésion sociale au sein de leur communauté. Dans la mémoire collective, l'espace layenne est investi d'un caractère sacré (lieu de culte) qui se confond à celui de son fondateur, Seydina Limamou Laye, perçu comme le « Mahdi », l'envoyé de Dieu prévu à la fin des temps, lorsque l'opprobre et le chaos règneront sur terre. Pourvu d'un attribut messianique, Baye Laye a comme mission d'enseigner à sa communauté les pratiques religieuses qui leur permettront de se protéger de ces menaces.

¹³⁵ Tel que décrit par F. Sow (1997 : 22), le travail offrait à l'origine chez le mouride la possibilité de disposer d'un gain financier et de ne pas être soumis financièrement aux colons européens. Serigne Touba préconisait à tout disciple de se surpasser dans le travail et la prière. Dès lors, le travail allait constituer une nécessité pour tout mouride, compte tenu du contexte répressif à l'égard des mourides pendant la colonisation. Ils se sont tournés vers la culture d'arachide qui, à l'époque était le meilleur moyen pour monnayer leurs récoltes et obtenir les gains nécessaires à leur indépendance matérielle et spirituelle.

La représentation que se font les Layennes de leur territoire est celle d'une cité sainte, zone-refuge à préserver face aux risques d'uniformisation culturelle et de « déperdition morale » perçue dans la société sénégalaise. En termes de représentations, les Layennes conçoivent comme les mourides leur localité religieuse comme un espace-refuge, qui doit être préservé par des strictes mesures et interdits sociaux. Cambérène est vulnérable du fait de sa proximité avec des localités urbaines répondant à des principes et modes de vie sociale contraires aux pratiques layennes. Si la territorialité est une notion cruciale pour les mourides et pour les tidjanes-niassènes, la résilience sociale permet de saisir le caractère refuge de Cambérène. La résilience est la capacité de résister aux menaces extérieures en produisant des normes et règles sociales permettant la protection et la réactualisation de celles-ci au sein de l'espace commun. Dans le cas de Cambérène, les lieux de culte et les principes de vie sociale constituent ce patrimoine culturel.

Dans ce registre, l'idéologie fondée sur l'unité et l'égalité sociale permet de renforcer le capital symbolique autour des règles de comportement des layennes (nécessité de se vêtir en blanc : symbole d'égalité sociale, lors des cérémonies religieuses). Si les mourides considèrent Touba comme leur cité idéale, les Layennes érigent Cambérène comme leur « cité-minimale », une zone-refuge où le repli sur soi (sur ses principes communs) permet la survie de l'identité face aux menaces perçues à l'extérieur de la communauté. Tout comme les mourides, les layennes s'approprient le *wolof*, devenu langue religieuse lors d'événements populaires (*Appel*) pour mieux faire passer les sermons dans la collectivité mais aussi pour se prémunir de l'arabisation et de la francisation de la société sénégalaise. Ce caractère renforce l'« entre-soi » layenne et permet aux politiques de tenir des discours exclusivement en *wolof* pour s'imprégner de la réalité locale et mieux faire passer leur message auprès des populations. Chez les tidjanes-niassènes, par exemple, l'édification d'une barrière unilinguistique dans les discours religieux n'existe pas. L'espace symbolique tidjane-niassène se caractérise par la pluralité communautaire à travers l'utilisation de plusieurs langues (*wolof*, *haoussa*, *puular*, arabe, anglais, français, etc.) au sein de Médina Baye.

À l'instar des mourides à Touba, les layennes à Cambérène mettent en place des enseignes publiques pour avertir résidents et visiteurs des interdits religieux au sein de leur communauté. Si on retrouve ce fait dans d'autres foyers-religieux au Sénégal, à Cambérène, la préservation de l'espace par les religieux constitue un capital symbolique autour de l'identité collective en péril constant.

7.1.3. Chez les Tidjanes-Niassènes : territorialité et espace symbolique

Si l'on peut dire que les communautés mourides et layennes focalisent principalement leur cadre d'action autour de leur lieu sacré (Touba, Cambérène), la communauté tidjane-niassène, elle, s'oriente dans un contexte plus exogène. Le capital symbolique de l'espace a consolidé Touba comme lieu sacré des mourides et Cambérène celui des layennes. L'identité collective est constituée au-delà du territoire de Médina Baye pour associer les tidjanes-niassènes au sein d'un espace identitaire plus large : celui de la *FAYDA*. La territorialité associe tout disciple de Baye à une action collective au sein des associations religieuses *ANSAROUDINE*. Elle s'exprime dans la solidarité et l'intégration sociale de plusieurs groupes sociaux au sein d'une communauté d'individus liés par un processus d'apprentissage (*TARBIYA*) permettant d'accéder à des sphères divines. Dans les discours, les disciples ont la conviction d'être dans le chemin de la vérité : « la voie de l'islam est celle de la vérité et le legs de Baye Niasse est un sauf-conduit pour l'accès à cette vérité » (Propos de Mohamed Cissé, disciple tidjane-niassène, Gamou de Taïba, 2007). Cette conviction est d'autant plus avérée qu'ils voient le message perpétué par Baye Niasse, consolidé au sein d'un ordre socio-religieux qui emprunte plusieurs lieux de diffusion (Maroc, Ghana, Sénégal, Nigéria, Mauritanie, etc.). Chez les tidjanes-niassènes, le « père spirituel » El Hadj Ibrahima Niasse dit Baye Niasse est considéré comme le porte-étendard du message fédérateur : la *FAYDA*. Cet ordre religieux est perçu comme un message véridique devant se propager à toutes les parties du monde, permettant d'apaiser les conflits sociaux et d'accéder à un cheminement spirituel vers le divin. Nonobstant son lieu de résidence, le *Talibé Baye* constitue un représentant de sa communauté et porteur de ce message sacré véhiculé par son comportement et son action sociale.

A Médina Baye, évoquer l'espace n'est pas forcément observer le territoire, mais plutôt le cadre symbolique dans lequel s'intègre l'identité pluri-confrérique tidjane-niassène. Le capital symbolique s'insère dans un espace plurinationnel où la figure du père spirituel constitue l'objet de mémoire collective et le référent unificateur permettant la construction des liens sociaux. Les principes de la *FAYDA* et l'image véhiculée de Baye, notamment par ses descendants permet la perpétuation de ce capital. Pour René Otayek (2003 : 53), la représentation symbolique est au cœur du dispositif du pouvoir en ce qu'elle est inscrite dans les normes, principes et ordres véhiculés dans les communautés. En dépit de la présence de plusieurs individus issus de nationalités diverses, on constate l'unité de la communauté autour du référent symbolique de

Baye Niasse. À Médina Baye, le capital symbolique est l'œuvre des chefs religieux, qui se sont appropriés, les principes collectifs et le legs de Baye Niasse.

Les figures d'autorité qu'étaient feu Mamoune Niasse, feu Imam Assane Cissé et qu'est Baba Lamine Niasse (tous membres de la famille de Baye Niasse) constituent des exemples qui perpétuent dans le comportement (religieux), l'action (sociale) et l'image (internationale) dont ils disposent dans la communauté. L'identité tidjane-niassène se construit dans un champ relationnel permettant à plusieurs membres de la collectivité de vivre leur existence spirituelle en suivant l'ordre véhiculé par Baye Niasse. Le capital symbolique basé sur les représentations et les systèmes de sens tidjane-niassène permet de comprendre comment l'identité collective s'articule non pas dans des territoires sacrés (cas des mourides à Touba) mais au sein d'espaces symboliques. Le caractère marquant de celle-ci est la capacité du groupe tidjane-niassène de dépasser le cadre *stricto sensu* du territoire pour intégrer un plus grand espace d'individus et d'inscrire son action dans un registre plus large, au niveau local, national et international. Le fait symbolique se constitue de plus en plus par l'action des chefferies religieuses au-delà de leur territoire. À Médina Baye, le capital symbolique se forge principalement sur cet aspect. Les autorités religieuses prennent progressivement la mesure des évolutions sociales et politiques et ne se restreignent plus exclusivement à leur bastion sacré (cas des mourides) et implantent des réseaux de sociabilités un peu partout dans le territoire national mais aussi à l'international. La visibilité des enseignes commerciales portant le nom d'importantes familles religieuses à l'instar de *Wa Keur Serigne Saliou* (5^{ème} Khalife des mourides) ou de *Wa Keur Serigne Fallou* (2^{ème} Khalife des mourides) au sein des grands centres urbains de Dakar, Thiès ou St-Louis, etc. l'atteste de façon probante.

Au Sénégal, l'analyse de l'iconographie montre comment les référents symboliques sont de plus en plus utilisés dans l'espace public par une pluralité d'acteurs (jeunes, commerçants, étudiants, responsables politiques, etc.) qui exhibent fièrement les portraits des saints, chefs religieux, etc. sur des enseignes, des voitures, des transporteurs publics, des calendriers, dans les préfectures, les services administratifs, etc.). Lors de nos enquêtes, nous avons constaté au sein des milieux sociaux, des attitudes fréquemment rapportées dans la culture wolof : le *wonewii* ou le *titëru* qui permettent d'afficher ostensiblement sa prospérité, ses ressources et sa fortune lors d'événements d'envergure ou dans la vie de tous les jours. Ces pratiques sont subtilement reprises par des élites religieuses qui les reproduisent de façon ajustée à la réalité sociologique des espaces locaux ciblés, montrant ouvertement leurs allégeances confessionnelles. Ces pratiques sont également le fait de plusieurs acteurs politiques, qui lorsqu'ils se déplacent à Touba ou à Médina

Baye affichent leur appartenance religieuse comme pour prouver que la réussite politique, sociale et économique est inhérente à l'appartenance religieuse.

Ces stratégies permettent d'édifier de nouvelles identités, de renforcer les équilibres socioreligieux et de transférer les *habitus* sociaux dans d'autres espaces de pouvoir. En effet, les leaders de la vie publique ne sont pas que des représentants politiques mais des acteurs de notoriété publique, figures de la réussite sociale et économique (chef d'entreprise, sportif, artiste, etc. ils se nomment Cheikh Amar, El Hadj Diouf, Mohamed Ndao *Tyson*, etc.). Ils utilisent le lien identitaire pour gagner en popularité et conquérir de nouveaux inconditionnels dans leur domaine d'activité. Ce fait notable fait désormais partie du quotidien sénégalais, notamment dans les sphères urbaines, où les espaces de pouvoir sont contrôlés par des figures sociales ou religieuses qui s'attribuent des rôles de mécènes dans la vie publique (Modou Kara Mbacké et Béthio Thioune en sont de parfaits exemples, eux qui se proposent de conforter la jeunesse, catégorie sociale en perte de repères, par des promesses reliées à la protection sociale, ici et dans l'au-delà, etc.).

Lors d'un entretien avec Abdoulaye Élimane Kane, professeur de philosophie à l'Université de Dakar, celui-ci parlait « d'une tropicalisation des relations aux icônes » visible dans l'espace public. En évoquant la tropicalisation, il décrit une dynamique de mode au Sénégal, propice aux inclusions sociales consistant à reproduire sur la scène publique, les symboles des figures (religieuses) ayant réussi socialement :

« Ce même phénomène s'est constaté auprès de la jeunesse sénégalaise dans les années 1980, lorsque les jeunes portaient des effigies ou des tatouages de Bob Marley, symbole de la contestation sociale pour s'opposer à l'austérité incitée par les programmes d'ajustement structurel du gouvernement sénégalais » (Entretien A. Kane, Dakar, septembre 2007).

Il est clair qu'au sein des espaces urbains, le capital symbolique, constitué sur l'appartenance religieuse permet de mettre en contexte des contingences sociales et politiques qui s'expriment dans le vécu des collectivités. L'affichage des identités dans l'espace public a pour effet de capter la masse, notamment les jeunes. Le paradigme de la visibilité « micro-locale » dans un espace « macro-urbain » est phénomène courant au Sénégal,¹³⁶ notamment à Cambérène, où l'action locale des jeunes s'associe à une logique d'appropriation territoriale (Mamadou Diouf,

¹³⁶ On peut observer le même phénomène des inscriptions et des signes diffuseurs d'appartenance religieuse d'autres confréries (surtout des *mourides* et des *tidjanes-niassène* ; *Wa Keur Serigne Fallou*, *Wa Keur Bethio*, *Sope Serigne Saliou*, *Talibé Baye*) dans les stands, taxis, boutiques, grands ou petits commerces à Cambérène.

1992 : 41). Ces signes et symboles, au-delà du simple affichage identitaire et de l'appartenance confrérique consacrent la perpétuation des représentations symboliques dans des lieux religieux et non religieux. La conception du capital symbolique par Bourdieu (1994 : 161) nous est utile pour comprendre comment ce capital (économique, culturel ou social) intègre plusieurs catégories de perception, des principes de vision et des schèmes normatifs dans la structure du champ considéré. Dans le cas de Médina Baye, Touba et Cambérène, on constate que ce capital s'établit d'abord autour d'un territoire sacré, considéré comme espace-refuge ou espace à territorialité permettant de rassembler plusieurs individus et groupes sociaux. Si les perceptions, les principes et les représentations de ce capital diffèrent selon les structures communautaires (mourides, layennes ou tidjanes-niassènes), les ressources symboliques sont généralement détenues par les acteurs qui savent ou peuvent en faire usage pour assurer la légitimité sociale.

7.2. Le capital social

Évoquer le capital social permet de mettre l'accent sur les acteurs qui disposent du pouvoir et de la légitimité sociale dans la communauté (Dahou, 2004 : 251). La position d'acteur se justifie par sa capacité à acquérir, générer ou redistribuer les ressources publiques au sein de cette structure. Si l'on peut concevoir que le statut de chef religieux accorde un capital symbolique, grâce aux représentations que se font les groupes sociaux des légataires des pères spirituels (Khalifes généraux), on ne peut être aussi catégorique dans la conception du capital social. Ce capital est constamment réévalué du fait des évolutions structurelles et contextuelles (par exemple, à chaque fois qu'il y a un nouveau khalife des mourides, il est commun de s'interroger sur les changements et les nouvelles décisions qu'il prendra à l'égard des autorités politiques, sur les Grands Projets de Touba ou sur les attributions du personnel de la communauté rurale). Même s'il ne s'est pas démarqué de ses prédécesseurs, notamment sur la ligne de conduite adoptée à l'égard des politiques (pour laquelle on interdit de faire la politique à Touba, tout en conservant des relations privilégiées avec les pouvoirs publics et des relations cordiales avec les opposants politiques), le nouveau khalife Serigne Sidy Mokhtar Mbacké a pris la décision d'impliquer toute la famille de Serigne Touba dans la gouvernance. Il a choisi d'associer plusieurs des membres de la famille, dans la gestion des affaires de la cité religieuse, dans la concertation et dans toutes les prises de décision. Quand on sait les nombreuses divisions qui caractérisent les communautés religieuses dans la succession ou le partage des responsabilités

dans l'action collective, la décision du nouveau khalife des mourides constitue une action tangible vers l'unité dans sa communauté.

Nous souhaitons indiquer pour les fins de l'analyse, les principaux acteurs qui sont plus à même de générer du capital social, en tenant compte des ressources potentielles ou réelles disponibles dans les espaces locaux. À l'occasion d'événements populaires, (*Magal*, *Gamou*, *Appel*), ce capital se manifeste dans les liens d'appartenance identitaire qui se créent ou se renouvellent dans la mobilisation collective (participation aux cérémonies religieuses, au travail collectif, etc.).

7.2.1. Chez les Mourides : le pouvoir territorial des chefs religieux

Au cours de nos enquêtes, nous avons constaté que Touba constitue un projet de développement local pour tout mouride. Si chacun participe à l'effort collectif (*Khidmat*), ce sont les autorités religieuses qui y assurent le contrôle, en dépit des affluences d'individus venus vivre à Touba. Les Khalifes souhaitent ériger une ville moderne disposant de ses propres ressources. Grâce au capital symbolique (notamment l'idéologie du travail qui lie le disciple aux guides religieux), les chefs religieux assurent leur pouvoir légitime sur leurs disciples qu'ils mobilisent dans leurs champs. Le capital symbolique du Khalife général des mourides se manifeste notamment dans le foncier. En effet, il est le seul détenteur du titre foncier dans la localité et a la liberté d'attribuer des parcelles de terrain aux membres de sa collectivité. C'est ce qui lui confère une position stratégique au sein de la structure communautaire puisque ce statut lui permet de disposer d'un pouvoir décisionnel. Ce pouvoir s'applique certes à Touba mais également bien au-delà de la localité sainte, grâce aux structures d'allégeance que forment les *daïras et zawiya*s.

Les acteurs politiques (chefs de gouvernement, ministres, opposants politiques, etc.) en quête de légitimité sociale renforcent leurs réseaux de relations avec les chefs religieux, notamment lors d'événements populaires, en affichant leurs identités religieuses, dans l'espace local et national. En faisant des déclarations emphatiques sur les rapports historiques qu'ils entretiennent avec la confrérie mouride, ils associent la réussite sociale et économique de la communauté mouride à leur action collective. Ainsi, plusieurs acteurs politiques, sociaux, syndicaux dépêchent des représentants lors des *Magal* pour gagner du capital social. Dans la gouvernance, évoquer l'interaction entre pouvoirs politiques et religieux, c'est associer les intérêts privés aux actions publiques (les visites régulières à Touba du président Wade, de la

plupart de ses ministres et des prétendants au pouvoir politique, attestant de cette pratique institutionnalisée). Les symboles utilisés dans les discours sont ceux des mourides (idéologie du travail, respect de l'autorité, liens confraternels entre les deux entités). Le capital symbolique, le capital social, le pouvoir (économique) des chefs mourides conduit les politiques à amplifier les rapports, jusqu'à ébranler l'équilibre national. Tel que nous l'évoquait un chef religieux impliqué en politique :

À la lecture de la fréquence des voyages de Wade à Touba et des actes politiques menées dans cette localité, on a parfois l'impression que l'excroissance de Touba trouve son issu dans le gouvernement et qu'il n'y a pas de séparation entre le pouvoir politique et l'engagement confrérique (Entretien avec Imam Mbaye Niang, Dakar, Mai 2007).

En quête d'une légitimité sociale en perdition, les acteurs nationaux tentent de s'assurer d'un contrôle politique dans les collectivités locales qui croient de moins en moins au contrat social que leur proposent les représentants de l'État. A l'opposé, les chefferies mourides développent leur capital social par des actes symboliques (construction d'édifices religieux pouvant accueillir une masse de fidèles lors des *Magal*) et par leur capacité à redistribuer les ressources (dons de parcelles de terre, produits locaux, services sociaux et sanitaires souvent offerts gratuitement, etc.). À Touba, le capital social est principalement l'œuvre du Khalife et de ses représentants ; il convient de voir si tel est le cas dans la communauté layenne de Cambérène.

7.2.2. Chez les Layennes : l'action collective des associations

Chez les Layennes, on constate une pluralité de l'action locale : autant les chefs religieux sont présents lors d'événements populaires et cherchent à détenir un contrôle social sur toutes les activités communautaires et religieuses qui se déroulent à Cambérène, autant on constate l'engagement des jeunes membres d'associations religieuses qui investissent les espaces de pouvoir dans l'action collective. Leur légitimité est d'autant plus affirmée qu'ils fondent leur action sur des référents symboliques. Ainsi, pour justifier l'action du Mouvement Diamalaye dans la prise en charge des travaux du Mausolée de Baye Laye, les jeunes évoquent l'effort collectif que doit consentir tout layenne pour mettre en valeur un monument religieux édifié en souvenir du père-fondateur. De plus en plus, ils s'astreignent à l'inaction et s'efforcent de s'impliquer dans la vie collective en s'appuyant sur les principes de l'identité collective. Comme le rapporte C. Diene (consulté le 08 février 2010), les jeunes layennes se sont d'ailleurs farouchement opposés aux forces de l'ordre, le 19 octobre 2000, après une vive manifestation contre le déversement des

eaux usées dans leur localité. Les jeunes de *Farlu Ci Diiné Dji* se donnent comme priorité de sauvegarder leur identité collective de toute perturbation externe et s'impliquent à perpétuer les liens sociaux, en offrant par exemple aux enfants, la possibilité de mieux connaître les sermons du père spirituel, par des cours d'éducation religieuse.

Si le capital social est associé à l'action locale de ces associations religieuses, c'est parce que leur rôle dans la collectivité ne cesse de s'accroître pour aboutir même dans l'espace territorial, pourtant du ressort des pouvoirs publics. Pour résoudre les problèmes d'insalubrité au sein de la collectivité, les jeunes layennes n'hésitent pas à contourner les pouvoirs municipaux et à créer des associations dévolues à l'entretien et à l'aménagement public (c'est le cas de l'association *Sant Serigne Ablaye Assa* dont les jeunes membres assurent le nettoyage et l'assainissement des principales voiries et ruelles de la localité religieuse lors d'événements populaires).

Si ces processus rendent compte des responsabilités accrues des associations religieuses à Cambérène, ils attestent aussi du faible capital social dont jouissent les acteurs municipaux pourtant désignés par les responsables de la décentralisation comme ceux devant régler ces problèmes d'aménagement public. L'inertie de ces acteurs et le détachement des chefs religieux sur ces problèmes conduisent les jeunes à agir pour l'intérêt collectif dans des opérations d'assainissement. Si, comme à Touba le foncier est l'attribut des chefs religieux à Cambérène, (ce qui leur confère à ce titre du capital social dans la localité religieuse), la redistribution des terres dans la localité a souvent posé des problèmes sociaux (expropriation foncière, volonté de faire perdurer l'identité collective dans tout le territoire layenne par des interdits religieux, etc.). Si cette fonction a toujours été sous la charge des chefs religieux ou des pouvoirs publics à Cambérène, les jeunes membres d'association s'y impliquent désormais en intégrant des comités de négociation chargé de résoudre les conflits fonciers dans la localité. À Cambérène, le capital social se manifeste par l'action collective des jeunes qui puisent des ressources symboliques (principes de l'identité collective) ou réelles (concertation avec les chefs religieux et mobilisation des populations locales) pour exhorter à la redistribution des intérêts collectifs dans la communauté layenne. Lors des événements tenus à Cambérène, ce capital se traduit par l'éventail des réseaux sociaux que tissent ces jeunes dans la localité. D'ailleurs, les événements religieux permettent aux jeunes de renforcer ce capital, en affichant leurs domaines d'activités, en s'associant avec les chefferies religieuses dans la mobilisation sociale, en élaborant des discours fondés sur des principes collectifs (unité et égalité sociale). De la sorte, les jeunes membres d'associations religieuses se présentent comme des acteurs qui gagnent en influence dans la

communauté layenne. Il s'agit de voir à présent si le même phénomène est visible dans la communauté tidjane-niassène.

7.2.3. Chez les Tidjanes-Niassènes : l'action sociale des chefferies et associations

À Médina Baye, la référence à l'action prend ici toute son importance car on y constate une double fonction : celle de l'organisation (détenue par les chefferies religieuses, chargées de structurer les ressources matérielles et symboliques dans la communauté) et celle de la mobilisation (acquise par les associations religieuses, regroupées autour d'intérêts communs). On constate comme à Touba l'action locale des chefferies religieuses dans la gouvernance et le développement local (dons, logements gratuits, services d'eaux, d'électricité offerts aux visiteurs lors d'événements religieux, etc.). Les chefferies suppléent les pouvoirs municipaux dans des projets locaux de développement (notamment en termes d'assainissement et d'infrastructures publiques). Le programme ÉCOQUARTIER destiné à résoudre le problème d'assainissement dans la commune de Kaolack a été grandement financé par des membres de la chefferie religieuse (notamment l'ancien Imam de la Grande Mosquée de Médina Baye, Assane Cissé). Ce qui consolide leur capital social dans la collectivité puisque la gestion des ordures publiques est un problème récurrent dans la localité et les populations sont excédées du laxisme des pouvoirs publics incapables d'en découdre.

On observe également l'action sociale des associations religieuses d'ANSAROUDINE. Ces associations aux domaines d'activités diverses, du social, à l'éducationnel, en passant par l'économie se concertent avec les chefferies religieuses pour œuvrer dans la collectivité, surtout lors d'événements religieux. Leurs membres s'occupent de la mobilisation sociale, prennent en charge des besoins sociaux liés à la santé, l'agriculture, etc. Les ressources réelles d'ANSAROUDINE se manifestent dans les espaces de sociabilité (réseaux sociaux, personnel d'experts en NTIC, médecins, pharmaciens, etc.) qu'ils créent pour regrouper tous les disciples tidjanes-niassènes. D'ailleurs, la production et la distribution des produits locaux assurent comme à Touba, le capital social de ces associations dont les membres parfois s'occupent eux-mêmes de récolter et de distribuer le riz dans la communauté.

Les espaces sociaux créés au delà du territoire de Médina Baye favorisent de nouvelles allégeances puisque la mobilisation sociale se fait aussi en dehors de la communauté, ouvrant la perspective à d'autres individus d'y intégrer lors d'événements populaires. En effet, comme

l'évoque A. Seck (2007 : 41) « lorsque les édifices abritant des fonctions sociales sont absents de l'espace public, le lieu de culte devient le point de rencontre et de sociabilité au sein d'une communauté ». Les centres religieux, mosquées, *musalas*, *zawiyas* créés par les structures d'ANSAROUDINE en dehors de Médina Baye deviennent des espaces privilégiés pour la socialisation, notamment pour des jeunes, en perte de repères sociaux (surtout s'ils se trouvent à l'étranger, loin de leurs cercles familiaux ou amicaux). L'action sociale de ces centres permet la permanence du lien culturel et associe des référents symboliques qui facilitent les allégeances religieuses. D'espaces-refuges, ces centres, de plus en plus fréquentés sont désormais des références en termes de lieux de culte ou d'espaces publics. L'action des associations religieuses dans la collectivité est bien vue par les chefferies qui sont témoins conscients de leur pouvoir graduel et y sont généralement favorables, étant donné que dans la mobilisation sociale initiée par ces associations, les référents symboliques (œuvres sociales de Baye Niassé et de ses successeurs) y sont souvent utilisés, accordant plus de teneur à leur pouvoir d'action dans la communauté tidjane-niassène.

En définitive, à Touba, Médina Baye et Cambérène, ceux qui détiennent du capital social sont souvent les acteurs qui disposent d'un pouvoir d'action, d'organisation et de mobilisation au sein d'espaces sociaux. Les collectivités locales voient dans l'action collective des marques du capital symbolique pour lequel elles sont liées. Les acteurs qui disposent de ressources symboliques et matérielles et en assurent la redistribution se constituent comme les plénipotentiaires de la gouvernance. Si les chefferies ont longtemps détenu ces fonctions, on constate que de plus en plus, les jeunes membres d'associations religieuses parviennent à en acquérir surtout lors d'événements religieux, qui renforcent le lien identitaire et assurent la socialisation politique.

7.3. Socialisation politique et événements religieux

La socialisation politique permet d'évoquer les mécanismes de perception, de représentation et d'action qui influencent les comportements sociaux et politiques dans la vie collective (Bourdieu et Passeron, 1970). Si Bourdieu et Passeron mentionnent l'école et la famille comme lieux où se reproduit le politique, on peut y ajouter les foyers-religieux, espace où se construit et se transforme le politique à travers des communautés religieuses. Dans ces espaces, la communauté religieuse occupe les deux fonctions (école et famille) et incite autant aux

processus d'apprentissage qu'à une conception du monde basés sur des repères sociaux et symboliques. Ainsi, dans les associations layennes et mourides, ces deux fonctions sont souvent mêlées lors des événements religieux, où les disciples apprennent à percevoir les acteurs politiques lors des discours des religieux qui glorifient la présence des autorités nationales (cas des mourides lors du Magal).

C'est l'occasion qui est également donnée pour se remémorer des symboles et des figures d'autorité religieuses influentes dans la communauté et de marquer ses allégeances (huées et brassards rouges, signes d'opposition lors de la venue du président Wade à Cambérène en mai 2007) qui contrastent avec les bains de foule de ce dernier à Touba. Si Touba est espace de gouvernance dominée par les chefs religieux, il est également lieu de régulation, de mobilisation et de contestation, surtout lorsque les collectivités constatent l'inaction des pouvoirs publics en matière de fourniture des besoins sociaux : « Le chef de l'Etat et sa délégation ont été accueillis à Touba, non par des militants (...) mais par des populations qui scandaient : "Président, nous avons faim, nous sommes fatigués, les denrées sont chères!" "Si nous sommes encore avec vous, c'est parce que Serigne Saliou nous le demande. Mais cela ne nous empêchera pas de vous dire que nous avons faim » (Wal Fadjri, consulté le Lundi 10 Décembre 2007). Les disciples reproduisent des habitus sociaux qui consistent à suivre les recommandations de leurs chefs religieux mais s'insurgent contre l'autorité politique lorsque celle-ci n'assume pas son rôle dans l'intérêt collectif. Les événements intègrent des schèmes normatifs dans leur mémoire collective (capital symbolique revivifié du territoire mouride dont les Grands Projets permettent de renouveler pour le disciple à chacune de ses visites à Touba, la perception de se trouver dans une cité idéale).

Les événements rassemblent les habitus sociaux des structures religieuses et permettent d'édifier le regroupement et l'encadrement des disciples. Dans nos enquêtes à Touba, Médina Baye et Cambérène, nous avons pu constater que les événements religieux construisent des cadres normatifs permettant la socialisation politique. Nous nous proposons dans le dernier pan de ce chapitre d'évaluer la portée politique de ces événements religieux dans ses lieux visités.

7.3.1. La portée politique de l'événement religieux

Au Sénégal, il est commun de voir des acteurs religieux et politiques (élus locaux, membres du gouvernement, chef de l'État, etc.) présents lors d'événements sacrés (pèlerinages

religieux à Touba, Médina Baye, Cambérène, etc.). Cette présence constante assure l'interaction des pouvoirs entre religieux et politiques et la reproduction d'habitus au sein des foyers-religieux. Lors de ces événements, il est tout aussi commun de voir les politiques ou les religieux prendre la parole et faire des déclarations sentencieuses sur les actions prises ou à entreprendre pour assurer la durabilité de leurs relations : « (...) les localités religieuses peuvent le temps d'une visite se transformer en grands théâtres, relais de la capitale, au moins par l'esplanade qui accueillera la tribune » (Méropi Anastassiadou-Dumont, 2005 : 18). Il est tout aussi fréquent d'utiliser des moments symboliques où pouvoirs publics et chefferies religieuses ont collaboré avec succès dans ces foyers. Ainsi, le chef de l'État, Abdoulaye Wade aime à rappeler pendant ses visites à Touba ou lors des *Magal* que Serigne Saliou Mbacké, 5^{ème} Khalife des mourides lui avait dit qu'il serait assuré d'être sur le chemin menant à la présidence de la république :

(...) Quand je lui avais dit un jour de prier pour moi, pour que je puisse devenir président de la République, il m'avait rétorqué, je ne peux pas faire de toi un président, mais je peux te mettre sur le chemin qui y mène» (...) Serigne Saliou m'avait aussi dit que je gouvernerais aussi longtemps qu'il faudra (Le Messenger, consulté, le 07 décembre 2009).

Ces propos ont pour effet de reproduire des idées politiques au sein des populations locales, déjà acquises à la cause du religieux. La socialisation politique se construit lors de ces événements où les acteurs étatiques en quête de légitimité sociale conçoivent des stratégies pour faire ancrer leur discours dans les modes de pensée des collectivités locales (l'usage de la langue locale et d'une terminologie contiguë aux sermons religieux y est souvent habituel). Les élites religieuses et politiques s'efforcent de préserver ou renouveler leurs relations, de susciter de nouvelles adhésions (à des projets collectifs ou privés) ou de se rapprocher d'acteurs locaux ou nationaux ayant du poids sur la structure de gouvernance. A Touba, Médina Baye et Cambérène, la célébration des pèlerinages constitue une grande teneur politique pour les chefferies religieuses. Ils leur permettent d'obtenir des assurances de la part des pouvoirs publics, en termes de contributions financières (financement de projets locaux de développement, promesses de nomination à des postes d'autorité de certains membres de la famille religieuse, promesse de diffusion à l'heure de grande écoute d'événements religieux à la télévision nationale, attribution de billets de pèlerinage à la Mecque, etc.).

Ces événements constituent de plus en plus des lieux de marketing politique pour renforcer le capital social et le pouvoir d'action de ceux qui participent à l'espace politique national (chefferies religieuses, pouvoirs publics, magnats de la presse, chefs d'entreprise, etc.). Si les politiques se sont longtemps servis des religieux pour des consignes de vote lors d'élections locales ou nationales, désormais, les religieux en font de même pour obtenir des privilèges

politiques mais aussi pour renforcer leur pouvoir d'action sur la scène nationale. De plus en plus de chefs religieux ambitionnent d'occuper des positions d'autorité au sein du gouvernement ou à la tête de la présidence. Les cas de Béthio Thioune et Modou Kara Mbacké, chefs religieux ayant des cercles restreints avec le pouvoir khalifal mais détenant plusieurs fidèles dans la communauté sont les plus cités chez les mourides comme les chefs collaborant avec le pouvoir d'État ou prétendant à des positions de pouvoir dans l'espace politique national.

Chez les Mourides, on peut également évoquer le cas de Serigne Modou Bousso Dieng, président du collectif des jeunes chefs religieux, fortement opposé au président Wade et impliqué dans plusieurs mouvements sociaux et politiques. Chez les Layennes, Seydina Issa Thiaw Laye, fils aîné du Khalife des layennes constitue la personnalité la plus impliquée au niveau politique. Ce militant du Parti Démocratique Sénégalais et fortement dévoué au président A.Wade et à son fils Karim profite régulièrement des événements religieux pour afficher ses allégeances partisans. Chez les Tidjanes-Niassènes, Mamoune Niasse, membre de la famille de Baye, vice-président du Conseil Régional de Kaolack et figure d'influence de la communauté a créé son propre parti politique : le Rassemblement pour le Peuple. Si l'interaction entre religieux et politiques a longtemps déterminé les relations entre élites religieuses et politiques, il demeure incontestable que celle-ci ne réside plus exclusivement dans la concertation et les échanges de services. Les chefs religieux s'arrogent des fonctions toujours plus politiques (du fait de leur capital social et symbolique) et concurrencent les pouvoirs publics dans l'espace politique national, où ils souhaitent désormais accéder, comme en témoignent ces propos de Modou Kara Mbacké :

(...) désormais, tout Président qui ne se plie pas à la volonté de Touba ne gouvernera pas le pays comme il le souhaitera. Nous ne laisserons plus le pouvoir aux mains de n'importe qui. C'est pourquoi, un mouvement appelé Coalition du siècle a été lancé (...) C'est le premier volet de ma démarche. Le deuxième consistera à faire inscrire mes partisans sur les listes électorales et à défaut de participer à l'élection présidentielle, avoir des sièges au Parlement (P. S. Kandji et al. *L'Observateur*, consulté le 04 février 2010)

La réelle portée de ces religieux dans l'espace national s'évalue à l'aune de leur capital social et de leur action surtout au sein de la collectivité locale. C'est la raison pour laquelle plusieurs élites religieuses s'impliquent dans leur communauté pour acquérir ou renforcer ce capital donnant lieu à des positions d'autorité. Toutefois, l'espace du local est également l'objet d'enjeux politiques, notamment pour les associations religieuses qui cherchent de plus en plus à se positionner sur la scène religieuse afin de détenir des parts du capital symbolique ou social. On constate une propension à la promotion et à la défense d'activités religieuses d'associations

toujours plus prosélytes (l'exemple de *Farlu Ci Diinné Dji* chez les Layennes, qui exhorte à la préservation identitaire et organise la plus grande cérémonie religieuse) montre que ce capital assure des responsabilités accrues dans la communauté.

Chez les Mourides, le capital social s'affermi avec de nouveaux acteurs appartenant aux branches cadettes des familles religieuses et la quête de nouveaux espaces, notamment dans le domaine économique (agricole avec la mise en valeur des champs de Khelcom et commercial, avec le dynamisme des entrepreneurs mourides, au-delà de Touba). Tout en délocalisant Touba, ces commerçants investissent divers secteurs de la vie économique au niveau national et international forgeant leur pouvoir économique dans les espaces sociaux transnationaux. On assiste à de nouvelles configurations des chefs mourides qui étendent leur capital social au-delà de Touba, pour ancrer les principes du mouridisme dans l'événementiel même en dehors des Magal :

Figure du marabout nomade, Serigne Mourtada Mbacké est celui qui marque les territoires qu'il traverse en créant des fédérations et des « maisons Serigne Touba » sur son passage. Il est le véritable entrepreneur officiel du mouridisme en migration, celui qui s'est le mieux adapté aux nouveaux itinéraires de ses *talibé*. La mobilité de ces cheikhs donne (...) l'occasion d'offrir une figure d'identification dans le parcours des talibé (...) Certaines visites sont effectivement devenues des rituels. (S. Bava, 2003 : 161).

Chez les Tidjanes-Niassènes, ce même phénomène existe depuis longtemps ; Baye Niasse a forgé son capital symbolique sur « la territorialité » de sa communauté et ses héritiers dans la famille religieuse perpétuent ce mouvement (feu Imam Assane Cissé, Baba Lamine Niasse et feu Serigne Mamoune Niasse ont toujours voyagé, étendant leur influence au delà de Médina Baye et constituant de nouveaux réseaux d'allégeance). Cette influence aura même conduit les pouvoirs publics à s'associer avec ces autorités religieuses pour renforcer leurs activités diplomatiques (notamment au Soudan ou au Nigéria). En effet, des représentants de la famille religieuse de Médina Baye se sont déplacés dans ces pays où vivent plusieurs disciples tidjanes-niassènes pour entreprendre un dialogue de paix entre les factions rivales. Pour le gouvernement, l'utilisation des liens religieux à des fins de politique étrangère offre une légitimité de représentation et pour les élites religieuses, un garant du degré du pouvoir politique au-delà des frontières nationales :

Me Abdoulaye Wade a réaffirmé sa volonté de continuer son œuvre de modernisation des villes religieuses (...) Ses rapports avec Serigne Mamoune Niasse, Me Wade les évoque, insistant sur leur solidité et leur franchise dans divers secteurs, mais aussi dans celui de la politique. Rappellera-t-il son compagnonnage avec le premier serviteur du RP lors des dernières élections, mais également sa médiation réussie au Darfour, Soudan (Mamadou Cissé, Le Soleil, édition du 1^{er} mars 2010, consulté le 30 octobre 2010).

Dans le cas de la communauté layenne, si les jeunes responsables d'association religieuse ont fort de montrer leur implication sociale lors d'événements religieux, ils n'hésitent plus à se rapprocher des autorités politiques pour exhorter à la subvention de services communautaires (hôpitaux, cases de santé, etc.). Les jeunes sont d'ailleurs la catégorie sociale qui utilise le plus l'espace transnational (avec la mobilisation des groupes associatifs installés à l'étranger), surtout lors d'événements religieux pour structurer l'action collective. Toutefois, les enjeux politiques dépassent peu le cadre local (à l'exception du religieux-politicien Seydina Issa Thiaw Laye qui milite pour un poste de responsabilité au niveau national), les Layennes s'efforcent de préserver leur identité et de mettre en valeur leurs lieux de culte. Ces lieux constituent « la condition préalable importante pour la reconnaissance institutionnelle de la part des pouvoirs publics [...] C'est lui qui justifie la constitution d'une communauté qui fondera écoles et hôpitaux, sociétés de bienfaisance, etc. » (Méropi Anastassiadou-Dumont, 2005 : 20).

Foyers actifs du pouvoir dans le Sénégal contemporain, les espaces religieux que constituent Touba, Médina-Baye et Cambérène sont de véritables laboratoires locaux de la gouvernance. Y cerner la gouvernance nous a souvent conduits à orienter nos recherches sur les chefferies et les associations religieuses, acteurs et représentants du capital symbolique, et social. En liant ces deux éléments à la gouvernance, nous avons été en mesure d'identifier les processus de construction du politique érigés dans un cadre symbolique associant parfois, acteurs locaux et nationaux. Si nous concevons que la gouvernance est le fait de plusieurs acteurs locaux (chefferies, associations religieuses, pouvoirs publics), nous admettons aussi que dans plusieurs registres, surtout à Touba et Médina-Baye, la présence formelle des représentants de l'État lors d'événements religieux contribue à la recomposition du politique. Si l'État ne peut se redéployer dans les foyers-religieux, qui ont toujours été sous le contrôle des confréries, les élites politiques à la tête de l'État renégocient constamment leurs relations de pouvoir avec les chefs religieux, dans le but de conforter leur légitimité sociale, en dépit de l'effritement du *Ndigël*.

Ainsi, à Médina Baye et à Touba, les responsables politiques nationaux transigent toujours avec les chefferies (notamment pour des projets locaux de développement). À Cambérène, néanmoins, on peut croire que les groupements associatifs auront des intérêts à faire valoir du fait de leur influence locale graduelle (exemple des responsables de *Farlu Cii Diiné Dji* et du Mouvement Diamalaye qui occupent le cadre de scène en compagnie des chefs religieux et politiques lors d'événements religieux à Cambérène). Si l'interaction des pouvoirs entre locaux et nationaux est bien visible dans ces espaces, surtout lors d'événements religieux, on peut légitimement affirmer que ces relations vont graduellement se déplacer dans l'espace national. Il

semble désormais acquis que l'avenir de la gouvernance au Sénégal soit déterminé par l'attitude des religieux à l'égard du pouvoir politique.

En manifestant ostensiblement ses convergences d'intérêts à la confrérie mouride, le président de la république, Abdoulaye Wade a créé un dangereux précédent au Sénégal : l'État est désormais source d'enjeux et de privilèges des communautés religieuses qui cherchent à tout prix à détenir des zones d'influence en son sein et non plus exclusivement dans leurs localités. Ainsi, le dialogue islamo-chrétien qui a longtemps permis à Senghor de bâtir le contrat social sénégalais sur le pluralisme confrérique et religieux s'effrite dangereusement. Si la liberté religieuse (inscrite dans la Constitution du Sénégal) garantit les droits des communautés chrétiennes dans le pays, les déclarations¹³⁷ du président Wade en 2009 jettent un pavé dans la mare de cette liberté religieuse, altérant graduellement ce dialogue qui a longtemps fait la caractéristique du Sénégal.

Ces actes peuvent inciter au déséquilibre national : certains craignent même une instabilité inter-confrérique ou interreligieuse susceptible de miner l'unité nationale. Ce fait est perceptible dans le discours que nous a livré un sociologue sénégalais :

Les huées et jets de pierre dont le président Wade a fait l'objet lors de sa visite à Tivaouane, le 17 mars 2008, à l'occasion du Gamou dans la ville sainte des Tidjanes, montrent que l'appartenance religieuse, publiquement encensée peut susciter des réactions houleuses de la part d'autres communautés religieuses et constituer des sources de ruptures de l'équilibre national et ainsi fragiliser le modèle du pluralisme religieux, qui a longtemps érigé le principe de la laïcité au Sénégal. (Entretien avec F. Cissé, Dakar, Mai 2007).

¹³⁷ En 2009, pour défendre la statue de la Renaissance Africaine que beaucoup de religieux musulmans condamnaient et comparaient à un édifice franc-maçon, le président Wade avait affirmé que pour les musulmans, les églises c'est pour prier quelqu'un qui n'est pas Dieu : « Ils prient J.C dans les églises et tout le monde le sait, est-ce que les imams ont jamais dit de casser les églises » (Voir Jeune Afrique, 2009, consulté le 30 décembre 2009). Ces déclarations avaient conduit une vague de réprobations de l'Église de Dakar et de manifestations de jeunes chrétiens qui s'offusquaient de ce message discriminatoire.

CONCLUSION

La recherche menée au sein des communautés religieuses a permis de déceler la nature du pouvoir et la diversité de la gouvernance dans les foyers religieux au Sénégal. Dans nos hypothèses de recherche, nous avons soulevé deux idées : d'abord le fait que l'implantation historique des confréries religieuses dans les espaces locaux y a permis une construction socio-politique du pouvoir politique, exprimée dans l'appartenance religieuse, prééminente dans le local et désormais présente dans l'espace politique national. Ensuite, nous montrons comment dans trois espaces locaux : Touba, Cambérène et Médina Baye, la gouvernance se traduit par un contrôle des ressources symboliques (capital symbolique) et relationnelles (capital social) des acteurs religieux (chefferies et associations) sur les collectivités locales. Ce contrôle est renforcé lors d'événements religieux (*Magal*, *Gamou*, *Appel*) assurant la socialisation politique.

À Touba, le pouvoir se caractérise par le capital symbolique, bâti sur une localité, perçue comme une cité idéale, devant s'étendre sur l'espace national, tout en conservant ses privilèges politiques. La gouvernance se forge dans l'idéologie du travail : le « Liggeyeul Serigne Touba ». Elle permet le contrôle et l'engagement de tout mouride dans l'action collective. La confrérie mouride est hiérarchique et reste dominée par les chefferies mourides, notamment celles appartenant à la famille du Khalife Général, acteurs décisionnels et participatifs de la localité, détentrices des ressources matérielles et symboliques (pouvoir foncier, terre sacrée), qui interagissent avec les représentants de l'État lors d'événements religieux (*Magal*).

À Médina Baye, le capital symbolique est lié à l'identité religieuse et manifeste sous la forme d'un mouvement religieux (FAYDA) initié par le père fondateur (Baye Niasse) et qui s'étend à plusieurs groupes nationaux. La gouvernance est l'œuvre des chefferies tidjanes-

niassènes (détentrices du capital symbolique et acteurs du local), des élus locaux (représentants le pouvoir d'État mais démunis de légitimité sociale) et des associations religieuses (investies dans des espaces sociaux).

À Cambérène, le pouvoir est bâti sur le territoire, espace sacré à préserver, par des principes stricts, véhiculés par les différents khalifes layennes ayant succédé au père spirituel : Seydina Limamou Laye. La gouvernance s'exprime dans l'interaction des pouvoirs locaux (chefferies religieuses qui produisent du capital symbolique, élus municipaux qui s'associent aux religieux dans l'action collective et acteurs associatifs, qui gagnent du capital social par leur implication constante dans la localité). Cette interaction se traduit par l'action tantôt concertée (lors des cérémonies religieuses) tantôt contestée (dans l'espace public) des chefferies et associations religieuses, qui cherchent à préserver leurs intérêts collectifs.

Identité et politique

En marge des institutions (comme l'État), c'est au cœur des représentations subjectives que les acteurs sociaux se font du religieux et du politique. Le religieux est devenu bien plus qu'une instance sociale, matrice de la construction idéologique vers la modernité (...) le pluralisme explicatif permet de construire les paradigmes (...) de penser les sociétés africaines au regard de leur historicité (...) en termes de dynamiques différentielles, d'offres symboliques, de constructions de nature des structures politiques (Onana, 2002: 347).

Les approches macropolitiques ont révélé les comportements de prédation et d'inefficience des structures institutionnelles ou traditionnelles dans le contexte des transitions politiques et démocratiques. Les approches micropolitiques se sont évertuées à limiter la gouvernance dans le champ territorial dans lequel se produit le regard empirique, en érigeant notamment des attributs inflexibles au local. Ces approches ont négligé pour la plupart et ce, jusqu'à tout récemment¹³⁸ la dimension identitaire du politique au sein des espaces religieux. Réfléchir à ces espaces expose le chercheur à plusieurs obstacles épistémiques qu'il est certes ardu de contourner dans l'analyse. En effet, évoquer l'espace suppose de cibler les lieux et les groupes sociaux au sein desquels l'analyse est menée. Or, ce procédé en plus de circonscrire

¹³⁸ L'approche transversale requiert de mener un regard empirique élargi associant autant les pouvoirs locaux, institutionnels, etc. dans la gouvernance. C'est le travail que mène Patrick (Quantin et al. 2005), dans l'ouvrage collectif *Gouverner les sociétés africaines acteurs et institutions*.

considérablement l'objet étudié et de risquer de choir dans les travers restrictifs des approches micropolitiques pose le problème des méthodes d'analyse du système territorial. En effet, comment appréhender l'espace si celui-ci est inhérent à des mutations constantes au niveau temporel, local, social, etc. ? Les travaux sur l'identité religieuse¹³⁹ ont permis d'évoquer des objets d'analyse souvent ignorés dans la réflexion théorique du politique. En abordant les représentations idéologiques, normatives et les pratiques sociales qui participent à la recomposition du politique, on est pourtant capable de saisir le politique, à travers sa construction sociale.

S'intéresser à l'identitaire mène au politique parce que les identités ne sont pas indépendantes des relations de pouvoir [...] elles sont des constructions dont les fondations et les superstructures sont déterminées par les situations dans lesquelles elles sont érigées, par les rapports de pouvoir qui sont alors noués et les efforts entrepris pour les modifier. La question identitaire est aussi inséparable de la question de l'État. (Martin, 1992 : 583)

S'il est fréquent d'imputer à l'espace un trait factuel et à l'identité (au fait religieux notamment) un attribut réactionnaire suscitant irrémédiablement des rapports conflictuels avec le politique, il est essentiel de dépasser ce sens commun pour décrire *a contrario* l'interrelation primordiale de ces deux dimensions dans la réflexion sur la gouvernance. C'est ici que nous nous situons dans la perspective de Bourdieu (1987) et d'Otayek (1997) pour inclure dans l'analyse autant les structures, la dynamique mais aussi les normes individuelles et collectives et l'ensemble des pratiques influant les comportements et institutions sociales et politiques.

Comme l'évoque Otayek :

[...] si l'on redécouvre aujourd'hui l'influence de la religion sur la scène internationale – quitte parfois, à en surévaluer l'importance ou à l'appréhender de manière anhistorique – c'est parce qu'elle avait été durablement occultée par le triomphe éphémère des politiques de modernisation en vertu desquelles la sécularisation de l'ordre politique semblait inéluctable (Otayek, 2003 : 52).

L'articulation des concepts (local, capital social, capital symbolique et identité collective) est nécessaire dans la réflexion sur la gouvernance. L'intérêt principal réside dans sa conceptualisation au sein de communautés locales dont les systèmes de sens édifient et transforment le politique. L'analyse de trois espaces religieux distincts permet d'appréhender la réalité sociopolitique plurielle du Sénégal, sans tomber sous le prisme réducteur des approches micropolitiques (études ciblées sur une communauté religieuse ou sur sa localité de spécifique) et

¹³⁹ Parmi les auteurs qui ont travaillé sur les représentations et les identités, en mettant l'accent sur le religieux dans les études du politique, on peut notamment évoquer Balandier (1967), Coulon (1983) et Otayek (1997) qui ont analysé les recompositions religieuses dans les sociétés africaines et la construction identitaire du politique.

des élites (études exclusives¹⁴⁰ sur les relations de pouvoir entre l'État et les dirigeants confrériques). Si l'on admet que la prise en compte de ces deux approches est essentielle pour appréhender la construction de l'État au Sénégal, il est primordial de dépasser ces tendances en étudiant d'autres espaces (Médina Baye, Cambérène), d'autres acteurs (jeunes), d'autres sphères (associations religieuses) pour alimenter une réflexion approfondie du politique au Sénégal. Sur le plan méthodologique, nous avons donc privilégié la sociologie réflexive afin d'explorer les diverses formes de la gouvernance dans le local. Pourquoi la sociologie réflexive ?

La sociologie réflexive

Nous estimons que la sociologie réflexive fondée sur ce que Bourdieu nomme « l'objectivation participante » (Bourdieu, 2003 : 45) permet de se prémunir des biais normatifs inhérents à la recherche empirique. Notre objectivation participante s'est traduite par une réflexion préliminaire sur notre objet d'analyse par une série de questions que nous nous proposons de reproduire : Quels sont les effets et limites de notre recherche ? Si nous avons abordé les obstacles et procédés méthodologiques tout au long de notre thèse, notamment dans notre premier chapitre, il est nécessaire dans ces propos conclusifs de revenir sur des stratégies que nous avons expérimenté, particulièrement dans le milieu de l'enquête, afin d'offrir un apport utile à la recherche en sciences sociales, notamment sur les espaces religieux.

Tout au long de notre étude, nous édifions des stratégies d'enquêtes selon les situations du terrain pour permettre une attitude introspective et inductive. En considérant les différents rôles des personnes interrogées lors des enquêtes, les attitudes des enquêtés à l'égard de notre sujet, les événements ciblés et non ciblés (participation à des baptêmes religieux, des séances de zikrs, etc.), nous nous sommes efforcés de mener nos recherches, en ayant toujours à l'esprit de faire notre propre « réflexivité » :

¹⁴⁰ On constate une abondance d'écrits sur les mourides. Les travaux de Xavier Audrain (2004), Bava (2005) Gueye et Gervasoni (2005), Pézeril (2008) se fondent exclusivement sur la communauté mouride pour traduire les rapports de pouvoir entre l'État et les confréries religieuses au Sénégal.

«Seule la réflexivité, qui est synonyme de méthode, mais une *réflexivité réflexe*, fondée sur un « œil » sociologique permet de percevoir et de contrôler *sur-le-champ*, dans la conduite même de l'entretien, les effets de la structure sociale dans laquelle il s'accomplit. Comment prétendre faire la science des présupposés, sans travailler à se donner une science de ses propres présupposés ? » (Bourdieu, 1993, 905).

Si Bourdieu évoque ici la question du rôle de la subjectivité du chercheur et de l'influence qu'il détient dans le milieu social de l'enquête, il va sans dire que tout enquêteur se doit d'être conscient de sa position dans la production des données de l'enquête-terrain et s'efforcer de « maîtriser autant que possible ses actes, inévitables, de construction et les effets qu'ils produisent inévitablement » dans le travail réflexif de la recherche (Bourdieu, 1993 : 907).

S'il est commun pour l'anthropologue¹⁴¹ de mener ce travail en livrant à « cœur ouvert » les contours de ses tribulations sur le terrain, sur son objet de recherche, sur les situations vécues par les multiples protagonistes de ses cercles d'enquête, à travers des histoires de vie, renforcées par des expressions locales sur les communautés ciblées, il demeure nécessaire de tenter de connaître les effets que l'on peut produire sans le savoir par cette *intrusion* toujours un peu arbitraire qu'est l'enquête-terrain, en évitant de choir dans le « je méthodologique »¹⁴² (Sardan, 2000). Les indicateurs de recherche mentionnés dans notre premier chapitre (normes, acteurs et types de rapport observés) rendent encore plus utiles l'investigation du terrain permettant de ne pas s'orienter irréversiblement dans la narration descriptive, la relative banalité des histoires de vie et du « je » méthodologique. Ces indicateurs permettent de repérer et de décrypter les observations-terrains, en dépit des difficultés liés à la réalité sociologique du cadre local. La recherche préliminaire est dès lors des plus cruciales pour identifier les stratégies et variables permettant de lire, percevoir, analyser et ancrer l'enquête au sein d'espaces locaux multiples (réseaux intercommunautaires, milieux sociaux, urbains, ruraux, etc.), tout en permettant déjà de déceler les influences normatives, empiriques et sociales qui se dégagent des relations entre enquêtés ; enquêtés et enquêteur ; enquêteur et milieu social de l'enquête.

¹⁴¹ Voir notamment l'ouvrage de Charlotte Pézeril sur les *Baye-Fall*, (Pézeril, 2008) où l'auteure utilise à profusion ces procédés pour ériger des pratiques sociales forcément riches et inédites pour l'anthropologue car distinctes de son cadre socioculturel en une orthodoxie spécifique (mysticisme et marginalité des Baye Fall), mésestimant les analyses transversales d'autres communautés expérimentant des trajectoires comparables.

¹⁴² Voir l'ouvrage d'Olivier de Sardan sur le « je » méthodologique où l'auteur décortique les problèmes méthodologiques qui se posent à l'anthropologue dans son milieu d'enquête avec la pratique notoire et exponentielle de l'usage de la première personne en sciences sociales pour décrire des situations d'enquêtes (implication absolue du chercheur dans son milieu).

Au final, concernant les actions à mettre en œuvre au niveau de la démarche méthodologique, il est des plus importants de prévoir :

- au niveau de l'enquête préliminaire : la mise en relation et la connaissance préalable des acteurs (considérés), de la localité, des espaces (ciblés) et de leur dynamique (événements tenus), la prise de contacts avec plusieurs acteurs de la collectivité (ceux ciblés principalement, mais en prévoir d'autres au cas échéant).

- lors de l'enquête-terrain : des stratégies flexibles d'observation liées aux situations d'enquête, s'efforcer de mener l'enquête avec l'appui de personnes-ressources, bien connues dans le milieu pour favoriser une meilleure insertion sociale, être prêt à prendre part à plusieurs activités dans la communauté. A travers des entretiens (structurés, semi-structurés, etc.) menés auprès de personnes ressources et des acteurs ciblés (chefs religieux, responsables d'association, élus locaux, etc.), l'analyse des données recueillies lors des observations pourrait être complétée par comparaison et recoupement.

- après l'enquête-terrain : entretenir une communication autant régulière que possible avec les personnes-ressources rencontrées pour favoriser les discussions et échanges d'idées, tout en évitant d'être sujet à un « contrôle continu » de la part de ces personnes, insistant à cette fin sur le caractère autonome et méthodologique de l'enquête.

En rédigeant ces remarques, nous ne souhaitons pas ériger un manuel de « bonnes conduites » preuve d'un éventuel succès lors d'enquêtes-terrain mais sommes convaincus du nécessaire partage d'informations sur les contraintes et méthodes expérimentées par tout chercheur dans son milieu d'enquête, si utile à l'interdisciplinarité dans le champ des sciences sociales.

Le redéploiement du religieux dans l'espace politique national

L'État en crise (sous Diouf, 1981-2000, notamment lors des Programmes d'Ajustement Structurel) est toujours en déliquescence, sous Wade (2000-) étouffé par le système macro-économique et les incohérences de la décentralisation. Cette crise révèle l'émiettement du processus de représentation politique et l'incapacité du gouvernement de prendre en charge les

besoins fondamentaux des collectivités locales. Dans le même temps, on constate le dynamisme des communautés religieuses dans les localités et leurs interventions dans des secteurs usuellement dévolus à l'État (assainissements, infrastructures, agriculture, commerce, éducation, santé, services sociaux, etc.) pour répondre aux demandes sociales, prouvant la prégnance de leurs actions et de leurs représentations dans l'espace public.

Pour Abdoulaye Élimane Kane (entretien, Dakar, 2007), la crise de l'État au Sénégal est une crise de la gouvernance et montre l'instabilité des pouvoirs publics à mettre en avant des modèles de développement. A contrario, le modèle proposé par les confréries religieuses offre un espace hybride entre le religieux, le social, le traditionnel et le politique et permet d'agrèger plusieurs individus et groupes sociaux. Les référents religieux sont-elles la solution à la crise de la gouvernance du Sénégal ? On ne peut être aussi catégorique si l'on se base sur les rapports clientélistes entre les représentants de l'État et des chefferies religieuses, qui ont longtemps caractérisé leurs interactions dans les collectivités locales.

Si l'équation du politique au Sénégal n'a pu trouver des solutions qu'en ayant recours au religieux depuis la colonisation, on constate que l'entente entre les chefferies religieuses et le pouvoir politique s'est orientée dans une autre phase, avec l'arrivée de M. Wade au gouvernement. Les prétentions des religieux se sont rendues manifestes au point où le premier représentant du modèle de laïcité affiche son affiliation religieuse à des fins politiques. Pour conserver son pouvoir, Abdoulaye Wade intensifie ses relations avec la communauté mouride : c'est l'ère de la « République couchée », diront certains (O. Kane, 2001) ou de « l'État-Talibé » pour d'autres (entretien avec Imam Mbaye Niang, chef religieux, Dakar, 2007) ou de « l'État-Ya Ma Nekh » (l'État qui rend grâce) (entretien avec M. Mbodj, président du Forum Civil, Dakar, 2007). Tous ces attributs qui désignent le clientélisme politique, qui capte la sphère religieuse et le pouvoir d'État.

Au sein d'un État qui est censé favoriser l'unité nationale et la gestion impartiale des identités collectives, la pratique partisane de ses représentants crée des rancunes et des sentiments d'exclusion de la sphère publique, de la part d'autres communautés faisant craindre légitimement une rupture de l'équilibre inter-confrérique, qui a si longtemps constitué un vecteur de paix civile au Sénégal. Pour les mourides interrogés, ce n'est qu'un « simple retour des choses, étant donné que les premiers gouvernements du Sénégal, ne les ont pas intégré dans l'administration publique » (entretien avec I. Sylla, disciple mouride, Touba, 2007).

Du clientélisme politique, on est passé à une forme de patrimonialisme dans l'espace national où les communautés religieuses s'activent pour pénétrer les appareils de l'État. Les mourides notamment sont fortement représentés au sein des ministères (Madické Niang, ministre des affaires étrangères, Moussa Sakho, ministre de l'enseignement technique, Modou Diagne Fada, ministre de la Santé), du Sénat (Cheikh Mbacké Diop, délégué de Louga, Sokhna Dieng de Dakar, Moustapha Diop de Mbacké), de l'Assemblée nationale (Abdoulaye Babou, de Mbacké, Makhtar Mbacké de Diourbel, Aïssatou Mbodj de Bambey, etc.). Dans d'autres communautés religieuses, notamment chez les Tidjanes-Niassènes, on cherche aussi à être mieux représenté dans les services de l'État :

Médina Baye doit s'atteler à plus de *lobbying* et de stratégies politiques sur le pouvoir central pour ne pas être laissé pour compte. La laïcité de l'État érigée sur un pluralisme confrérique est ébranlée. Le legs de l'État devrait être impartial mais Médina Baye devra s'atteler aux mêmes procédés pour qu'au moment du partage et à tous les niveaux, il ne soit pas laissé pour compte. (Entretien avec El Hadj Ndiaye, Guide de la Zawiya du Plateau, Dakar, Mai 2007).

Depuis l'avènement du président Wade, l'État au Sénégal ne constitue plus « qu'un objet d'intérêts puisque les religieux se servent des membres du gouvernement pour ériger leur localité et négocier des soutiens avec les représentants de l'État, pour « l'établissement de communautés d'intérêts au sein du gouvernement, lors d'élections locales ou nationales » (entretien avec Imam Mbaye Niang, Dakar, Mai 2007). Le capital social qu'acquièrent les religieux dans la gouvernance locale est tel qu'il permet la légitimité de leurs actions au niveau national, où se livrent des batailles de pouvoir entre élites religieuses et pouvoirs publics pour une meilleure représentation dans l'espace politique. Dans ce registre, le contrôle de l'extra-territorialité des foyers-religieux comme Touba ou Médina Baye constitue un enjeu essentiel de pouvoir pour l'État :

[...] le marabout Serigne Mamoune Niassé a exprimé ses vœux de moderniser et d'agrandir la cité de Médina Baye. Ce projet tant attendu par l'ensemble des disciples [...] ne saurait prospérer qu'avec le soutien de l'Etat du Sénégal [...] Une occasion [...] d'inviter les autorités à ériger leur cité en commune d'arrondissement et son extension vers les villages limitrophes de la ville de Kaolack avec un ambitieux programme d'investissement immobilier et l'implantation d'un forage moderne à Médina Baye (Laïty Mbassor NDOUR, L'Observateur, consulté le 08 mars 2010).

La question de la représentation territoriale (légitime et adapté à la taille de la structure religieuse) taraude les esprits des responsables de la décentralisation. Le contrôle des territoires

religieux demeure de plus en plus au centre des stratégies politiques au Sénégal. M.C. Diop et al. (2002 : 227) rappelaient en 2002, le fait que les pouvoirs publics se trouvaient dans une situation qui nécessitait que l'État investisse de plus en plus dans l'encadrement territorial, pour éviter que le contrôle des frontières ne lui échappe. Ce constat prend toute son importance aujourd'hui. Si les auteurs évaluaient la région du Sud (Casamance) comme la principale menace qui pourrait engendrer de l'insécurité, on perçoit graduellement des risques d'instabilité au sein des foyers-religieux dont les élites prétendent à une meilleure représentation au sein de l'espace national.

On peut percevoir ces risques dans les propos que tiennent régulièrement Serigne Modou Kara, un des leaders religieux les plus en vue de l'espace politique national :

Je veux que le Président Abdoulaye Wade donne un statut spécial à Touba avant qu'il ne quitte le pouvoir. Même s'il ne le fait pas, tôt ou tard, Touba aura son autonomie (...) Ce n'est pas que nous lui demandons de faire voter un budget spécial pour Touba, nous voulons seulement pouvoir nous consacrer un peu plus à travailler pour le rayonnement de la ville sainte (...) Touba est le cœur du Sénégal et quand le cœur est sain, toutes les parties du corps sont saines. Nous voulons, à travers Touba, développer tout le Sénégal. (P. S. Kandji et al. *L'Observateur*, consulté le 04 février 2010)

Le fait de donner aux villes religieuses comme Touba ou Médina Baye un statut (spécial) administratif qui correspond à leurs perspectives politiques et démographiques et leur réelle potentialité économique pourrait selon certains « constituer un dangereux précédent susceptible d'ébranler l'équilibre national et la régulation politique dans d'autres foyers-religieux. » (Entretien avec Imam Mbaye Niang, Dakar, Mai 2007).

Les rapports clientélistes qui se sont édifiés au fil des années entre les pouvoirs publics et les élites religieuses (mourides, notamment) se sont désormais transformés. La légitimation ayant permis les intérêts réciproques entre le pouvoir religieux et étatique est de plus en plus désuet, du fait notamment de la consolidation du pouvoir d'action des religieux dans la gouvernance locale et nationale. Si Béatrice Hibou (1998) évoque la privatisation et le redéploiement de l'État pour désigner la modification des modes de gouvernance sous l'effet des transformations nationales et internationales (renégociation permanente entre le secteur public et privé), on observe une tendance à l'élargissement du champ d'action des entités religieuses dans l'espace politique local, qu'elles contrôlent (cas des chefferies mourides à Touba) ou qu'elles pénètrent graduellement (cas des Tidjanes-Niassènes à Kaolack et des Layennes à Cambérène).

Si l'État (dans sa forme institutionnelle) n'a jamais existé à Touba, il s'est manifesté à Kaolack et à Cambérène par une interaction permanente entre chefs religieux et élus locaux (maires notamment), permettant sa présence dans la collectivité locale. Toutefois, au fil de

l'histoire politique, il est confronté dans ces espaces, à un besoin perpétuel de légitimité et de coexistence pacifique avec le pouvoir religieux. *A contrario*, ce pouvoir y est solidement ancré grâce à sa capacité à produire, maintenir et reproduire du capital social et symbolique. Le redéploiement du pouvoir étatique dans la sphère religieuse, qui a longtemps pris la forme du clientélisme (alliances d'intérêts, stratégies de négociation, partage des compétences et ressources disponibles et attribuées entre ces deux pouvoirs) n'est plus si actif désormais. La raison en est que le religieux a pris le dessus de l'État dans le local (surtout à Touba où les chefs mourides ont bâti leur pouvoir sur le capital social, symbolique et économique) alors qu'à Médina Baye et Cambérène, le religieux gagne du terrain, porté par de nouveaux acteurs (jeunes d'associations) grandement impliqués dans la gouvernance.

De ces évolutions découlent des interrogations qu'il est nécessaire d'aborder dans l'étude du politique. Quelles sont les innovations du politique et les nouvelles formes d'interaction entre pouvoirs étatique et religieux dans les sphères locales? Est-ce que les entités religieuses peuvent capter seules toutes les ressources potentielles et actuelles d'une collectivité, comme l'évoque A. Kane (entretien, Dakar, 2007)? Peuvent-elles intégrer toutes les légitimités au sein d'une structure collective pouvant interagir avec le public et le privé, le national et l'international? Autant de questions qui sont essentielles à élucider si l'on veut approfondir le champ d'analyse du politique et interroger les processus de « redéploiement du religieux » (Otayek, 2003), sur la scène politique nationale et qu'on observe notamment au Sénégal (autant par des groupes moins représentés : cas des Layennes, que par des groupes plus influents comme les mourides). À ce propos, on ne peut qu'être favorable à l'initiative du Centre d'études africaines de renforcer ses programmes de recherche, en abordant la problématique de la reconfiguration des espaces politiques locaux en Afrique. Nous nous inscrivons dans la même optique, en ce que nous estimons nécessaire :

[...] d'explorer le rôle que le local joue sur le plan national, par exemple dans la formulation de discours et d'idéologies qui légitiment et redéfinissent l'Etat-nation et ses institutions, [...] de savoir dans quelle mesure ces interdépendances donnent lieu à l'émergence de nouveaux espaces politiques translocaux [...] d'intégrer des acteurs dont les centres d'intérêt se situent à différents niveaux de l'échelle et portant sur des processus de construction identitaire qui accompagnent la production de ces espaces [...] (CEAF, consulté le 27 décembre 2010).

En outre, on constate une catégorie sociale qui renforce progressivement son pouvoir d'action dans l'espace local : les jeunes. Si les chefferies religieuses sont conscientes de leur rôle politique dans l'espace national, les jeunes prennent également la mesure de leur influence dans le champ religieux. Celle-ci se manifeste à l'occasion d'événements populaires (comme les

cérémonies religieuses) où ils accèdent à plus de légitimité dans les localités. Ils prétendent également à des positions de pouvoir au niveau politique, même si ce n'est encore visible qu'à l'échelon local. Lors de nos entretiens à Cambérène, nous avons rencontré un jeune responsable d'association du Mouvement Diamalaye, mouvement qui s'est inscrit sur les listes électorales municipales de 2009 :

Notre mouvement est avant tout citoyen puisqu'il se propose (...) de faire cesser l'inaction et la gestion solitaire de la mairie. Nous prendrons en main les destinées de notre communauté car les associations locales sont de plus en plus nombreuses à Cambérène et ont besoin d'être supportées financièrement pour que nos actions se ressentent encore plus dans la commune (Entretien avec Libasse Hane, responsable, chargé des relations publiques, *Mouvement Diamalaye*, Cambérène, juillet 2008).

Le capital symbolique et social des jeunes dans l'espace religieux

Les transformations constatées dans l'espace politique affectent également les catégories sociales les plus actives dans le champ religieux. Des jeunes (hommes et femmes) provenant de divers milieux (intellectuels, artistes, paysans, étudiants, commerçants, chefs d'entreprise, sportifs, etc.) pénètrent la sphère religieuse qui offre des gages de sécurité (au niveau politique, économique, sociale). Les mécanismes de régulation sociale forgés dans les solidarités religieuses génèrent l'émergence de nouveaux acteurs, détenteurs de projets de société ou figures-symboles pour les collectivités locales. Chez les Tidjanes-Niassènes, Mahi Cissé, jeune chef religieux, membre de la famille tidjane-niassène attire beaucoup de jeunes de la localité environnante par son langage direct, ses connaissances religieuses et sa rigueur morale. Même si Baye Niassé constitue la référence dans la perpétuation de la *FAYDA*, beaucoup de jeunes *talibés* tidjanes-niassène voient en lui un modèle à suivre, tant par sa sagesse que par son jeune âge (quarantaine d'années).

Chez les mourides, Béthio Thioune et Modou Kara Mbacké construisent leur pouvoir symbolique et leur capital social en ciblant les jeunes, surtout dans l'espace urbain. Les exclus sociaux (chômeurs, anciens malfrats) rejoignent parfois le cercle de pouvoir de Kara Mbacké, car pour ces jeunes, la confrérie représente une chance de réintégrer socialement l'espace public¹⁴³ et

¹⁴³ Les études de Jean François Havard (2007) et de Fabienne Samson Ndaw (2009) analysent sur cet aspect, la portée de ces nouvelles figures d'autorité religieuse dans l'engagement confrérique et dans la réussite sociale et économique.

d'y acquérir des parcelles de pouvoir. Deux tendances sont généralement observées comme le remarque A. Seck (2007 : 36) :

Certains voient dans l'engagement confrérique de ces nouvelles catégories de fidèles des raccourcis pour permettre à ceux-ci d'accéder avantageusement, en usant de l'influence de la confrérie au marché des biens institutionnels et économiques. D'autres craignent plutôt une fanatisation des esprits qui risque de mettre sous peu l'équilibre laïque de l'État en danger ».

Si ces deux tendances semblent s'appliquer dans l'espace religieux, on constate une réaction des élites confrériques qui souhaitent renforcer leur capital symbolique en s'associant avec des associations religieuses (cas des layennes et des tidjanes-niassènes avec *Farlu Ci Diiné Dji* et le Groupe *ANSAROUDINE* qui sont très proches des familles des Khalifes). Si ces réactions sont visibles au sein des layennes et des tidjanes-niassènes, elles sont également perceptibles chez les mourides (où le groupe Hizbut Tarqiya s'associe avec la famille Khalifale dans le processus d'élargissement des bases sociales de la communauté mouride).

On constate une politisation des discours religieux interpellant les pouvoirs publics à l'action, surtout lors d'événements religieux où la mobilisation sociale est importante et permet des manifestations pro ou anti politiques, en dépit du caractère religieux de ces événements. Les associations religieuses dont les responsables sont souvent des jeunes offrent des discours contestataires où la rhétorique porte sur le besoin de changement social. La base sociale assure la légitimité du discours et les figures symboliques sont désormais multiples (des pères-fondateurs aux jeunes marabouts). La jeunesse urbaine plus dynamique s'implique dans ces associations religieuses et créent des réseaux sociaux, en utilisant les nouvelles technologies de l'information ou de la communication (Facebook, Skype) pour créer leur propre site web (Houda.sn, htcom.sn). Tout en réussissant à délocaliser les espaces sacrés, ces réseaux constituent des lieux de diffusion et d'expression du capital symbolique (où les lieux et événements sacrés, les textes fondateurs, le circuit du pèlerinage et les actions de la communauté sont affichés). Les campus universitaires constituent également des lieux de cette diffusion (l'étude de Moustapha Tamba (2005) est à ce titre révélateur. Peut-on dès lors concevoir une prise en charge du capital symbolique par ces associations religieuses au Sénégal? Cette prise en charge est déjà présente, chez les Layennes, Mourides et Tidjanes-Niassènes qui véhiculent leurs principes sacrés au sein et en dehors de leurs associations.

Les paramètres sociaux et politiques qui président aux définitions de sens et d'espace public sont à chercher dans les liens communautaires. Dans ce cadre, les jeunes participent à l'action locale et transforment l'espace du religieux, devenu perméable avec les crises politiques.

Ces crises ont servi de prétexte aux mouvements communautaires pour renforcer les affiliations sociales et s'approprier des positions d'autorité au sein de l'espace religieux. Si cet espace est toujours pourvoyeur de sens, il assure désormais des objectifs de positionnement politique et renforce un pouvoir d'action économique, notamment pour des jeunes exclus de la scène publique et qui souhaitent la réintégrer.

Socialisation et territorialité du religieux : l'espace transnational

Dans la communauté tidjane-niassène, l'espace a toujours été le vecteur de diffusion des principes symboliques permettant l'insertion des collectivités locales se trouvant en dehors du territoire sacré. Dans le contexte d'une globalisation toujours plus affirmée et une perméabilité des frontières africaines, on constate de plus en plus le déploiement des communautés religieuses au delà de l'espace national. Chez les Tidjanes-Niassènes et les Mourides, notamment, il convient de parler de territorialité. Si les associations layennes sont présentes dans d'autres espaces (urbains et ruraux, surtout), ils ne disposent pas de réseaux aussi « tentaculaires » que les mourides. Les mourides ont longtemps été considérés comme une communauté locale implantée dans leur territoire sacré mais ils sont désormais ancrés dans l'espace transnational, avec beaucoup de réussite. La puissance économique de la communauté mouride se caractérise par sa diaspora. L'une des nouvelles figures de réussite sociale et économique au Sénégal est le *Moodu-Moodu* ou le *Baol-Baol* (terme usuel désignant les commerçants mourides, acteurs de la diaspora, de la débrouille et du développement local). L'univers des *Baol-Baol* a toujours été celui des déplacements, d'abord dans les centres urbains (Dakar) puis dans les grandes villes européennes (Paris, Marseille, Madrid, Rome, etc.).

Depuis les années 1980, avec la libéralisation des frontières sénégalaises, les réseaux commerciaux mourides se sont étendus aux États-Unis, au Canada, en Asie, à Hong-Kong, en Arabie Saoudite, au Qatar, etc. La mobilité des communautés mourides dans les espaces urbains permet d'évoquer une « transnationalisation de l'espace mouride » qui prend les allures d'une « organisation mondiale du commerce mouride », selon Jean Copans (2000 : 24-33). Comme l'évoque Copans, on constate que la nouvelle économie monde devient l'une des réincarnations de l'esprit mouride : l'idéologie du travail s'exprime notamment dans le « rêve américain », où tout est possible si l'on y met l'effort et le travail qu'il faut. Cette mobilité permanente des réseaux mourides révèle l'émiettement du domaine sacré dans plusieurs espaces où se produit et

se reproduit l'action collective. Si le retour à Touba est l'objectif ultime du mouride, Touba est présent partout où est le mouride (réseaux de Touba-Paris, Touba-Marseille, Touba-New York, Touba-Sandaga, etc.). Ce caractère perpétue le lien fondateur qui lie tout disciple à sa terre sacrée puisque Touba devient un symbole pour la communauté devenue progressivement transnationale, qui poursuit le rêve de voir sa cité idéale rayonner dans le monde.

La diaspora mouride poursuit sa mission exploratoire au-delà des frontières et entretient le développement local de Touba en utilisant ses réseaux migratoires, facilitant l'insertion communautaire, à l'étranger, à travers le regroupement associatif ; les daïras étant des centres d'accueil et d'hébergement pour tous). Ces réseaux de solidarité permettent la socialisation (permanence du lien culturel, social, religieux, familial, etc.) et assurent de nouvelles filiations identitaires, bâties sur le regroupement associatif et la communauté religieuse. Les tidjanes-niassènes ont très tôt investi ces canaux, du fait de la pluralité des identités nationales et de la territorialité de leur idéologie religieuse. L'occupation de l'espace transnational constitue désormais une marque de l'évolution des formes du pouvoir religieux. Cet espace est conquis par les associations religieuses qui y tissent le lien communautaire mais aussi religieux. Cela leur confère du capital symbolique et initie des enjeux de pouvoir qui s'évaluent sur la capacité d'action, de mobilisation et de représentation du pouvoir religieux chez les membres de ces groupements.

La restructuration des allégeances dans le champ religieux est la nouvelle matrice du paysage politique au Sénégal. Dans ce registre, le pouvoir se constitue au sein de plusieurs espaces sociaux, locaux et transnationaux et varie selon les lieux (territoires sacrés, centres urbains) et les événements (cérémonies religieuses, etc.). Si Bourdieu (1994 : 50) définit le pouvoir comme la « possibilité pour certains individus ou groupes d'agir sur d'autres individus (...) en disposant d'une capacité à faire respecter les règles d'une certaine légitimité », on ne peut vraiment saisir ces règles qu'à condition de considérer le processus de formation de celles-ci dans le cadre des espaces sociaux où elles se constituent. Ce faisant, on est à même de comprendre comment « le champ du pouvoir est l'espace des rapports de force entre les différentes espèces de capital politique, symbolique, religieux » (Bourdieu, 1994 : 50). Le champ du pouvoir est à chercher dans les propriétés de cet espace permettant une lecture des structures locales, lieux d'invention du politique. Au sein des trois espaces religieux (Touba, Cambérène et Médina Baye) qui ont fait l'objet de notre recherche, on a pu observer que les trois communautés religieuses choisies (mourides, layennes et tidjanes-niassènes) produisent des territoires, qui au-delà de leur caractère sacré, construisent, régulent et transforment le champ du pouvoir et de la gouvernance.

On peut nous reprocher de n'avoir pas assez adopté une analyse structurale des communautés ciblées, en documentant les rapports de pouvoir qui y existent. Si l'opacité de ces rapports rend souvent difficile leur accès, le risque au bout de cette analyse serait de comparer l'institution confrérique à celle étatique. Ceci nous aurait convergé imperceptiblement vers les écueils de l'analyse macropolitique, où l'aspect normatif prend souvent la place de l'observation, évaluant et comparant les règles de fonctionnement de cette institution par rapport à l'État. À la place, nous avons montré comment les acteurs à la tête de ces institutions génèrent des ressources symboliques et comment ces ressources sont redistribuées au sein des collectivités locales, par une pluralité d'acteurs dans la gouvernance. L'intérêt grandissant des études sur la gouvernance exige de diversifier les regards empiriques et de converger les analyses vers des espaces caractérisés par la prévalence des identités collectives et l'interaction des dynamiques politiques et religieuses, pour mieux saisir la complexité de la gouvernance. À ce titre, les localités religieuses de Popenguine, Tivaouane et Ndiassane au Sénégal, celles de Kano au Nigéria, de Qom en Iran, de Konia en Turquie, de Lahore au Pakistan ou de Nadjaf en Irak constituent d'excellents cadres analytiques.

Local et pouvoir : l'utilité de redéfinir la gouvernance

L'analyse des normes et modes d'action collective ainsi que des interrelations entre acteurs de la sphère religieuse, communautaire, associative, etc. permet une étude locale du politique en perpétuelle construction. Notre réflexion théorique s'inspire de la pensée constructiviste de Bourdieu¹⁴⁴ pour traduire la réalité complexe et hybride du pouvoir dans la gouvernance. En dépit de la polysémie du concept, elle est surtout utile pour saisir dans les localités (quartiers, villes, villages), une pluralité d'acteurs en interactions (institutions publiques, groupements socio-culturels, associations, chefferies religieuses, etc.) qui participent à l'organisation sociale, politique, et économique des collectivités. En choisissant de mener une lecture empirique des espaces religieux au Sénégal, nous restituons la diversité des dynamiques sociales de la gouvernance. C'est à ce titre que nous concevons les processus politiques « comme relevant d'une inscription (...) diversiforme d'acteurs sociaux procédant au sein de surfaces

¹⁴⁴ En choisissant de lier les éléments objectifs et subjectifs qui servent à l'analyse du champ politique, Bourdieu (Bourdieu, 1980) rétablit l'importance des variables (habitus, perceptions, normes, symboles, images, etc.) qui ont souvent été ignorés dans la réflexion théorique dans les sciences sociales. Dans notre thèse, ces variables nous sont essentielles pour saisir la réalité des lieux qui abritent une pluralité d'acteurs en interaction permanente.

identitaires plurielles, dans des espaces partagées de relations et d'interactions, tantôt sous le mode de la collision, tantôt sous celui de la collusion » (Onana, 2002 : 351). Notre étude aura réussi à montrer que la gouvernance est bien plus que ce que définissent Pierre Calame et André Talmant (1997 : 19) qui la perçoivent comme : «la capacité des sociétés humaines à se doter de systèmes de représentation, d'institutions, de processus, de corps sociaux, pour se gérer elles-mêmes dans un mouvement volontaire ».

Si les sociétés sont capables de se doter de systèmes de représentation, elles sont aussi capables de générer du pouvoir. C'est en retraçant les formes et les transformations de ce pouvoir que l'on est à même de saisir les modes d'organisation autonome et les évolutions de ces systèmes de représentation. Nos hypothèses ont visé la nature et l'évolution des constructions sociales et symboliques du pouvoir politique dans les espaces religieux dont le contrôle est l'enjeu majeur de la gouvernance au Sénégal. La diversité de celle-ci impose de modifier la lecture institutionnelle du politique. Réfléchir sur les processus multiples de la socialisation politique permet de montrer la complexité des rapports de pouvoir dans la gouvernance. Cela permet d'interroger le local sans ériger des systèmes inflexibles de représentation culturelle, si souvent décrits dans les travaux sur les communautés religieuses (Thomas et Luneau, 1995).

Dans ce cadre, nous concevons la gouvernance comme un processus d'interaction entre agents (entités institutionnelles et sociales, notamment) qui produisent et gèrent du pouvoir, à travers la mise en commun des ressources matérielles et symboliques, au sein d'un espace collectif. Cette définition contribue à mieux analyser dans la gouvernance, les éléments distinctifs qui participent au renouvellement politique. En effet, son intérêt réside dans sa capacité à rendre compte des évolutions (processus), des agents (sociaux, institutionnels) et des formes d'interaction (régulations, négociations, conflits, etc.) dans l'espace politique.

D'ailleurs, dans d'autres pays africains ou sud-américains, cet intérêt pour le politique et le local est également perceptible. Dans son ouvrage sur le Guatemala, L. Tallet (2001 : 236) rapporte l'importance de l'adhésion aux communautés religieuses, qui dans ce pays, permet aux groupes politiques, l'appropriation de biens symboliques et matériels (argent, pouvoir, autorité) et la production de sens qui viennent légitimer les choix opérés par les acteurs sociaux. À travers l'étude des hiérarchies sociales dans des communautés locales dans le Delta du Sénégal, T. Dahou (2004 : 333) remarque que la prise en compte de la notion de pouvoir est incontournable car elle permet d'historiciser le politique, de tracer son évolution et ce faisant, l'émergence d'un espace public dynamique où passe nécessairement le politique. Dans la conclusion de sa thèse sur

le bien-être des femmes en Guinée, F. Traoré (2008 : 217) met en exergue l'approche communautaire du capital social, qui est mieux adaptée à la compréhension des forces productives (organisées en groupes associatifs et en groupes de femmes), ressources essentielles du pouvoir, de l'action collective et du développement local. Dans son article, Boureima Ouedraogo (2008) évoque l'implication de deux communautés religieuses (chrétienne et musulmane) dans la gouvernance locale à Bobo Dioulasso et à Dandé, au Burkina Faso, qui contribuent à la résolution des problèmes sociaux et communautaires. Les responsables de ces communautés ont participé dans ses deux localités, à la création d'espaces de dialogue entre élus locaux, préfets, ONG et collectivités locales. Charles N. Mback (2000) quant à lui rappelle l'influence historique de la chefferie traditionnelle au Cameroun, impliquée dans le jeu politique et la gouvernance locale, notamment dans les provinces du Sud, du Centre et de l'Est du pays.

Pour notre part, notre thèse aura permis d'alimenter la réflexion théorique sur les cadres référentiels (capital social, symbolique) qui permettent d'accéder à une conceptualisation du politique en mesure de saisir la diversité des sources et des dynamiques de constitution du pouvoir. Elle révèle la nécessité de mettre en lien des études empiriques sur le pouvoir, les identités et le local, afin de saisir les divers modes de construction de la gouvernance.

LEXIQUE¹⁴⁵

Almoravides	Mot originaire de l'arabe Al-Murabitun, signifiant les « gens du Ribat » c'est-à-dire, les gens de la fortification. Dynastie berbère, ils pratiquaient le nomadisme entre le Sénégal et le sud du Maroc et créèrent un empire dans la région nord-occidentale de l'Afrique, du Nord du Sénégal au Maroc, entre le XI ^e et le XII ^e siècle. Cet empire s'étendit jusqu'au sud de l'Espagne.
Askan	Communauté
Assaka	Déformation wolof du mot arabe « Zakat ». Aumône remise au marabout chargé de sa redistribution
Association Sant Assa	Association Louange à Serigne Ablaye Assa Serigne Ablaye
Baol	Ancien royaume traditionnel au centre du Sénégal, né de la dissolution du royaume du Djoloff en 1555. Le roi résidait dans une capitale, correspondant à la localité actuelle de Diourbel. Le royaume incluait aussi Touba et Mbacké.
Baraka	Bénédiction
Baye	Père de Famille
Benno Siggil <i>Diamalaye</i>	Solidarité pour rebâtir Diamalaye
Bissap	Fleur d'hibiscus, connu sous plusieurs noms, à travers les pays chauds (Bissap en Afrique de l'Ouest, Karkadi en Égypte et au

¹⁴⁵ Nous avons réalisé plusieurs de nos entretiens en wolof, exposant la nécessité de recourir à ce lexique. Les expressions et notions essentielles ayant déjà été définies dans notre étude, ce lexique ne constitue qu'un bref rappel des termes de base. Plusieurs des définitions ont été tirées des ouvrages d'Ousmane Badiane (1992), d'Assane Sylla (1994), de K. Mbacké (1995).

Soudan, Roselle et fleur d'hibiscus en Amérique latine, Sorrel rouge en Jamaïque, etc.) Au Sénégal, c'est la boisson nationale et se consomme généralement froide. Elle est connue pour ses vertus médicinales de baisse de tension.

Booloo liggéey Diamalaye	Union de travail pour Diamalaye
Brak	Dignité royale au Walo
Cantons	Divisions administratives coloniales
Cayor	Ancien royaume traditionnel au centre et au nord du Sénégal. Il fut l'un des plus grands après la dissolution du Djoloff. La capitale était Mboul et les rois, Damels régnèrent autant sur le Cayor que sur les Lébous (région actuelle de Dakar) et plus tard, sur le Baol voisin. Un grand personnage du Sénégal, reconnu pour sa résistance contre les français, était Lat Dior Ngoné Latyr Diop, Damel du Cayor au XIX ^e siècle. Le royaume correspond à une partie des régions de Dakar, Thiès, Diourbel et Louga.
Ceddo	Aristocratie païenne au Sénégal
Chefferies	Entités politiques ou religieuses détenant une autorité légitime au sein d'un territoire
Cheikh, Shaykh	Maître spirituel, sage ayant une autorité religieuse
Daaras	Écoles religieuses
Dahiras, Daïras	À l'origine, groupements de femmes, devenues associations religieuses des confréries musulmanes (Layennes, Mourides et Tidjanes principalement)
Damel	Roi du Cayor
Déniankobé	Dynastie créée par Koli Tenguela au Fouta-Toro, constituée de peuls et de mandingues. Elle y régna du XVI ^e au XVIII ^e siècle.

Dhikr	Traduit par "rappel", il consiste à se remémorer Dieu notamment en répétant des noms divins, seul ou à plusieurs. Pratique soufie, il existe plusieurs modalités de "dhikr".
Diolas	Peuples du sud du Sénégal, parlant la langue diola. Ils se retrouvent majoritairement en Gambie, Casamance et Guinée-Bissau.
Djolloff	Empire fondé au XIII ^e siècle par Ndiadiane Ndiaye, premier « bourba djolloff (« Bourba » veut dire « le roi » dans la langue wolof) qui réussit à associer toutes les populations wolof autour de cet empire. Le clan des Ndiaye dirigea l'empire qui regroupait à son apogée les royaumes du Baol, Saloum, Walo, Sine, Cayor, une partie du Fouta-Toro et une partie du Bambouk (région entre le Mali et le Sénégal, dans la zone présente de Kayes). L'empire s'effondra en 1549 et les royaumes prirent leur indépendance tour à tour. Au Djolloff vit le jour, un autre grand résistant sénégalais, Bouna Alboury Ndiaye, dernier bourba djolloff au XIX ^e siècle.
Fayda	Ordre religieux qui structure la communauté tidjane-niassène, sur des principes d'unité et de solidarité, en dépit de la diversité culturelle et nationale de ses adhérents. C'est aussi une forme religieuse d'encadrement spirituel qui permet au disciple de vivre sa foi intrinsèquement par la connaissance et l'amour divin, à travers des stades de perfectionnement du soi.
Fouta Djallon	Région guinéenne surnommée le « château d'eau de l'Afrique », en raison des nombreux fleuves qui y prennent source (par exemple le fleuve Sénégal). Le Fouta djallon est un massif montagneux où habitent les peuls djalonkés.
Fouta Toro	Ancien royaume traditionnel des Fulani (peuls, toucouleurs) qui succéda au Tékrou, également dans la vallée du fleuve Sénégal. Le mot Fouta était donné à toute région où les peuls vivaient et celui de Toro se référait à l'identité propre des habitants. Les habitants y parlaient le Puular, langue des peuls. Avec la venue

de Koli Tengouella au XVI^e siècle, la région devint un mixte de peuls et mandingues, dont les descendants furent les toucouleurs. Le royaume du Fouta vit aussi, la genèse d'une figure influente de l'islam au Sénégal, El-Hadj Omar Foutiyou Tall, conquérant toucouleur et résistant colonial. Ce royaume correspond aux mêmes régions que le Tekrou, celles des présentes Saint-Louis et Tambacounda.

Gamou	Mot wolof désignant la fête du Maouloud
Gangoor	Acteurs politiques locaux qui rivalisent avec les religieux pour le contrôle du pouvoir local
Hadiyas	Dons, cadeaux
Haoussas	Peuples sahéliens du Niger et du Nigéria parlant la langue haoussa. Ils ont aussi migré vers les pays voisins et se retrouvent au Ghana, Bénin, Tchad, etc. Au Sénégal, la communauté religieuse des Niassènes comptent plusieurs Haoussas. En effet, nombre de ses disciples sont originaires du Niger et du Nigéria, et la famille Niassène a elle-même une branche Haoussa par le mariage.
Ibadou Rahman	Mouvement religieux orthodoxe au Sénégal ; se distinguant des confréries, caractérisé par une stricte pratique religieuse.
Jaaraf	Représentant de l'autorité Ceddo
Kayoor	Voir Cayor
Khadrs, Khadres	Membres de la confrérie Khadiriya, fondée par Abdul Qadr Al Jaylani, originaire de Bagdad, Irak. Introduite au Sénégal, par Cheikh Sadibou Aïdara petit fils du fondateur.
Khalife	Dirigeant religieux de la confrérie, dépositaire du pouvoir spirituel et temporel

Layennes	Communauté musulmane composée majoritairement de Lébous dans la Grande Région de Dakar, (Yoff, Ngor, Cambérène, etc.). La confrérie a été fondée par Seydina Limamou Laye (Libasse Thiaw, de son vrai nom), en 1884, lors du célèbre appel du « Mahdi » (messager de Dieu, prévu à la fin des temps) exhortant son peuple à rompre avec les rites animistes surannés et à suivre les pratiques islamiques, magnifiées.
Lébous	Sous-groupe ethnique, issu de la famille Wolof et Sérère, peuple originel des Layennes. Réputés pour leur conservatisme social, leur affinité avec le littoral marin et leur croyance traditionnelle. Se retrouvent principalement dans la région de Dakar, à Yoff, Cambérène, Gorée, Ngor, etc.
Liggeyeul Serigne Touba	L'idéologie du travail chez les mourides
Magal	Fête mouride, commémorant le retour d'exil du fondateur de la confrérie, Serigne Touba
Mahdi	En Islam, le Mahdi est un personnage religieux qui apparaît vers la fin des temps. Selon la croyance, il sera de la lignée du Prophète Mohamed (PSL) et en compagnie de Jésus, il ramènera le bien sur terre qui avait été corrompue avec la présence de l'antéchrist.
Malinkés	Ils sont également appelés mandingues et forment une des plus larges communautés de l'Afrique de l'Ouest. Ils sont les descendants de l'empire du Mali qui régnait sur toute cette région et ils se retrouvent dans plusieurs pays : Sénégal, Mali, Guinée, Côte d'ivoire, Niger, Burkina Faso, etc. Ils appartiennent à la famille des langues mandées et parlent des variantes connus au Sénégal et en Gambie sous le nom de Mandinka et Malinké en Guinée.
Maouloud	Fête de la naissance du Prophète Mohamed
Marabouts	Éminence, Chef religieux

Mourides	Membres, adeptes du Mouridisme
Mouridisme	Confrérie, voie religieuse de l'Islam au Sénégal, qui exhorte à la discipline et au travail, tel que prescrit par Serigne Touba, le maître spirituel de la voie.
Moustarchidines	Mouvement religieux orthodoxe au Sénégal, né à la fin des années 70 et caractérisé par une stricte pratique religieuse
Ndigël	Prescription religieuse émise par l'autorité spirituelle qui dicte au disciple, les comportements à suivre lors d'événements généraux ou particuliers, par exemple une consigne de vote, lors d'élections politiques. Cet ordre religieux se révèle parfois beaucoup plus efficace que les discours politiques.
Ndongo	Disciple
Ngeureum	Reconnaissance, remerciements
ORANGE	Marque clé de la compagnie française France TELECOM qui s'est associée en 2006, à la SONATEL. Cette dernière a dès lors adopté la marque commerciale Orange. Elle est surtout connue au Sénégal pour la téléphonie cellulaire.
Pénc	Vastes places publiques
Peuls	Peuples originellement nomades et pastoraux dans les régions du Sahel et du Sahara. Ils parlent la langue peule ou Puular. Ils se retrouvent dans tous les pays de la zone sahélo-saharienne (et même au-delà). Ils se sont sédentarisés au cours des âges et forment une importante ethnie au Sénégal.
POLIS	Revue camerounaise de sciences politiques
POLITIKON	Association internationale pour les étudiants de sciences politiques
Puular	Langue parlée par les peuls et toucouleurs
Rakas	Inclinations durant la prière

Saloum	Ancien royaume Sérère et traditionnel du Sénégal fondé vers la fin du XV ^e siècle, par Mbegan Ndour et qui avait pour capitale Kahone. De nos jours, il représenterait la région de Kaolack.
Sanhâja	Déformation du mot Sénégal
Sant Serigne Touba	Louange au maître de Touba
Sénégalie	Confédération qui associait entre 1982 et 1989, le Sénégal et la Gambie dans le but de promouvoir la coopération entre les deux pays. Elle est dissoute le 30 septembre 1989.
Sérères	Peuples du Sénégal parlant la langue sérère habitant le centre-ouest du pays jusqu'au sud. Troisième ethnie par leurs nombres après les Wolofs, et les Peuls, également présents en Gambie et en Mauritanie.
Serigne	Maître religieux
Set-Setal	Vaste initiative de nettoyage et d'aménagement public des jeunes et mouvements associatifs, dans les quartiers populaires
Shaykh	Voir Cheikh
Sine	Ancien royaume traditionnel du Sénégal, sur les bords du fleuve Saloum, principalement peuplé de Sérères et fondé par Maïssa Wali Jon. Devenu indépendant du Djoloff vers 1550. Les rois étaient nommés Maad Sine bien qu'on les appelait communément Bour Sine. Bour (roi) en wolof. Il correspond à la présente région de Fatick.
SOP	Signifiant littéralement : changement, transformation, slogan mobilisateur du changement social de M ^e Abdoulaye Wade
Soufi, Soufisme, Sufi	Le soufisme est un mouvement de spiritualité propre à l'islam, où il est désigné par le mot "tassawuf", lequel est rendu par

"soufisme" en français. Un membre initié du soufisme est appelé généralement un soufi, bien que le terme soufi désigne un individu qui est parvenu à la réalisation spirituelle totale. Tradition pluriséculaire répandue dans le monde entier, le soufisme est à l'origine de nombreuses voies spirituelles. Les soufis se regroupent en confréries, dont les premières sont nées sous l'impulsion de Rumi, au XII^{ème} siècle. Tout en demeurant attachée à la loi islamique, le mysticisme musulman ou soufisme vise une approche spirituelle de la foi à travers une méthode théorique et pratique enseignée par des maîtres pour vivre l'expérimentation de l'union avec Dieu au cours de la vie terrestre. Tous les gens qui suivent le chemin du "tassawuf" ne sont pas des "soufis" mais des "aspirants" à la voie spirituelle, guidés par des "soufis", ou encore des maîtres spirituels. (M. Scolas, *Le soufisme, un mouvement spirituel au cœur de l'islam*, consulté le 05 novembre 2010).

Sufi, Soufi, Soufisme	Voir Soufi, Soufisme, Sufi
Sunghâna	Déformation du mot Sénégal
Sunni, Sunnite	Membre de la branche de l'Islam Sunni. Branche principale de l'Islam qui regroupe la majorité des musulmans. Les Sunnites suivent les préceptes du Coran et de la Sunna (tradition prophétique), terme d'où est tiré celui de Sunni.
Talibé	Disciple
Tarbiya	Processus d'encadrement éducatif et spirituel
Tariqa, Tarikha, Turuk	Autre appellation donnée aux confréries. Turuq étant le pluriel de Tariqa, Tarikha. Les Turuq ou confréries sont nées en Orient et au Maghreb, elles ont surtout été prolifiques en Afrique Noire (Sénégal, Mali, Mauritanie, Nigéria). Cela est dû à leurs capacités d'adaptation et à leur rôle important dans ces sociétés où elles sont devenues de véritables acteurs sociopolitiques.
Tassawwuf	Voie qui consiste à pratiquer l'Islam, tout d'abord comme tous les autres musulmans, et à en faire plus, tant au niveau des prières, que du jeûne. On retrouve aussi des pratiques ascétiques pour purifier l'égo en particulier le "dhikr".

Tekrour	Ancien royaume traditionnel des Fulani (peuls, toucouleurs) au nord du Sénégal qui s'est développé en même temps que l'empire du Ghana du IX ^e au XIII ^e siècle. À cette époque, c'était le plus grand foyer de population au Sénégal. Le roi portait le titre de Saltigué. Plusieurs dynasties de rois s'y sont succédés, notamment les Lam-Termès, les Lam-Taga, les farba walaldé et les Lam-Toro. Il s'étendait le long du fleuve Sénégal, dans les présentes régions de Saint-Louis et Tambacounda.
Tidjanes	Membres, adeptes du Tidjanisme
Tidjanisme	Confrérie, voie religieuse née au Maghreb en Algérie, fondée par Cheikh Ahmed Tijani au XVIII ^e siècle. Elle est accréditée sur la pratique d'un Wird (litanie religieuse quotidienne).
TIGO	Téléphonie cellulaire sénégalaise appartenant au second opérateur mobile au Sénégal, SENTEL (Senegalese Telecommunications), filiale du groupe MIC (Millicom International Cellular)
Tivaouane	Capitale Tijani de la région de Thiès
Touba	Capitale Mouride de la région de Diourbel, résidence de Cheikhoul Khadim, place de la prière des deux fêtes
Turuk, Tariqa, Tarikha	Voir Tariqa, Tarikha, Turuk
Toucouleurs	Peuples d'ascendance Fulani (Peul) et mandingue, vivant en Afrique de l'Ouest dans le nord du Sénégal et dans la vallée du fleuve Sénégal (Mali, Mauritanie, Guinée)
Wa Keur Serigne Fallou	Les gens de la maison de Serigne Fallou
Wa Keur Serigne Saliou	Les gens de la maison de Serigne Saliou
Walo	Ancien royaume traditionnel du bas du fleuve Sénégal, entre le Sénégal et la Mauritanie, fondée au XIII ^e siècle, d'où vint

Ndiadiane Ndiaye, le célèbre fondateur du Djoloff. La capitale du Walo fut Diourbel, Ndiangué, puis Nder. Il correspond à la présente région de Saint-Louis, la partie faisant face à l'Atlantique, et au sud de la Mauritanie.

Wilaya	Centres islamiques de formation
Wolofs	Majorité ethnique au Sénégal qui parle la langue wolof, devenue langue nationale du pays. Ils se retrouvent au Sénégal, en Gambie et en Mauritanie.
Zakat	Mot arabe signifiant littéralement "purifier", "faire pousser", "développer". Troisième pilier de l'Islam, il s'agit d'une aumône que les nantis, les propriétaires de terres et de bétail, doivent distribuer aux démunis (huit catégories de démunis sont spécifiés dans le Coran). Pour être considéré par ce pilier, il faut remplir certaines conditions, entre autres avoir épargné pendant une année lunaire, une somme dépassant un montant minimal requis, à calculer à la fin de l'année. Selon la croyance, c'est un acte rituel purificateur, avec un impact socio-économique destiné à redonner aux démunis leurs droits.
Zawiya	Centre religieux d'une confrérie où se retrouvent les disciples et où s'effectuent enseignements et pratiques spirituels islamiques
Ziar	Visites de respect

BIBLIOGRAPHIE

Abélès, Marc. 1983. *Le Lieu du politique*, Paris, Société d'ethnographie.

_____. 1986. « L'Anthropologue et le politique », in *L'Homme*, Vol 26, No 97-98, Janvier-Juin, pp.191-212.

_____. 1990. *Anthropologie de l'État*, Éditions A. Colin, Paris.

Akindès, Francis, 2003. « Le lien social en question dans une Afrique en mutation », in Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville (dir.), *Souverainetés en crise*, Coll. : Mercure du Nord, Éditions L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, Québec, pp. 379-403.

Amicale des Étudiants Layennes de Cambérène. 2008. *Wooté Bi*, Journal de l'A.E.L, Cambérène, <http://ahloulaye.org/amical.html>, consulté le 10 août 2008.

Amselle, J.L, 1990. *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Éditions Payot, Paris.

_____ et Elikia Mbokolo, 1999. *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte.

Anastassiadou-Dumont, Méropi, et al. 2005. *Identités confessionnelles et espace urbain en terres d'islam*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, (REMM), Aix-en Provence, Éd-Sud, « Série Histoire ».

Ansart, Pierre. 1977. *Idéologies, conflits et pouvoir*, Paris, Presses universitaires du France.

Antoine, Philippe, Fall, Abdou, Salam et Adjamagbo, Agnès. 2002. *Crise, passage à l'âge adulte et devenir de la famille dans les classes moyennes et pauvres à Dakar*, Dakar, CODESRIA, IFAN-IRD.

Audrain, Xavier. 2004. « Du "ndigël" avorté au Parti de la vérité. Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) », in *Politique Africaine*, No 96, Décembre, pp. 99-119.

Augé, Marc. 1975. *Théories des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Herman.

Babou, Cheikh, Anta. 1997. « Autour de la genèse du mouridisme », in *Islam et Société au sud du Sahara*, Novembre, n° 11, Paris, Nouveaux espaces.

Badiane, Étienne. 2004. *Développement urbain et dynamiques des acteurs locaux : le cas de Kaolack au Sénégal*, Thèse de Doctorat, Université de Toulouse.

- Badiane, Ousmane. 1992. *L'islam au Sénégal : contribution à l'étude des rapports entre religion et politique*, mémoire de maîtrise, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.
- Badie, Bertrand, 1992. *L'Etat importé : essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Éditions Fayard, Paris.
- Balandier, Georges. 1967. *Sociologie des mutations*, Paris, Anthropos.
- _____. 1970. *Anthropologie politique*, Paris, PUF.
- Ballesteros, Arturo. 2004. « Le territoire comme lieu d'apprentissage et de construction de résilience sociale en Mésomérique », in *Éducation relative à l'environnement*, Montréal, UQAM, Vol 5, 2004-2005, p.97-107.
- Bane, Mouth, 2009. « Conseil Régional de Diourbel/Communauté Rurale de Touba : Des amis de Macky Sall aux commandes », in *Rewmi*, Quotidien National, Presse, consulté le 10 avril 2009, <http://www.rewmi.com/m/index.php?action=article&numero=16762&com&PHPSESSID=9dea07d033efc8e2ee508052da74a6a9>
- Baron C., 2003, "La gouvernance : débats autour d'un concept polysémique", *Revue Droit et Société*, juin, N°54, Paris, Lextenso Éditions, pp. 320-351.
- Barro, Cheikh, Fadel et Kane, Élimane. 2006. « Confidences. Serigne Mamoune Niasse, Marabout, Premier serviteur Rassemblement pour le peuple » in *Le Soleil*, Quotidien National, Presse, consulté le 03 juin 2006, http://www.seneweb.com/news/engine/print_article.php?artid=2919.
- Bathily, Alymana et al. 2009. *Médias et Religions en Afrique de l'Ouest*, Dakar, Institut Panos Afrique de l'Ouest, Janvier.
- Bava, Sophie, 2000. « Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des mourides à Marseille », *Hommes et migrations* n° 1224, mars-avril, pp.46-55.
- _____. 2003, « Les Cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyâra à Marseille », in *Anthropologie et Sociétés*, vol.27, n°1, pp. 149-166.
- _____. 2005, "Le *dahira*, lieu de pouvoir et d'émergence de nouvelles élites au sein du mouridisme", in Gomez-Perez, Muriel (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, p.159-175.
- Bayart, Jean-François, 1989. *L'État en Afrique : La politique du ventre*, Éditions Farad, Paris.
- _____, Mbembé, Achille et Toulabor, Comi. 1992, *La politique par le bas. Contributions à une problématique de la démocratie*. Paris, Karthala, Coll. Les Afriques.
- _____, Ellis, Stephen et Hibou, Béatrice. 1997. *Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe.
- Beck, Linda J. 1998. "Patrimonial democrats: Incremental reform and the obstacles to consolidating democracy in Senegal", in *Canadian Journal of African Studies*, No 31, pp 1-31.
- _____. 2001 "Reining in the Marabouts? Democratization and Local Governance in Senegal", in *African Affairs*, Oxford Journals, Vol 100, No 401. pp.601-621.

- Benga, N. Adrien, 1989. *L'évolution politique de la ville de Dakar de 1924 à 1960*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, FLSH, Mémoire de maîtrise.
- Biaya, Tshikala, 1998. « Le pouvoir ethnique. Concept, lieux d'énonciation et pratiques contre l'État dans la modernité africaine. Analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre) », in *Anthropologie et Sociétés*, Volume 22, numéro 1, pp.105-135.
- Blundo, Giorgio, 1995. « Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais », in *Cahiers d'études africaines*, 137, XXXV-1, pp.73-99.
- Boone, Catherine. 2003. *Political Topographies of the African State: Territorial Authority and Institutional Choice*, Cambridge University Press, New York.
- Bossuroy, T., 2006. « Déterminants de l'identification ethnique en Afrique de l'Ouest » in *Afrique contemporaine*, Paris, La Documentation Française, No 220, pp.119-136.
- Boudon, Raymond. 1997a. *Traité de sociologie*, Bucarest, Éd. Humanitas.
- _____. 1997b. « Le « paradoxe du vote » et la théorie de la rationalité », *Revue française de sociologie*, XXXVIII, pp. 217-227.
- Bourdieu, Pierre, 1980a. *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- _____. 1980b. *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- _____. 1981. « La représentation politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 36, No.36-37, pp.03-24.
- _____. 1987a. « Espace social et pouvoir symbolique », in *Choses dites*, Paris, Minuit.
- _____. 1987b. « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, 63/1, pp.155-161.
- _____. 1993. *La Misère du Monde*, Paris, Seuil.
- _____. 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- _____. 1997. *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- _____. 2001. *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
- _____. 2003. « L'objectivation participante », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, Vol. 150, No 1, décembre, pp.43-58.
- _____. 2004. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir.
- _____ et Passeron, Jean-Claude. 1970, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Éditions de Minuit, Paris.
- Bourdin, Alain. 2000. *La question locale*, Presses universitaires de France, Paris.
- _____. 2005. *La métropole des individus*. Éditions de l'Aube, Paris.

Bouso, Serigne, Same. 2004. « Quelles conditions pour vulgariser le message universel de Cheikh Ahmadou Bamba ? », in *Le Journal du Magal 2004*, Touba, éd. Rawdu Rayaahin (Jardins de Parfums), pp.17-20.

Bratton, Michael et Rothschild, D.1992. « Bases institutionnelles de la gouvernance en Afrique », in G. Hyden et M. Bratton (dir.), *Gouverner l'Afrique. Vers un partage des rôles*. Nouveaux Horizons, Paris, pp. 373-405.

_____ et van de Walle, Nicolas. 1997. *Democratic experiments in Africa : regime transitions in comparative perspective*, Cambridge University Press, New York.

Braud, Philippe, 1998a. *Science politique : L'État*. Éditions du Seuil, Paris.

_____ 1998b. *Sociologie Politique*, Paris, Montchrestien, L.G.D.J, 1998, pp.110-116.

Braudel, Fernand. 1969. *Écrits sur l'histoire*, Éditions Flammarion, Paris.

Burdeau, Georges. 1950. *Traité de science politique*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris.

_____ .1966. *La démocratie*, Éditions du Seuil, Paris.

Calame, Pierre et Talmant, André. 1997. *L'État au cœur. Le Meccano de la gouvernance*, Paris, Desclée de Brouwer.

Campbell, Bonnie. 2000. « Gouvernance, réformes institutionnelles et redéfinition du rôle de l'État : quelques enjeux conceptuels et politiques soulevés par le projet de gouvernance décentralisée de la Banque Mondiale », in *Gouvernance, reconceptualisation du rôle de l'État et émergence de nouveaux cadres normatifs dans les domaines social, politique, et environnemental*, Actes de la Journée d'Études du CEDIM, Montréal, UQAM, le 10 Mars.

Castells, Manuel. 1975. *Luttes urbaines et pouvoir politique*, Éditions Maspero, Paris.

Céfaï, Daniel. 2003. *L'Enquête de terrain*. Paris, La Découverte.

Chamberland, G.; Lavoie, L.; Marquis, D. (2000). *20 formules pédagogiques*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec. xvi-176 p. (Formules pédagogiques)

Chamussy, Henri. 1995. « Religions dans le monde », in *Encyclopédie de géographie*, Paris, Economica, Paris, pp. 859-873.

Chazan, Naomi et al. 1999. *Politics and Society in Contemporary Africa*, 3rd Ed., Boulder, Lynne Rienner Pub.

Chevallier, J. 1999. *L'État*, Paris, Dalloz.

Cissé, Blondin. 2007. *Confréries et communauté politique au Sénégal*, Paris, L'Harmattan.

Cissé, Mamadou. 2010. « Me Wade chez Serigne Mamoune Niasse : Médina Baye sera une cité moderne » in *Le Soleil*, édition du 1^{er} mars 2010, consulté le 30 octobre 2010, http://www.lesoleil.sn/article.php?id_article=56464

Coleman, James. "Social Capital in the Creation of Human Capital" in *American Journal of Sociology*, Chicago, University of Chicago, Vol 94, pp 95-120.

Communauté Layenne. 2010. *Sermon 1 de Seydina Limamou Laye*, consulté le 27 août 2010, <http://www.layene.sn/new/index.php>.

Communauté rurale de Touba Mosquée, 2004. *Plan Local de Développement*, Touba Avec l'appui de Programme National d'Infrastructures Rurales – PNIR – Umbrella Support Unit – USU – septembre.

Commune d'arrondissement des Parcelles Assainies. 2010. Site de la Mairie des Parcelles, <http://www.parcellesassainies.org>, consulté le 1^{er} mars 2010.

Commune de Cambérène. 2010. Site d'information populaire, www.sipsenegal.org/Camberene, consulté le 1^{er} mars 2010.

Constant-Martin, Denis. 1992. « Le choix d'identité », in *Revue française de science politique*, No 42, Vol.4, août, pp.582-593.

Copans, Jean, 1980. *Les marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, l'Harmattan.

_____. 2000. « Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie », *Afrique contemporaine*, Paris, La Documentation Française, Av-Juin, V.194, pp.24-33.

Coulon, Christian. 1981. *Le Marabout et le Prince, Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone.

_____. 1992. « La démocratie à l'épreuve : bilan d'une expérience », in *Politique Africaine*, Paris, Karthala, No 45, pp.03-09.

_____. 1983. *Les musulmans et le pouvoir en Afrique Noire: religion et contre-culture*, Paris, Karthala.

Cousin, Bruno et Chauvin, Sébastien. 2010. « La dimension symbolique du capital social », in *Sociétés Contemporaines*, Paris, No 77, pp. 111-138.

Dahou, Tarik. 2002. « Entre engagement et allégeance, historicisation du politique au Sénégal », in *Cahiers d'études africaines*, No 167, pp 499-520.

_____. 2004. *Entre parenté et politique. Développement et clientélisme dans le Delta du Sénégal*, Paris, Karthala.

_____. 2005. « La gouvernance environnementale au miroir des politiques publiques : les aires marines protégées ouest-africaines », *Afrique contemporaine*, pp. 217-231.

Dardel, Jean-Jacques de, 1981. *La coopération au développement : certitudes et interrogations*, Institut universitaire d'études du développement, Genève.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari, 1980. *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les éditions de Minuit.

De Sardan, Jean-Pierre, Olivier.1987. « Identité nationale et identités collectives », in *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 175-185.

_____. 1993. « Le développement comme champ politique local », *Bulletin de l'APAD*, 6, pp. 11-18.

_____.1995. « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1, *Les terrains de l'enquête*, pp. 71-112

_____.1999. « Quelques réflexions autour de la décentralisation comme objet de recherche », *Bulletin de l'APAD*, 16, p. 165-171.

_____.2000. « Le “je” méthodologique : implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue Française de Sociologie*, 41(3), pp. 417-445.

_____.2001. « Le “développement participatif” : ni solution miracle ni complot néolibéral », *Afrique contemporaine*, 199, *L'État en Afrique : entre le global et le local*, p. 148-156.

_____.2004. « État, bureaucratie et gouvernance en Afrique de l'Ouest francophone », *Politique Africaine*, décembre 2004, 139-163.

_____.2007. « De la nouvelle anthropologie du développement à la socio-anthropologie des espaces publics africains », *Revue Tiers Monde*, No 191, pp. 543-552.

_____ et Bierschenk, T. 1996. « Les pouvoirs en l'absence de l'État. Configurations du pouvoir politique local et rapports à l'État en milieu rural centrafricain », in *Working Papers on African Societies*, No 1, pp. 01-33.

_____.2002. et Blundo, G. *Rapport sur La corruption au quotidien en Afrique de l'Ouest. Approche socio-anthropologique comparative, Bénin, Niger et Sénégal*, Marseille, Commission des communautés européennes et Direction du développement et de la coopération Suisse.

Dahl, Robert. 1957. « The concept of Power » in *Behavioral Science*, Vol.2, No 3, juillet, pp. 201-215.

Diagne, Souleymane, B. 1992. « L'avenir de la tradition » in *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Momar-Coumba Diop (éd.), Dakar, CODESRIA, pp.95-135.

Diene, Charles, G. 2010. « Projet d'agrandissement de la canalisation : les populations de Cambérène engagent le bras-de-fer contre l'État », in *Le Soleil*, consulté le 08 février 2010, http://www.seneweb.com/news/Societe/projet-d-agrandissement-de-la-canalisation-les-populations-de-camb-r-ne-engagent-le-bras-de-fer-contre-l-etat_n_28959.html

Dièye, Cheikh, Abdoulaye. 1997. *Touba, signes et symboles*, Mauritius, Éditions Deggel.

Dièye, Mamadou. 2010. « Rencontre avec les différents chefs religieux à Touba : Le nouveau Khalife pose les jalons d'un magistère d'ouverture », in *Le Soleil*, Quotidien de presse, consulté le 02 août 2010, http://www.xibar.net/RENCONTRE-AVEC-LES-DIFFERENTS-CHEFS-RELIGIEUX-A-TOUBA-Le-nouveau-khalife-pose-les-jalons-d-un-magistere-d-ouverture_a26259.html

Di Méo Guy, 1997. *Les pays du Tiers Monde: Géographie sociale et économique*, Paris, Broché.

_____.1998. *Géographie sociale et territoire*. Paris, Nathan.

_____.2000. a. *Les Territoires Du Quotidien*, Paris, Éditions l'Harmattan.

_____.2000. b. « Que voulons-nous dire quand nous parlons d'espace? », in *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy* sous la direction de Jacques Lévy et Michel Lussault. Paris, Éd.Belin, pp. 37-48.

_____. 2004. « Pour une approche compréhensive et complexe des objets géographiques », in *Cahier Géographique*, No 5, pp. 97-104.

_____. 2006. « Les Territoires de l'Action », in *Bulletin de la société géographique de Liège*, No 48, pp. 07-17.

_____ et Buléon. 2005. *L'espace social. Lecture géographique des sociétés*, Paris, Armand Colin.

Diop, Abdoulaye, Bara. 1981. *La Société wolof : tradition et changement : les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala.

_____. 1996. « Croyances religieuses traditionnelles et islam chez les Wolof », in Christian-Sina Diatta et al. *Peuples du Sénégal*, Saint-Maur. Éd. Sepia, pp. 39-61.

Diop, Djibril. 2006. *Décentralisation et gouvernance locale au Sénégal. Quelle pertinence pour le développement local?*, Paris, L'Harmattan.

Diop, Momar-Coumba. 1980. *La Confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Thèse de Doctorat, Lyon, Université de Lyon II.

_____. 1981. « Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal) », *Cahiers d'études africaines*, No 81-83, pp. 79-91.

_____. 1982. « Le phénomène associatif mouride en ville: expression du dynamisme confrérique », *Psychopathologie africaine*, No 18, Vol. 03, pp. 293-318.

_____. 1984. « L'État, la confrérie mouride et les paysans sénégalais », *Labour Capital and Society*, No 17, Vol. 1, pp. 44-64.

_____. 1992. *Sénégal, trajectoires d'un État*, Dakar, CODESRIA.

_____ et Diouf, Mamadou. 1999. *Les figures du politique en Afrique. Des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus*, Paris, Karthala, Dakar, CODESRIA.

_____ Diouf, Mamadou et O'Brien, Cruise, Donal. 2002. *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala.

Diouf, Mamadou. 1992. « Fresques murales et écriture de l'histoire. Le Set Setal à Dakar », in *Politique africaine*, No 46, juin, pp. 41-54.

_____. 1994. *Citoyennetés et recompositions identitaires dans les villes ouest africaines*, Dakar, CODESRIA.

_____. 2001. *Une histoire du Sénégal : le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Maisonneuve & Larose, Paris.

Dodier, Nicolas et Baszanger, Isabelle. 1997. « Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique », in *Revue française de sociologie*, No 1, pp. 37-66.

Dolfus, Olivier. 1970. *L'espace géographique*, Presses universitaires de France, coll. Que sais-je, Paris.

Dozon, Jean-Pierre. 1988. « Les mouvements religieux de type messianique », in *Atlas des religions*, Paris, *Encyclopedia Universalis*, pp. 142-143.

- Dramé, Babacar. 2004. « Dons de médicaments antirétroviraux à la Santé », in *Le Soleil*, Quotidien de Presse, consulté le 09 avril 2004, http://www.lesoleil.sn/archives/article.CFM?articles__id=34892&index__edition=10112
- Dramé, Mamadou. 2008 «Le religieux dans l'installation de commissions de « Penc » (Cadre de concertation communautaire) : le cas du « Penc » de Taïba Niassène », in *Le poids des marabouts dans la gestion du développement communautaire*, Nioro du RIP, Gouvernance en Afrique, consulté le 20 juin 2011, http://base.afrique-gouvernance.net/fr/corpus_dph/fiche-dph-1011.html
- Dufourt, D., 1996. « Le territoire comme création institutionnelle dans une conception spatiale des politiques technologiques », in Massard N. (éd.) *Territoires et politiques technologiques : comparaisons régionales*, collection "Villes et entreprises", Paris, L'Harmattan.
- Dupuy, Claude et Jean-Pierre Gilly, 1996. «Apprentissage organisationnel et dynamiques territoriales » in Bernard Pecqueur (dir.) *Dynamiques territoriales et mutations économiques*, Paris, L'Harmattan.
- Durkheim, Émile, [1912]. 2008. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Éditions CNRS, Paris.
- Ellis, Stephen et al. 1998. "Religion and Politics in Sub-Saharan Africa," Cambridge, *Journal of Modern African Studies*, 36.2, pp. 175-201.
- Fabre, Simone Goyard. 1992. *Qu'est-ce que la politique? Bodin, Rousseau & Aron*, Paris, Vrin.
- _____. 1999. *L'État, figure moderne du politique*, Paris, Armand Colin.
- Fall, Abdou, Salam. 2003. «Les liens religieux confrériques, réseaux privilégiés d'insertion urbaine à Dakar» in Piga, A. *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, pp.325-344.
- Fall, Abdoulaye. 2009. « GAMOU annuel/ Mamoune Niassé appelle à voter Wade. Des membres de la famille et les talibés se désolidarisent » in *Sud-Quotidien*, Quotidien de presse, consulté le 11 mars 2009, http://www.lafayda.net/Revuepresse/Gamou2009-Sud_Quotidien.pdf.
- Fall, Rokhaya. 1984. *Le Royaume du Bawol du XVI^e au XIX^e siècle : pouvoir wolof et rapports avec les populations Sereer*, Paris, Université de Paris 1, Thèse de doctorat, 3^e cycle.
- Farlu Ci Diine Dji. 2001. *Kureel Bu Yiw Bi*, journal de Farlu Ci Diine Dji, Mensuel des habitants de Cambérène, Octobre.
- Foucault, Michel. 1984a. « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », in Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, (dir.), *Michel Foucault, Un parcours philosophique, Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, pp. 297-308.
- _____. 1984b. « Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », in Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, (dir.), *Michel Foucault, Un parcours philosophique, Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, pp.308-321.
- _____. 1994. « L'intellectuel et les pouvoirs », in *Dits et écrits*, T. IV, Paris, Gallimard, pp. 406-409.
- Fourault-Cauët, Véronique. 2010. « Le paysage, outil de territorialisation et d'aménagement incomplet pour les forêts méditerranéennes ? », *Annales de Géographie*, n°673, pp 268-292.

- Fourchard, Laurent, Mary, André et Otayek, René. 2005. *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.
- Freitag, Michel. 1986. *Dialectique et société*, Saint-Martin et Lausanne, L'Âge d'Homme, Montréal.
- Fulga, Gheorghe. 2005. *Connaissance sociale et pouvoir politique: Étude de sociologie politique*, L'Harmattan, Paris.
- Gaye, Cheikh. 2007. « Lettre ouverte du Groupe de réflexion ANSAROUNDINE », in La Fayda.net, consulté le 20 mars, <http://www.lafayda.net/Grad.asp>
- Gervasoni, Olivia et Cheikh Gueye. 2005. « La confrérie mouride au centre de la vie politique sénégalaise: le SOPI inaugure un nouveau paradigme? », in Gomez-Perez, Muriel, (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, pp. 621-641.
- Geschiere, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft, Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- Ghasarian, Christian. 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.
- Giddens, Anthony, 1984. *The constitution of society: outline of the theory of structuration*, University of California Press.
- Gomez-Perez, Muriel, 2005. *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Karthala, Paris.
- Gonzales, Abdourahmane, Sarr. 2008, « Consultations médicales gratuites à Kaolack : plus de 1000 talibés des « daaras » ciblés » in *Le Soleil*, Quotidien National, consulté le 20 août 2008, http://www.lesoleil.sn/imprimertout.php3?id_rubrique=1423
- Gray, C.1998. «The Rise of the Niassene Tijaniyya, 1875 to the Present », in Ousmane Kane et Jean Louis Triaud, *Islam et islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala.
- Grégoire, Emmanuel (dir.), 2010, « Territoires, mondialisation, espaces politiques locaux », in *Centre d'études africaines*, Paris, CEAf, consulté le 27 décembre, <http://ceaf.ehess.fr/document.php?id=693>
- Grossetti, Michel. 1997. *Proximité spatiale et proximité relationnelle. Actes du colloque Proximités et coordination économique*, Mai 1997, Lyon, Creuset, Gate.
- Gueye, Babacar. 2003. « Les transformations de l'État en Afrique, l'exemple du Sénégal », *Droit Ecrit- Droit Sénégalais*, n°2, juin.
- Gueye, Cheikh.1987, « Touba, monographie d'une ville religieuse », mémoire de maîtrise, Dakar, Université de Dakar, 123 p.
- _____. 1997. « Touba : les marabouts urbanisants », in Monique Bertrand et Alain Dubresson (dir.), *Petites et moyennes villes d'Afrique noire*, Paris, Karthala, pp. 179-203.
- _____. 2006. « Le paradoxe de Touba : une ville produite par des ruraux », *Bulletin de l'APAD* [En ligne], 19 | mis en ligne le 12 juillet, Consulté le 03 novembre 2010. URL : <http://apad.revues.org/426>

_____. 2002 .a. *Touba: la capitale des mourides*, Paris, Karthala.

_____. 2002b. « Touba, enveloppe et produit d'une confrérie en mutation », in Momar Coumba Diop (dir.), *La société sénégalaise entre le local et le global*, Paris, Karthala, pp. 597-636.

_____. 2003. *Enjeux et rôle des nouvelles technologies de l'information et de la communication dans les mutations urbaines : le cas de Touba (Sénégal)*, Genève, United Nations Research Institute for Social Development.

Gueye, Djibril, 1983. « Cheikh al islam el Hadj Ibrahima Niasse le mystique (1900-1975) ou l'école de formation spirituelle de Niassène », Dakar, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, mémoire de maîtrise, 151 p.

Gueye, El-Hadj, 2006. « Serigne Saliou interdit les activités politiques à Touba », in *Wal Fadjri*, consulté le 21 juillet 2006, <http://fr.allafrica.com/stories/200607210367.html>

Gueye, Mame-Safiétou, Djamil. 2009. « Genre et gouvernance urbaine au Sénégal : la participation des femmes à la gestion urbaine », Louvain, Thèses de la Faculté des sciences économiques, sociales et politiques, Presses universitaires de Louvain.

Gueye, Ndiaga, 1983, « Pouvoirs intégrés à l'État : pouvoirs parallèles à l'État : les bases sociales du pouvoir politique central au Sénégal », mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 183 p.

Guillot, Philippe. 1998. *Introduction à la sociologie politique*, Armand Colin, Paris.

Guissé, Youssouf, Mbargane. 1979, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Les Nouvelles éditions africaines, Dakar-Abidjan-Lomé.

Hamel, Jacques. 2000, « A propos de l'échantillon. De l'utilité de quelques mises au point », in *Recherches qualitatives*, Montréal, INRS, Culture et société, Vol.21, pp.03-20.

_____. 2006. « Être en bonne posture sous l'angle de la méthodologie qualitative. Réflexions sur l'objectivation du sujet et de l'objet », in Pierre Paillé et Alex Mucchielli (dir), *Sur la posture en sciences sociales et humaines*, pp. 61- 79, Paris, Armand Colin.

Havard, Jean-François. 2007. *Bul Faale ! Jeunesses urbaines et politique au Sénégal*, Paris, Karthala.

_____. 2007. « Le "phénomène" Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais "Thiantakones" » in *Migrations et anthropologie du voyage*, Bayart J.-F., Adelhah F., Paris, AFD.

Hentsch., Thierry. 1997. *Introduction aux fondements du politique*, Presses de l'Université du Québec, Ste-Foy.

- Herbst, Jeffrey. 2000. *States and Power in Africa: Comparative Lessons in Authority and Control*, Princeton, Princeton University Press.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- Hesseling, Gerti. 1985. *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*, Paris, Khartala.
- Hibou, Béatrice. 1998a. « Retrait ou redéploiement de l'État », in *Critique Internationale*, No 1, automne, pp.151-168.
- _____. 1998b. « Les méfaits du catéchisme économique », in *Esprit*, Paris, août-sept, pp.98-140.
- Hizbut Tarqiyyah. 2005. « Khelcom 2005. Travaux de défrichage des Champs », consulté le 11 mai 2007. <http://www.htcom.sn/article276.html>
- _____. 2009a. « Touba : capitale du mouridisme. Historique de la fondation », consulté le 11 février 2009, <http://www.htcom.sn/article41.html>
- _____. 2009b. « Touba : capitale du mouridisme. Statut sacré de la cité bénite de Touba », consulté le 19 octobre 2009. <http://www.htcom.sn/article42.html>
- _____. 2009c. « Touba : capitale du mouridisme. Déférence qui s'accorde avec le statut sacré de la ville », consulté le 21 octobre. <http://www.htcom.sn/article43.html>
- _____. 2009d. « Visite guidée à KHELCOM », in Hizbut Tarqiyyah, consulté le 28 octobre. <http://www.htcom.sn/article562.html>
- _____. 2009e. *L'Abreuvoir des Assoiffés*, Touba, No 4, Février, Trimestriel d'information,
- Holder, Gilles. (dir.). 2009. *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.
- Holec, N et Brunet-Jolivald, G. 1999. « Gouvernance », rapport documentaire, Paris, août, Centre de Documentation de l'Urbanisme (CDU).
- Hume, David. 1935. *Dialogues concerning Natural Religion*, édité par Norman Kemp Smith, Oxford University Press, Oxford.
- Jacobs, Jane. 1969. *The Economy of Cities*, New York, Random House.
- Jaffrelot, Christophe. (dir.). 2000. *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris, Karthala.
- Jeune Afrique. 2009. « Les propos d'Abdoulaye Wade portant sur les chrétiens provoquent des échauffourées à Dakar », in *Jeune Afrique*, Magazine d'actualité, consulté le 30 décembre 2009
- Jourde, Cédric. 2009. « Les grilles d'analyse de la politique africaine », in Mamadou Gazibo et Céline Thiriot (dir.), *Le politique en Afrique: État des débats et pistes de recherche*, Karthala, Paris, pp. 43-70.
- Kandji, P., S., Mine, D., Ndiaye, Nd., Doucouré, A., 2010. « Magal de Touba : KARA prolix, BETHIO, Aphone », in *L'Observateur*, Quotidien, consulté le 04 février 2010,

http://www.lobserveur.sn/index.php?option=com_content&view=article&id=90:magal-de-touba-kara-prolix-bethio-aphone&catid=2:a-lindex&Itemid=5

Kabbani, Cheikh Mouhammad Hicham, 2006. *La Science de la Purification du Cœur et l'État d'excellence. Tazkiyat Al-Nafs, Tassawouf, Ihsan*, Fenton, MI, Conseil Suprême Islamique de l'Amérique.

Kane, Ousmane et Triaud, Jean-Louis, 1998. *Islam et islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala.

Kane, Ousseynou. 2001. « La République couchée », Dakar, *Wal Fadjri*, Journal, No 2744, 08 mai

Khadri, Boualem. 2005. L'insertion d'une ville méditerranéenne du monde arabe dans les processus mondialisés de métropolisation et de gouvernance. Le cas d'Alger » Thèse de doctorat, études urbaines, Montréal, UQAM.

Khelcom, 2009. « Thieuy Serigne Saliou », in KHELCOM, Touba, Khelcomisation TV, www.khelcom.org, 16 juin 2009, consulté le 28 octobre

Kourouma, Ahmadou. 2000. *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil.

Laborde, Cécile. 1996. *La confrérie layenne et les Lébou du Sénégal. Islam et culture traditionnelle en Afrique*, Bordeaux, CNRS, CEAN.

Lamchichi, Abderrahim. 1992 « Le concept de solidarité en Islam », in *La solidarité, un sentiment républicain?*, sous la direction de Jacques Chevallier, Paris, PUF.

Lagroye, Jacques. 1991. *Sociologie politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz, Paris.

_____. 1994. « La socialisation politique, la pensée vivante d'Annick Percheron », in *Revue française de science politique*, n° 44-1, février 1994.

Lapierre, Jean-William. 1968, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Aix-en-Provence : Editions Ophrys.

Laye, Chérif, Ousseynou. 2001. *Kureel Bu Yiw Bi*, Journal de *Farlu Ci Diine Dji*, Mensuel des habitants de Cambérène, pp. 1-13.

Leblanc, Marie Nathalie. 2003. « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain : les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte-d'Ivoire », *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, n° 1, pp. 85-110.

_____ et Gomez-Perez, Muriel, « Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone », in *Sociologie et sociétés*, vol 39, no 2, 2007, pp.39-59.

Lecours, André. 2002. « L'approche néo-institutionnaliste en science politique : unité ou diversité? », *Politique & Sociétés*, Québec, Vol. 21. No. 3, pp.02-17

Le Messenger, Abdoulaye Wade, « Je suis mouride et fier de l'être », consulté, le 07 décembre 2009. http://www.lemessagersn.info/Je-suis-mouride-et-fier-de-l-etre--dixit-Me-Abdoulaye-Wade_al867.html

- Lemieux, Vincent. 2000. *À quoi servent les réseaux sociaux?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Lô, Abdou, Khadre. 2001. « Première alternance politique au Sénégal en 2000: regard sur la démocratie sénégalaise, mémoire de DEA, science politique, Paris I, Panthéon, Sorbonne.
- Locke J., [1690] (2004). *Two treatises of government; and A letter concerning toleration*, édité par Ian Shapiro, Yale University Press, London.
- Loum, Aminata, 2001. « Point de vue de l'islam sur certains aspects de la vie sociale » in *Kureel Bu Yiw Bi*. Journal de Farlu Ci Diine Ji, Mensuel des habitants de Cambérène, 17-18 Octobre 2001.
- Luhman, Niklas, 1999. *Politique et complexité : les contributions de la théorie générale des systèmes*, Éditions du Cerf, Paris.
- Macleod, Alex et Dan O'Meara (dir.). 2007. *Théories des relations internationales : Contestations et résistances*, Éditions Athéna, Montréal.
- Mamdani, Mahmood. 1976. *Politics and class formation in Uganda*, New York, Monthly Review Press.
- _____. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, London and Cape Town, Princeton University Press.
- Martin, Denis-Constant. 1989. « À la quête des OPNI, comment traiter l'invention du politique ? », in *Revue française de science politique*, No 39, Vol.6, No spécial, « L'invention du politique en Afrique et en Asie ».
- _____. 1991. « Les cultures politiques », in Denis-Constant Martin et Christian Coulon (dir.), *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte.
- _____. (dir.). 2002. *Sur la piste des OPNI, objets politiques non identifiés*, Paris, Karthala.
- Mazrui, Ali Z. 1972. *Cultural Engineering and Nation-Building in East Africa*, Northwestern University Press, pp 3-37.
- _____. 1993. "Afrabia: Africa and the Arabs in the New World Order", in Otakar Hulec and Miloš Mendel (dir.), *Threefold wisdom: Islam, the Arab world and Africa. Papers in honour of Ivan Hrbek*, Prague, Oriental Institute, pp. 160-172.
- Mback, Charles. 2000. « La chefferie traditionnelle au Cameroun : ambiguïtés juridiques et dérivés politiques » in *Africa Development*, Grahamstown, Vol XXV, No 3 et 4, pp. 77-118.
- Mbacké, Khadim. 1995. *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*, Dakar, Imprimerie St-Paul.
- Mbembé, Achille. 1988. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Karthala, Paris.
- _____. 2000. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris.
- Mbodj, Mohamed. 1992. « La crise trentenaire de l'économie arachidière », in *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Momar-Coumba Diop (dir.), Dakar, CODESRIA, pp.95-135.
- Mbokolo, Elikia, 1999. *Au cœur de l'ethnie*, La Découverte, Paris.

Mbow, Penda. 1997a. *La spiritualité en Afrique. Prophétie, Autorité, Hérésie dans l'Islam sénégalais*, Cinquantenaire de Présence Africaine, décembre Paris, UNESCO-3-5.

_____. 1997b. « Les femmes, l'islam et les associations religieuses au Sénégal: le dynamisme des femmes en milieu urbain », in Eva Evers Rosander (dir.), *Transforming female identities: Women's organizational forms in West Africa*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, 1997, pp. 148-159.

_____. 1999. *La société civile au Sénégal : identification et rôle dans le processus démocratique*, Dakar, Mardis de Brottier.

Médard, Jean-François. (dir.). 1992. *États d'Afrique: formations, mécanismes, crise*, Karthala, Paris.

_____. 2006. « L'État en Afrique ne fonctionne pas parce qu'il est une copie de l'État occidental ou de l'État colonial », in Georges Courade (dir.), *L'Afrique des idées reçues*, Paris, Belin, 2006, pp.191-196.

Meillassoux, Claude. 2001. *Mythes et limites de l'anthropologie*, Paris, Broché.

Monnet, Jérôme. 1998. « La symbolique des lieux : pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité », *Cybergeo : European Journal of Geography*, Politique, Culture, Représentations, article 56, mis en ligne le 07 avril 1998, modifié le 03 mai 2007. URL : <http://cybergeo.revues.org/index5316.html>. Consulté le 03 novembre 2010.

_____. 2000. « Les dimensions symboliques de la centralité », in *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 44, n°123, décembre, pp.399-418.

Mouvement Diamalaye, Projet de réhabilitation du mausolée de Seydina Issa Rohou Laye. 2004. *Mouvement pour la réhabilitation du Mausolée Seydina Issa Rohou Laye*, Mai 2004, Cambérène, pp. 1-15.

Ndiaye, Abdoul, Hamid. 2008. « Le rôle des confréries musulmanes dans les institutions et la vie politique et sociale du Sénégal », Thèse de doctorat, droit public, Université Paris II, Assas.

Ndione, Babacar et Lalou, Richard. 2004. « Tendances récentes des migrations internationales dans le Sénégal urbain : existe-t-il une dynamique de quartier ? Les exemples de Dakar, Touba et Kaolack », in *Les migrations internationales : observation, analyse et perspectives*, Budapest, Actes du Colloque de Budapest, Association internationale des démographes de langue française, pp.239-258

Ndour, Laïty, Mbassor, 2010. « Suite Célébration du GAMOU : Médina Baye réclame son érection en commune d'arrondissement », in *L'Observateur*, Quotidien, consulté le 08 mars 2010, http://www.xibar.net/SUITE-CELEBRATION-DU-GAMOU-Medina-Baye-reclame-son-erection-en-commune-d-arrondissement_a22331.html.

Niang, Mody. 2006. *Qui est cet homme qui dirige le Sénégal ?*, Paris, L'Harmattan.

O'Brien, D. Cruise 1978. « Senegal » in J. Dunn, *West African States Failures and Promises*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 173-188.

_____. 1981. « La filière musulmane : confréries soufies et politique en Afrique noire », *Politique Africaine*, No 4, décembre 1981, pp. 7-30.

_____. 2003. *Symbolic confrontations: Muslim imagining the state in Africa*, London, Hurst

Onana, Janvier. 2002. « Les sociologies africanistes du phénomène religieux en Afrique subsaharienne : trajectoires paradigmatiques », in *Social Science Information*, vol. 41, n° 3, septembre, pp. 327-58.

ONU-Habitat, 2009. *Sénégal : profil urbain de Kaolack*, Division de la coopération technique et régionale, Programme des Nations Unies pour les Établissements Humains, Nairobi, Bureau d'information de l'ONU-Habitat, Bureau régional d'Afrique et des Pays Arabes.

Osmont, Annick et al. 2008. « La gouvernance urbaine dans tous ses états-Analyses et propositions du groupe de réflexion sur la gouvernance urbaine », Paris, Ministère des Affaires étrangères et européennes, consulté le 20 juin 2011, www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Gouvernance_urbaine.pdf

Otayek, René. 1991. « Le monde islamo-arabe et l'Afrique noire: désintégration par le haut, intégration par le bas? », *Maghreb-Machrek: Monde arabe* 134, pp. 41-53.

_____. 1993. *Le radicalisme islamique au sud du Sahara: da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.

_____. 1997. « Démocratie, culture politique, sociétés plures : une approche comparative à partir de situations africaines », in *Revue française de science politique*, Vol 47, No 6, décembre, pp. 798-822.

_____. 1999. « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État : y a-t-il une « exception africaine », in *Autrepart*, No 10, pp.05-22.

_____. 2000. *Identité et démocratie dans un monde global*, Presses de sciences Pô, Paris.

_____. 2003. « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », in *Revue internationale et stratégique*, No 52, Hiver 2003-2004, p.51-65.

_____ et Soares, Benjamin. 2009. *Islam, État et sociétés en Afrique*, Paris, Karthala.

Ouedraogo, Boureima. 2008. « La contribution de l'Église Catholique dans la vie publique locale à Bobo Dioulasso », « L'implication de la communauté musulmane à Dandé dans la gouvernance de la cité » in *Gouvernance en Afrique*, Ouagadougou, Consulté le 21 juillet 2010, http://base.afrique-gouvernance.net/fr/corpus_dph/fiche-dph-1441.html

Patterson, Amy. 2000. "Decentralisation in Senegal: reordering authority or reinventing past reforms?" in J. Bukowski & S. Rajagopalan, eds. *Redistribution of Authority: a cross regional perspective*, Westport, CT: Greenwood.

Pecqueur, B., 1997. « Processus cognitifs et construction des territoires économiques », in Guilhaud B., Huard P., Orillard M., Zimmermann J. B. (dir.), *Économie de la connaissance et des organisations*, Paris, L'Harmattan.

Percheron, Annick. 1985, « La socialisation politique, défense et illustration », in Madeleine Grawitz et Jean Leca (dir.), *Traité de science politique* (4 tomes), Vol. III, *L'Action politique*, Paris, PUF.

Pézeril, Charlotte. 2008. *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.

Piga, Adriana, 2003. *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, Paris, L'Harmattan.

_____. 2003. *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala.

_____. 2007. *Les voies du soufisme au Sud du Sahara*, Paris, Karthala.

Pilon, Lise. 1979. « Le Politique en anthropologie : une anthropologie politique? », *Perspectives anthropologiques*, Montréal, Ed du Renouveau Pédagogique, pp.191-216

Piveteau, Alain. 2005. « Décentralisation et développement local au Sénégal : Chronique d'un couple hypothétique », in *Revue Tiers – Monde*, - Tome 46 - N° 181.

Putnam, Robert. 2000. *Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford, Oxford University Press.

Quantin, Patrick. (dir.) 2005. *Gouverner les sociétés africaines: acteurs et institutions*, Coll. "L'Afrique politique", Paris, Éditions Karthala et CÉAN.

Raffestin, Claude. 1984. "Territoriality - A Reflection of the Discrepancies Between the Organization of Space and Individual Liberty", *International Political Science Review*, Vol. 5, No. 2, pp.139-146.

Ramonet, Ignacio. 1998. *La géopolitique du chaos*, Bucarest, Éd. Doina.

Rewmi. 2008. *Portrait Cheikh Bethio Thioune : sur les traces d'un haut fonctionnaire devenu Cheikh*. Article en ligne journal Rewmi : <http://www.rewmi.com/index.php?action=article&numero=7533>, paru le 05 janvier 2008, consulté le 21 mars 2008.

Ricœur, Paul. 1991. *Pouvoir et violence*, in *Lectures I. Autour du politique*, éd. du Seuil, Paris.

Rigaud, Natalie. 2008. *Introduction à la sociologie par sept grands auteurs*, Bruxelles, De Boeck.

Robinson, David. 1988. *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala.

_____. et Triaud, Jean-Louis. 1997. « Shaikh al-Islam al-Hajj Ibrahim Niasse » in *Le temps des marabouts: itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, 1880-1960*, Paris, Karthala, pp. 299-316.

- _____. 2004. *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie, 1880-1920 : parcours d'accommodation*, Paris, Karthala.
- Rondeau, Chantale. 1994. *Paysannes du Mali: espaces de liberté et changements*, Paris, Karthala.
- Ross, Éric. 1989. *Cités sacrées du Sénégal : essai de géographie spirituelle*, Thèse en géographie, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- _____. 1994. « Touba : une métropole spirituelle moderne », in *Canadian Association of African Studies*, Toronto, Ontario, Avril.
- Rousseau, Jean-Jacques. [1751] (2006). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard, Paris.
- Roux, Michel. 1999. *Géographie et Complexité. Les espaces de la nostalgie*, Paris, L'Harmattan.
- Sagne, Mohamed. 2007. « Assainissement : plus de 400 millions pour la canalisation de Médina Baye », in *Le Soleil*, Quotidien National, http://lesoleil.sn/article.php3?id_article=27940
- Salem, Gérard. 1992. « Crise urbaine et contrôle social à Pikine : Bornes-fontaines et clientélisme », in *Politique Africaine*, Paris, Karthala, No 45, Mars, pp.21-39.
- Sales, Arnaud. 1991 « Les mutations du politique : champs, mouvements et régulation » in *La Recomposition du Politique*, Paris, L'Harmattan, pp. 09-21.
- Sall, Babacar. 1994. « Anétatisme et modes sociaux de recours », *Pour réinventer l'État, Histoire de développement*, n°28, pp. 36-38.
- Sall, Ibrahima, Cheikh. 2010. « Qu'est-ce que la FAYDU ? », tiré de la *Prophétie, la sainteté et leurs fruits*, de Cheikh Ibrahima Sall, *Houda.sn*, consulté le 04 février 2010, <http://www.houda.sn/NewHouda/html/Tariqa%20Tidjane/baye/bayefaydu.htm>
- Samb, Amadou, Makhtar. 1994. *Introduction à la Tariqah tidjaniyya ou voie spirituelle de Cheikh Ahmad Tidjani*, Dakar, Imprimerie St-Paul.
- Samb, Amar. 1971. *L'Islam et l'histoire du Sénégal*, Dakar, Bulletin de l'IFAN, No 3.
- Sambe, Bakary. 2001. « Islam noir : construction identitaire ou réalité socio-historique? » *Revue du GERI*, Groupe de Réflexion et d'Études en Islamologie, Université Marc Bloch Strasbourg, consulté le 20 décembre 2010, <http://www.persocite.com/orient/sambe.htm>
- Samson-Ndaw, Fabienne. 2005. *Les marabouts de l'islam politique: Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.
- _____. 2009. « Nouveaux marabouts politiques au Sénégal. Lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux », in Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, pp.149-172.

Sarr, Mamadou. 2008. « Pour réussir le projet agricole de Khelcom- Serigne Saliou y a investi 4 milliards entre 1991 et 2000 » in *Wal Fadjri*, Quotidien de Presse, consulté le 15 mai. <http://fr.allafrica.com/stories/200805051315.html>

Sawadogo, Raogo, Antoine. 2001. *L'État africain face à la décentralisation : la chaussure sur la tête*, Paris, Karthala.

Schaffer, Frederic. 1997. "Political Concepts and the Study of Democracy: The Case of Demokaraasi in Senegal," in *Political and Legal Anthropology Review*, Vol 20, No 1, pp. 40-49.

Schatzberg, Michael. 2000. « La sorcellerie comme mode de causalité politique », *Politique africaine*, Paris, Karthala, no. 79, Oct. pp. 33-47.

Schmitt, Carl. 1988. *Théologie politique*, Paris, Gallimard.

Schraeder, Peter, J. 2000. *African Politics and Society: A mosaic in Transformation*, Boston-New-York, Bedford/St Martin.

Scolas, Mario. 2010. *Le soufisme: un mouvement spirituel au cœur de l'islam*, consulté le 05 novembre 2010, <http://mario-scolas.skynetblogs.be/archive/2010/11/05/le-soufisme.html>.

Seck, A., 2007. « Politique et religion au Sénégal. Contribution à une actualisation de la question », in *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne*, in Triaud, J.L. et al. Paris, Rivage des Xantons, pp. 23-49.

Seck, B., 2011. « Baye Ibrahima Mamoune Niasse a déjà choisi Me Wade », in *Le Messager*, Dakar, Quotidien d'information générale, Consulté le 05 décembre 2011, http://www.lemessagersn.info/Baye-Ibrahima-Mamoune-Niasse-a-deja-choisi-Me-Wade_a11126.html

Senarclens, Pierre. 2000. *La politique internationale*, (3e éd.), Armand Colin, Paris.

Sène, P.S. « Condition d'Alliance avec le PDS : Les exigences de Mamoune Niass », in LAS, Dakar, Quotidien d'information populaire, Consulté le 20 juillet 2010 http://www.xibar.net/CONDITION-D-ALLIANCE-AVEC-LE-PDS-Les-exigences-de-Mamoune-Niass_a14373.html

Sierra A., Lewis, N. 2009. « Gouvernance sur le territoire. Un regard attentif à la configuration du pouvoir », *Vertigo*, hors-série 6, ACFAS, mai, pp.01-08.

Sindjoun, Luc. 2002. *L'État ailleurs entre noyau dur et case vide*, Paris, Economica.

Sow, Fatou. 1998. « Les logiques de travail chez les Mourides », mémoire de D.E.A., études Africaines, Université de Paris I, Panthéon- Sorbonne.

Strauss, Anselm et Barney Glaser, 1967. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine.

Sylla, Abdou. 2000. *L'Architecture sénégalaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan.

Sylla, Assane. 1971. « Les persécutions de Seydina Limamou Laye par les autorités coloniales » in *Bulletin de l'IFAN*, N.3, pp.590-641.

_____. 1992. *Le peuple Lébou de la presqu'île du Cap-Vert*, Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal.

_____. 1994. *La philosophie morale des Wolof*, Dakar, IFAN, Université de Dakar.

_____. 2007. *Les sermons de Seydina Limamoul Mahdiyou Lahi et de Seydina issa Rouhou Lahi*, Yoff, Amicale des Étudiants Layennes.

Talbot, Damien. 2006. « La gouvernance locale, une forme de développement local et durable? Une illustration par les pays », *Développement durable et territoires* [En ligne], Dossier 7 : Proximité et environnement, mis en ligne le 29 avril 2006, consulté le 03 novembre 2010. URL : <http://developpementdurable.revues.org/2666>

Tallet, Laurent. 2001. *Les trajectoires du pouvoir dans une communauté Maya K'iché du Guatemala*, Paris, L'Harmattan.

Tamba, Moustapha. 2005. « La pratique religieuse dans un espace institutionnellement laïc : L'exemple de l'Université de Dakar », in *Éducation, religion, laïcité. Quels enjeux pour les politiques éducatives? Quels enjeux pour l'éducation comparée?*, Sèvres, Colloque international d'éducation comparée, octobre 2005, pp. 1-21.

Tarrow, Sidney. 1998. *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, New York, Cambridge University Press, Third Ed.

Thède, Nancy. 2000. « Les renouveaux de la citoyenneté », in M. Borghi et P. Meyer-Bisch (dir.), *Société civile et indivisibilité des droits de l'homme*. Ed. Universitaires Fribourg, pp. 279-308.

Thiam, El-Hadj, Ibrahima, Sakho. 2010. « Les aspects du mouridisme au Sénégal », Thèse de doctorat, sciences politiques, SIEGEN, Université de SIEGEN.

Thiam, Ndeye, Fatou. 2010. « GAMOU de Médina Baye : Revue des dispositions pour une bonne organisation », in *Le MATIN*, <http://fr.allafrica.com/stories/201002110743.html>, consulté le 21 mars 2010.

Thioub, Ibrahima. 1998. « Conquête coloniale et résistances des sociétés "lignagères" dans les Rivières du Sud », in Coquery-Vidrovitch, Catherine (dir.), *Des historiens africains en Afrique. Logiques du passé et dynamiques actuelles*, Paris, L'Harmattan, pp.191-213.

_____. 2008, « Islam et politique au Sénégal : le pouvoir et les marabouts. Entretien avec le professeur Ibrahima Thioub », in *L'OCI et L'Islam Noir*, Matalana, Afrik.com, <http://www.afrik.com/article13878.html>, page consultée le 18 mars 2008.

Thomas, Louis-Vincent, et Luneau, René. 1995. *Les religions d'Afrique noire : textes et traditions sacrés*, Stock, Paris.

- Thuot, Jean-François. 1998. *La fin de la représentation et les formes contemporaines de la démocratie*, Montréal, Éditions Nota bene.
- Tine, Antoine. 2003. « Élitisme partisans et démocratisation au Sénégal : pour une lecture néomachiavelienne », in *Polis*, Dakar, Vol. 11, Numéro Spécial, pp.1-18.
- Tönnies, Ferdinand. 2001. *Community and Civil Society*, Cambridge University Press.
- Traoré, Fatoumata. 2008. « Rôle du capital social dans le bien-être des femmes en Afrique subsaharienne: le cas de Conakry en Guinée », Thèse de doctorat, en géographie, Québec, U.Laval.
- Trésor de la Langue Française du Québec, "République du Sénégal", Université Laval, consulté le 29 décembre 2010, <http://www.tlq.ulaval.ca/axl/afrique/senegal.htm>
- Triaud, Jean-Louis, 2003. « L'islam en Afrique de l'Ouest : Une histoire urbaine dans la longue durée », in Adriana Piga (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, pp.129-148.
- Tsai, Lily L. "Solidarity Groups, Informal Accountability, and Local Public Goods Provision in Rural China," *American Political Science Review*, Washington, Vol. 101. No 2, pp.355-372.
- Tshiyembe, Mwayila. 2001. *État multinational et démocratie africaine : sociologie de la renaissance politique*, Paris, l'Harmattan.
- Van de Walle, Nicolas. 2009. « Démocratisation en Afrique : un bilan critique », dans Mamoudou Gazibo et Céline Thiriot (dir.), *Le politique en Afrique : état des débats et pistes de recherche*, Paris, Karthala, pp. 135-163.
- Verschave, François-Xavier, 2005. *La maison-monde. Libres leçons de Braudel*, Paris, Charles-Léopold Mayer.
- Villalon, Leonardo. A.1995. *Islamic Society and the State in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wal Fadjri, 2007. « A la place du bain de foule attendu : Touba crie sa colère à Wade » in *Rewmi*, Consulté le Lundi 10 Décembre 2007, http://www.rewmi.com/A-la-place-du-bain-de-foule-attendu-Touba-crie-sa-colere-a-Wade_a6909.html
- Weber, Max, 1996. *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris.
- Wedeem, Lisa. 1998 "Acting 'As If': Symbolic Politics and Social Control in Syria," *Comparative Studies in Society and History*, Ann Harbor, MI, Vol. 40, No 3: pp. 503-523.
- Worms, Jean-Pierre. 1995. « Identités culturelles et gestion de la cité » in Saez, Jean-Pierre, (dir.), *Identités Culturelles et territoires*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Zarka, Y.Ch. (dir.). 1996. *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Paris, Coll. Fondements de la politique.

ANNEXES

ANNEXE A : GRILLE D'ENTREVUE

- 1) Perceptions des événements politiques
 - a. Le fait colonial
 - b. L'indépendance nationale
 - c. Les différents régimes politiques
 - d. L'alternance 2000
 - e. Les élections (présidentielles, législatives et municipales)
 - f. Les assises nationales
 - g. Sens et portée des visites des politiques dans les localités religieuses
 - h. Les manifestations pro et anti-politiques dans les localités religieuses (Médina Baye, Touba, Cambérène, etc.)
 - i. Les dons/promesses des politiques aux confréries
 - j. Problèmes politiques et sociaux (crise alimentaire, coupures électricités, etc.)

- 2) Perceptions des événements religieux
 - a. Le Magal de Touba
 - b. Le Gamou de Cambérène
 - c. Le Gamou à Médina Baye
 - d. Le Gamou dans les autres localités religieuses
 - e. Les séances de Zikr
 - f. Les activités organisées par les associations religieuses
 - g. Les interdits des religieux dans les localités religieuses
 - h. Les discours des religieux adressés aux politiques

3) Traits de la confrérie

- a. Historique (ville, fondateur)
- b. Signes et symboles
- c. Mode de succession
- d. Figures d'autorité (fonction sociale, politique, spirituelle...)
- e. Valeurs, principes, idéologie
- f. Composition sociologique/sexospécifique
- g. Édits/Interdits
- h. Relations avec le politique
- i. Nombre d'adhérents
- j. Événements organisés

4) Affiliation Confrérique

- a. Raisons de l'engagement
- b. Facteurs de permanence
- c. Parcours initiatique/Position hiérarchique
- d. Relation guide religieux/disciple
- e. Perception de l'autorité (temporelle/spirituelle)
- f. Réactions aux appels des marabouts
- g. Participation aux événements religieux
- h. Participation aux événements politiques
- i. Degré d'implication intraconfrérique
- j. Degré d'implication interconfrérique

5) Perceptions de la collectivité locale

- a. Poids/rôle des acteurs politiques
- b. Poids/rôle des acteurs religieux
- c. Poids/rôle des autres acteurs (privé, associatif, communautaire...)
- d. Implication personnelle
- e. Statut/rôle de la femme
- f. Domaines prioritaires pour le développement
- g. Prérequis pour une « meilleure » gouvernance
- h. Poids de la localité dans l'espace national
- i. Degré d'autonomie locale
- j. Perspectives pour une meilleure gestion locale

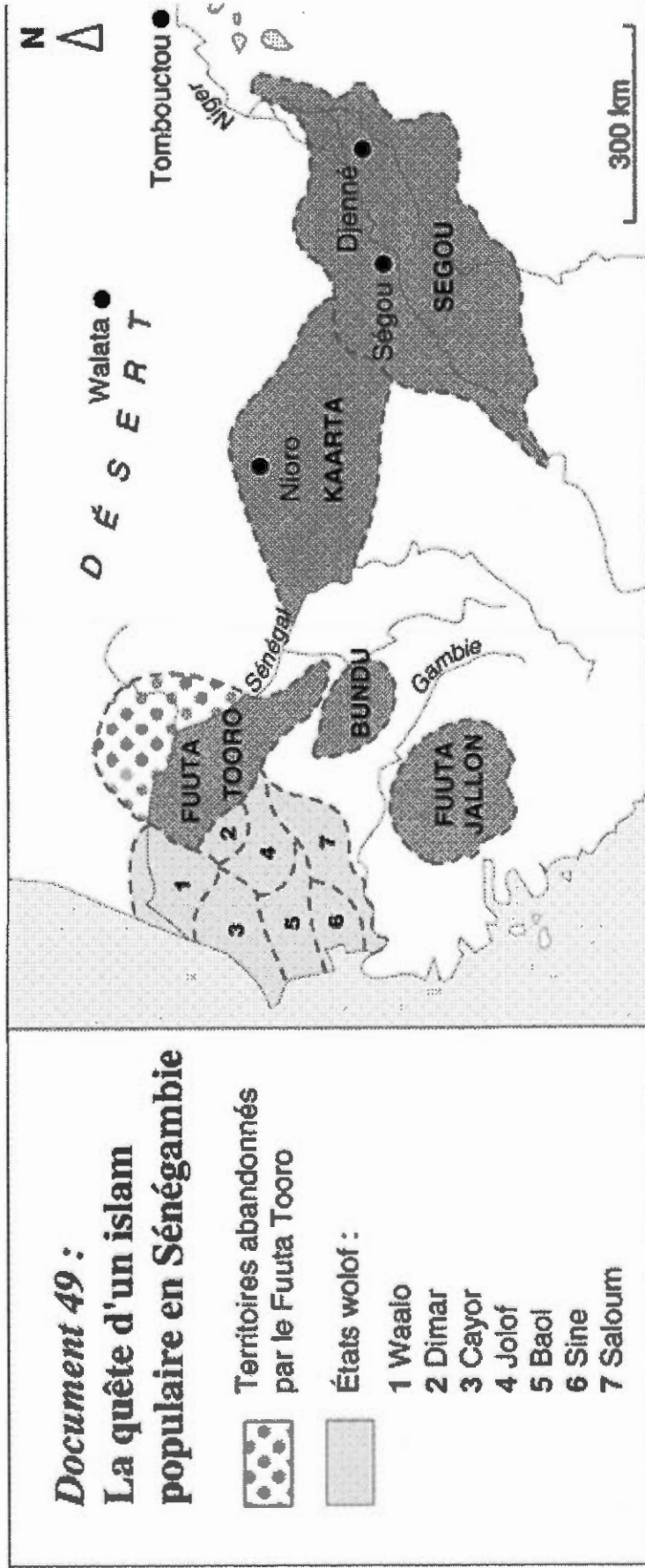


Figure 2: Répartition de l'Islam dans la Sénégambie avant la colonisation (XVI^e siècle)

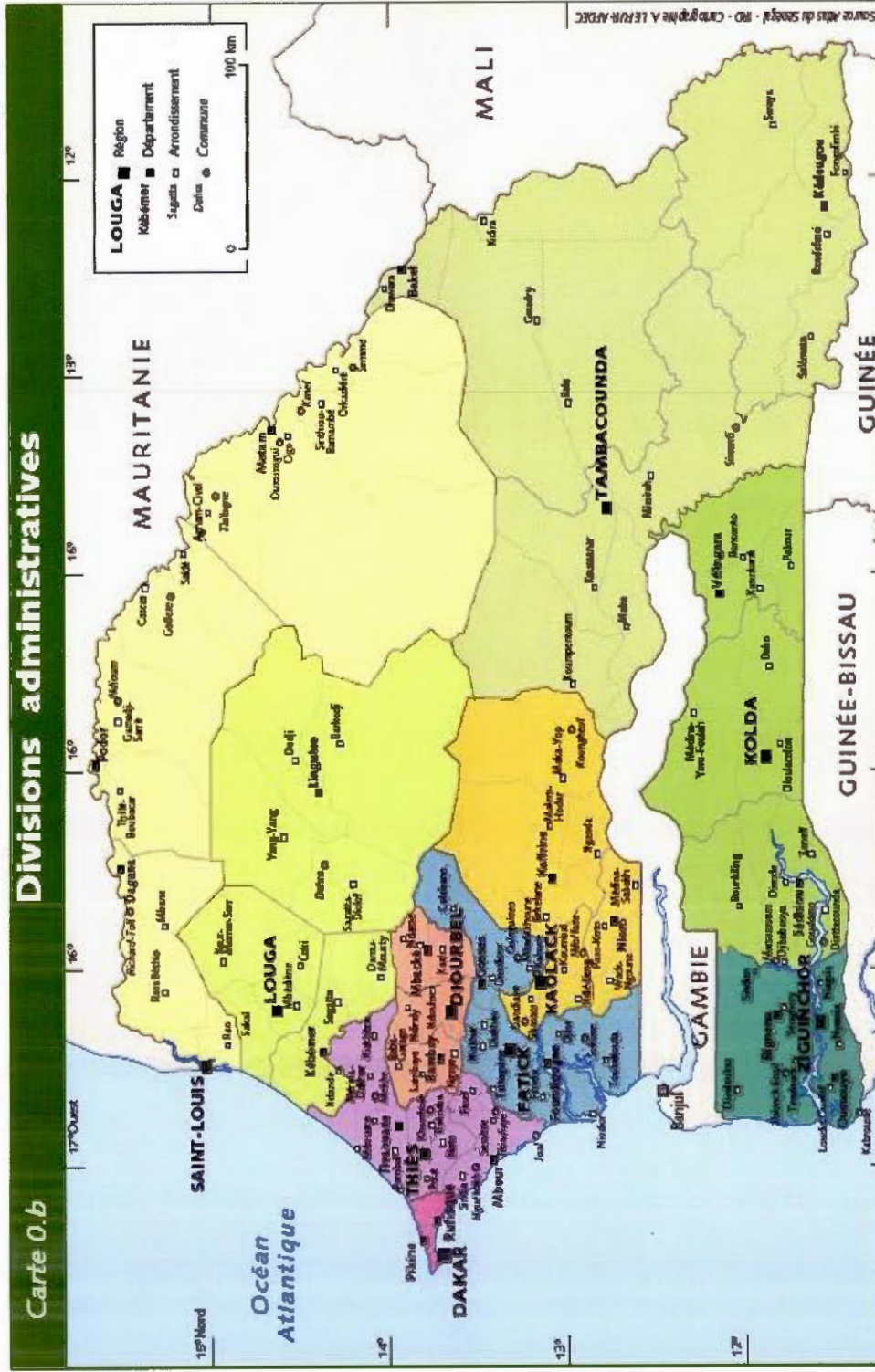


Figure 3: Répartition administrative du Sénégal

Tableaux Répartition de la population sénégalaise résidente selon la confrérie et la région par milieu de résidence
Source: Recensement général de la Population et de l'Habitat de 2002

Milieu Urbain du Sénégal

		Religion									Total
		Khadya	Layenne	Mouride	Tidjane	Autre musulman	Catholique	protestant	Autres chrétiens	autre/indét	
Dakar	Nombre	93941	43298	586753	1048375	191120	129120	2232	3123	8621	2106583
	Pourcentage	4,50%	2,10%	27,90%	49,80%	9,10%	6,10%	0,10%	0,10%	0,40%	100,00%
Diourbel	Nombre	5176	148	134998	25156	1559	1697	6	138	234	169112
	Pourcentage	3,10%	0,10%	79,80%	14,90%	0,90%	1,00%	0,00%	0,10%	0,10%	100,00%
Fatick	Nombre	8520	70	21862	41478	3322	2663	55	19	132	77121
	Pourcentage	11,00%	0,10%	28,30%	53,80%	3,00%	3,50%	0,10%	0,00%	0,20%	100,00%
Kaolack	Nombre	9553	205	82362	146715	5517	4554	58	95	729	249788
	Pourcentage	3,80%	0,10%	33,00%	58,70%	2,20%	1,80%	0,00%	0,00%	0,30%	100,00%
Kolda	Nombre	12929	197	5728	56578	24623	7497	77	354	579	108562
	Pourcentage	11,90%	0,20%	5,30%	52,10%	22,70%	6,90%	0,10%	0,30%	0,50%	100,00%
Louga	Nombre	11678	304	53432	54581	3204	708	14	22	513	124456
	Pourcentage	9,40%	0,20%	42,90%	43,90%	2,60%	0,60%	0,00%	0,00%	0,40%	100,00%
Matam	Nombre	749	12	2014	50578	4811	45	1	5	103	58318
	Pourcentage	1,30%	0,00%	3,50%	86,70%	8,20%	0,10%	0,00%	0,00%	0,20%	100,00%
Saint Louis	Nombre	22296	1723	52216	160612	15780	2438	77	144	713	255999
	Pourcentage	8,70%	0,70%	20,40%	62,70%	6,20%	1,00%	0,00%	0,10%	0,30%	100,00%
Tambacounda	Nombre	11589	150	9454	54869	22205	4435	109	122	648	103481
	Pourcentage	11,20%	0,10%	9,10%	53,00%	21,50%	4,30%	0,10%	0,10%	0,50%	100,00%
Thiès	Nombre	41466	2651	214790	256723	19546	25391	280	488	1116	562451
	Pourcentage	7,40%	0,50%	38,20%	45,60%	3,50%	4,50%	0,00%	0,10%	0,20%	100,00%
Ziguinchor	Nombre	17458	865	11145	76622	41358	47190	206	814	2452	192110
	Pourcentage	9,10%	0,50%	5,80%	39,90%	21,50%	21,40%	0,10%	0,40%	1,30%	100,00%
effectif pourcentage		235355	49623	1174754	1972287	332045	219738	3115	5324	15749	4007981
		5,90%	1,20%	29,30%	49,20%	8,30%	5,50%	0,10%	0,10%	0,40%	100,00%
Région											
Total											

Figure 4: Répartition en pourcentage de la population sénégalaise par région et confréries

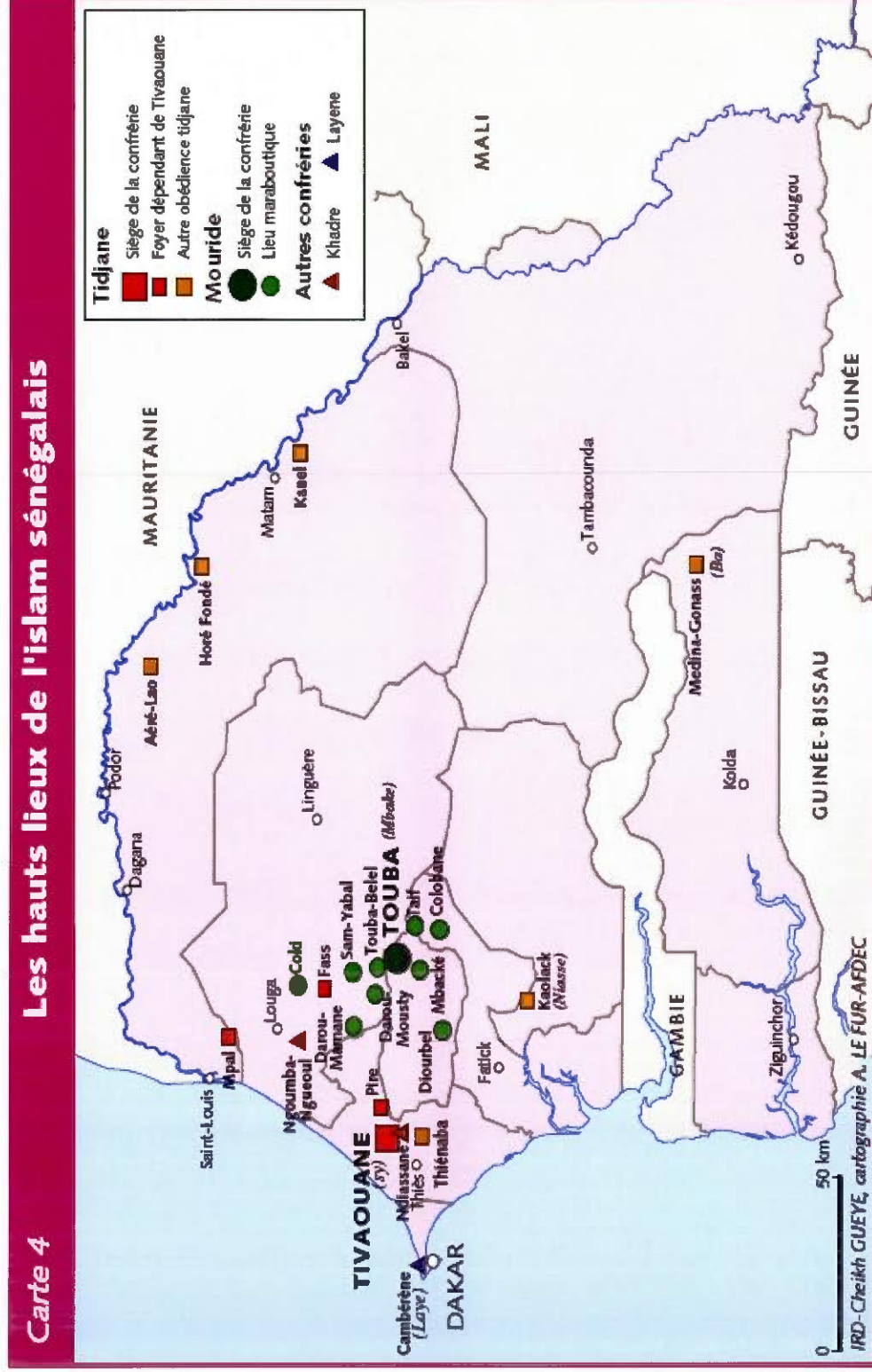
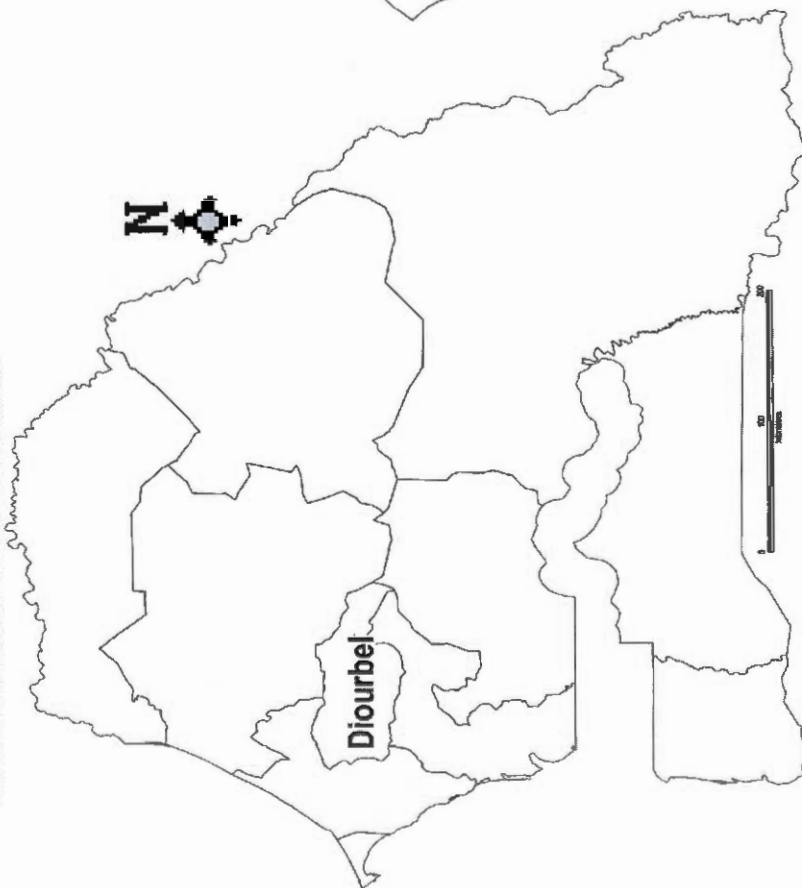
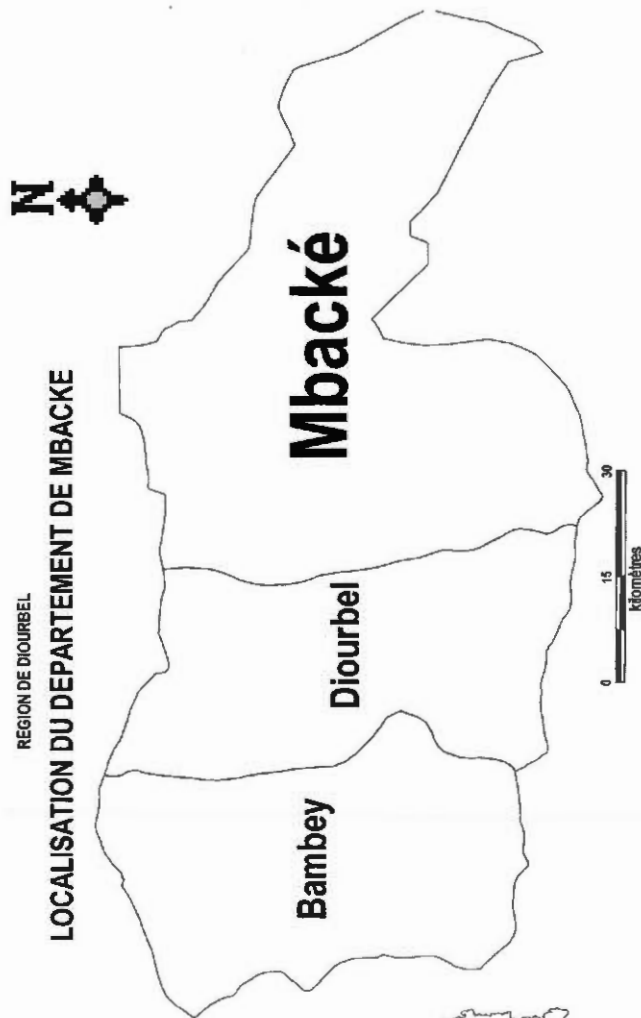


Figure 5: Répartition géographique des foyers-religieux, octobre 2000



Figure 6: Figures religieuses du Sénégal

LOCALISATION DE LA REGION DE DIOURBEL DANS LE SENEGAL


 REGION DE DIOURBEL
 LOCALISATION DU DEPARTEMENT DE MBACKE

Figure 7: Localisation de la région de Diourbel et de Mbacké

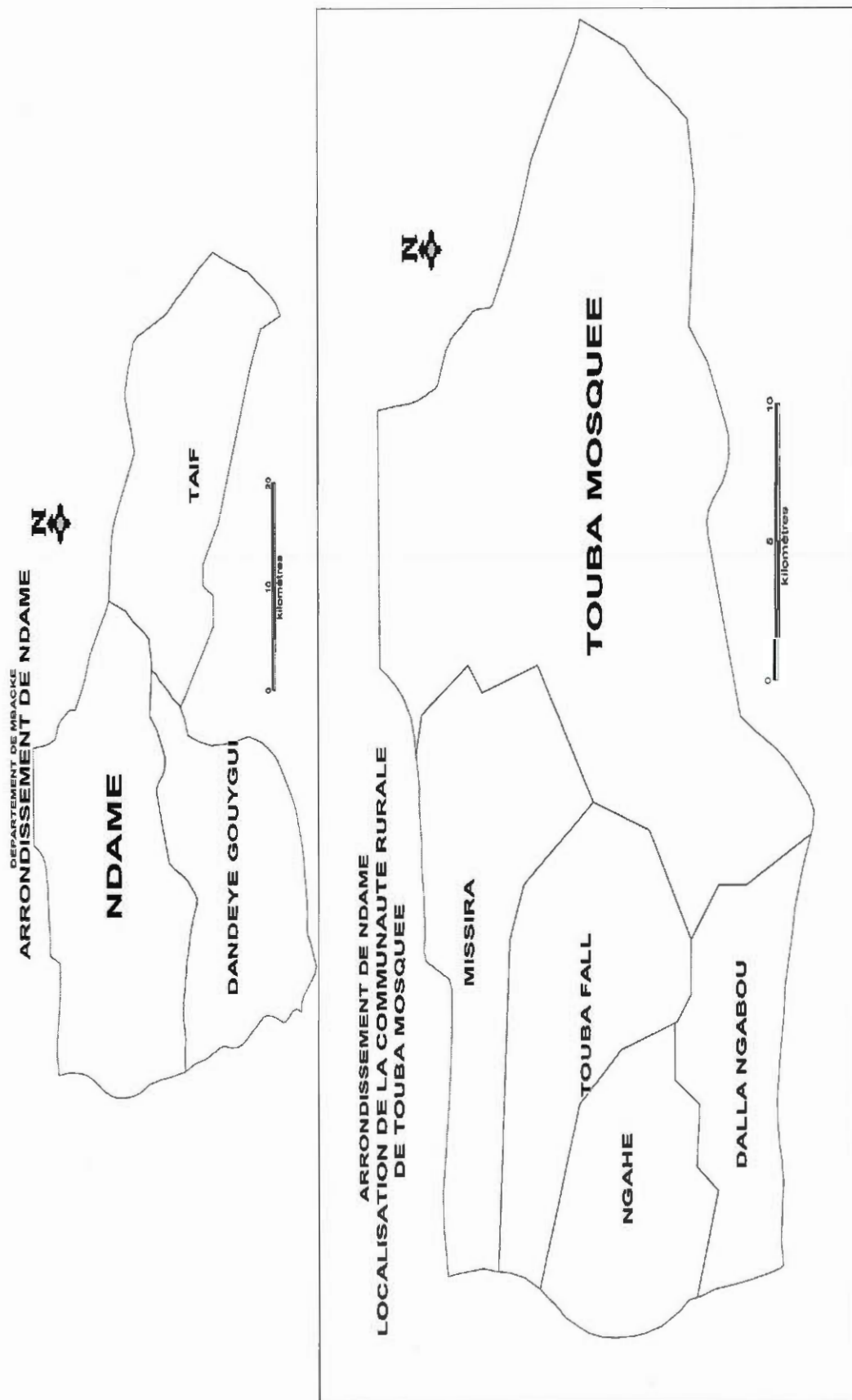


Figure 8: Localisation de l'arrondissement de Ndame et de la communauté rurale de Touba

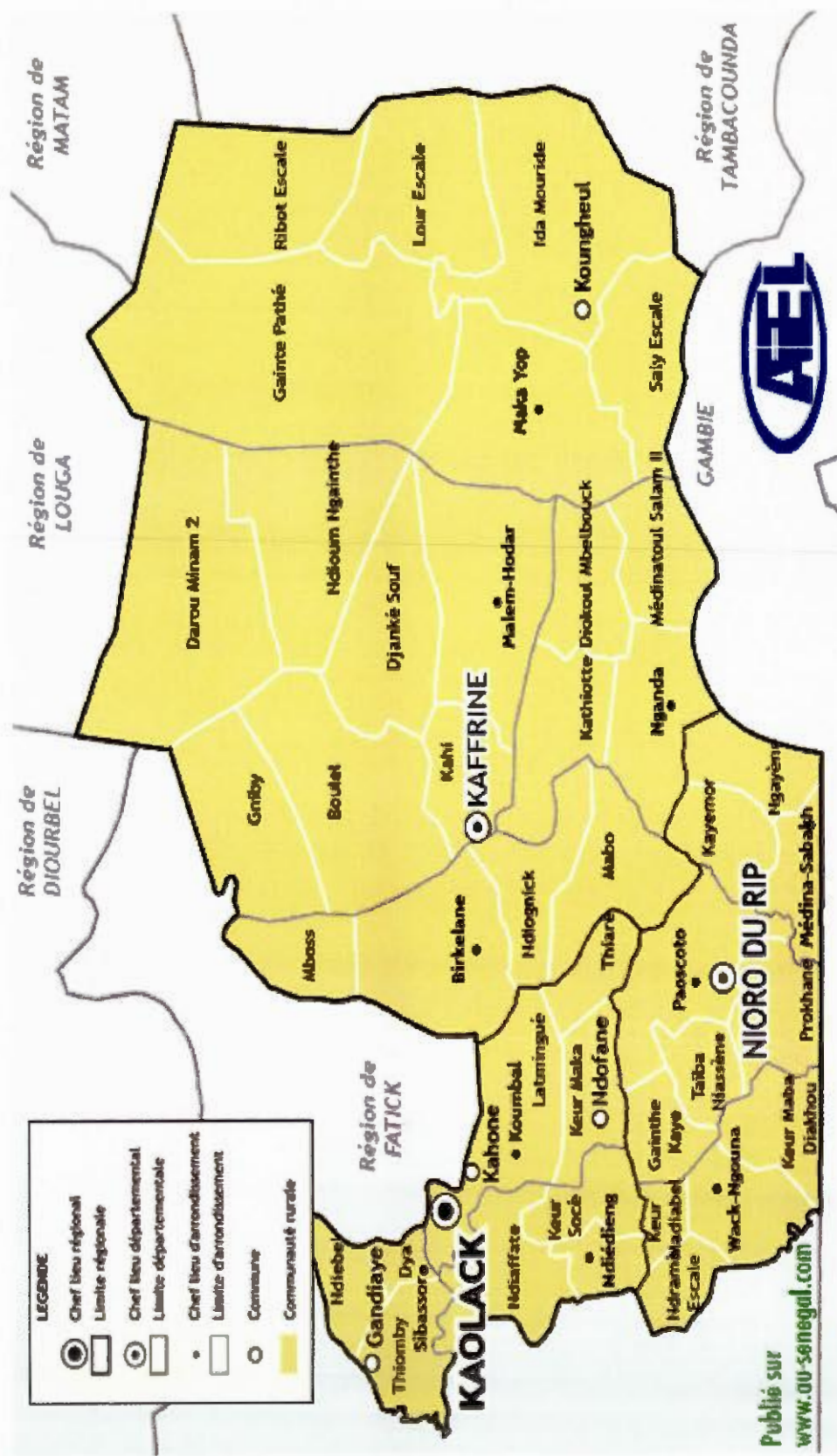


Figure 10: Localisation de la commune de Kaolack

Images de Touba

Sources : © APA, Jeune Afrique, Photos Mountaga Diagne Enquête-terrain 2007-2008



Figure 11: Le président de la République Abdoulaye Wade, (accroupi), recevant les bénédictions du Khalife Général des mourides, Serigne Bara Mbacké (sur le fauteuil)



Figure 12: Abdoulaye Wade et le khalife général des mourides, le 23 février 2009, à Touba



Figure 13: Rencontre entre autorités religieuses et politiques, le 12 août 2007 à l'Hôtel de Ville de Touba



Figure 14: Jeunes Talibés (disciples) mourides se rendant à Touba, à l'occasion du Magal de Kazu Rajab, le 12 août 2007

Images de Cambérène

Sources : *Le Messager*, 14 Juillet 2010, Photos Mountaga Diagne Enquête-terrain 2007-2008



Figure 15: Le ministre de l'intérieur Bécaye Diop (à droite) avec Le Khalife Général des Layennes (à gauche)



Figure 16: Photo du Mausolée de Seydina Issa Laye, le 15 septembre 2007



Figure 17: Photos d'habitations de Cambérène I, prise le 22 septembre 2007



Figure 18: Photo de Seydina Issa Rouhou Lahi, Mosquée de Cambérène, le 15 septembre 2007



Figure 19: Vue du Minaret de la Mosquée de Cambérène, le 15 septembre 2007



Figure 20: Célébration du 127ème Appel de Seydina Limamou Laye, chez les Layennes, le 07 mai 2008, Cambérène, Sénégal

Images de Médina Baye

Sources : MAP, Le Matin, le 02 février 2010, Photos Mountaga Diagne Enquête-terrain 2007-2008



Figure 21: Le Président Abdoulaye Wade, lors de l'inauguration de la Grande mosquée, fév. 2010, Médina Baye



Figure 22: Séances de Dhikr à Médina Baye, août 2007



Figure 23: Des disciples tidjanes-niassènes à Médina Baye, juillet 200

ANNEXE C : ENQUETES-TERRAIN : RENCONTRES ET ENTRETIENS

1. Touba (Juin-Juillet 2006) (juillet-septembre 2007) (juillet-septembre 2008)

Lieux visités

Hôtel de Ville de Touba
Résidence de Sokhna Bali Mbacké
Grande Mosquée de Touba
Cimetière de Touba
Résidence Cheikhoul Khadim
Mausolée de Serigne Touba
Résidence des 5 Khalifes Généraux
Mausolée des 5 Khalifes Généraux
Grande Bibliothèque de Cheikhoul Khadim
Le Puits de la Miséricorde : « Aynu Rahmati »
Mosquée de Darou Khoudoss
Centres religieux de Darou Khoudoss
Marché OCASS
Mausolée Cheikh Mouhammadou Bachir Mbacké (Darou Minam)

Autorités religieuses

Serigne Bara Falilou Mbacké (ancien khalife général des mourides)
Sokhna Bali Mbacké (petite-fille de Serigne Touba)
Cheikh Abdul Mbacké (arrière petit-fils de Serigne Touba, dignitaire mouride)
Serigne Mountakha Mbacké (dignitaire et petit-fils de Serigne Touba)
Serigne Mourtalla Mbacké (dignitaire mouride)

Autorités administratives

Serigne Fallou Touré (vice-président du Conseil Rural)

Serigne Birane Gaye, conseiller spécial du président de la communauté rurale de Touba-Mosquée)

C. Kébé (chef de quartier, Darou Khoudoss)

Disciples

Serigne Ibrahima Sylla (étudiant mouride et accompagnateur)

M. Sylla, M. Diakhaté, P. S. Diallo et A. Badiane (disciples mourides)

S. A. Ka, S. T. Fall, K. Bousso (Dahira Mafatihoul Bichri Touba Pikine Tally Boubess)

S. M. Lo (disciple mouride)

Pouvoirs publics et responsables civils

M. Madické Niang, chef de la délégation, Ministre des Mines et de l'Industrie

Mme Fatou Binetou Taya Ndiaye, Ministre de la Solidarité Nationale

M. Moussa Sakho, Ministre de la formation professionnelle

Y. Ka (responsable ONG Mathlaboul Fawzaïni)

2. Cambérène (Juin-Août 2007) (Juin-Septembre 2008) (Juin-Août 2009)

Lieux visités

Grande Mosquée de Cambérène

Mausolée de Seydina Issa Rohou Lahi

Centres socio-religieux (daaras Seydina Issa Rohou Lahi) de Cambérène

Cimetière de Cambérène

Centre socio-culturel de Cambérène

Poste de santé de Cambérène

Résidence de l'Imam El Hadj Libasse Wade

Résidence du chef de Village

Autorités religieuses

Chérif Ousseynou Lahi (guide religieux layenne)

Seydina Issa Laye (guide religieux layenne)

El Hadj Libasse Wade, (imam de Cambérène),

Pouvoirs publics et responsables civils

Assane Sylla (politologue et dignitaire layenne)

Mamadou Diop (ancien maire de Dakar)

M. L. Diop (conseiller municipal)

Aliou Gomis (maire de Cambérène)

S. Y. Sakho (notable religieux)
 El Hadji Yatma Diop Hane (Chef de Village)
 L. Gaye et C. Thiaw, notables de Cambérène
 S. I. Kane et L. Niang, conseillers municipaux.

Disciples Layennes et membres d'association religieuse

A. Diagne, animateur-radio, accompagnateur
 K. M. Laye, leader vocal des zikrs
 A. Dieng, étudiant, disciple layenne
 L. Thiom, responsable de Farlu Ci Diiné Dji
 P. G. Cissé, président de l'Amicale des Étudiants Layennes
 Libasse Hane, responsable, chargé des relations publiques Mouvement Diamalaye
 Libasse Diop, président de Farlu Ci Diiné Dji Cambérène
 Libasse Gaye, M. T. Seck, membres du Mouvement Diamalaye.

3. Médina Baye (Mai-Juillet 2006) (Mai-août 2007) (Mai-août 2008)

Lieux visités

Quartier de Médina Baye
 Résidence de Moustapha Biteye
 Grande Mosquée de Médina Baye
 Résidence de Mahi Niasse
 Marché de Médina Baye
 Léona à Kaolack
 Résidence d'Imam Hassane Cissé
 Résidence de Mahi Cissé
 Résidence de Sokhna Ndèye Cissé
 Daaras de Médina
 Mausolée de Baye Niasse
 Résidence de Baba Lamine Niasse
 Mausolée d'El Hadj Abdoulaye Niasse

Autorités religieuses

Imam Hassane Cissé
 Mahi Cissé (guides et dignitaires niassène)
 Ouztace Moustapha Biteye (guide religieux)
 Baba Lamine Niasse (membre de la famille du Khalife, Guide religieux)
 Mahi Niasse (membre de la famille de Baye, dignitaire religieux)

Ndèye Cissé (dignitaire niassène, sœur d'Imam Hassane Cissé et de Mahi Cissé)
 El Hadj Ndiaye, chef religieux tidjane-niassène, *Muqadam*, guide de la zawiya du Plateau

Autorités administratives

K. Niasse (maire de Kaolack)
 Alioune Badara Diop (secrétaire général de la Commune)
 Modou Habib Niasse, président de la communauté rurale de Taïba-Niassène
 Ousmane Ndour, adjoint au maire, Kaolack
 Mapenda Mbaye, secrétaire municipal, Kaolack.

Responsables civils

M. Oumar Ben Khatab Sokhna, (anc. ambassadeur du Sénégal en Guinée-Bissau, grand disciple niassène)
 El H. B. Niasse (éducateur religieux à Médina)
 C. Diop (président de Daaras)
 M. T. SY (responsable du programme Caritas, micro-finances et de la formation)
 Cheikh Tidjane Gaye, Président du GRAD, Antenne de Dakar
 Dr El H. A. Niasse, président de BAM
 C. Diop, président d'Association, NAHNOU ANSAROU LAHI et K. Diagne, vice-président d'Association

Disciples et responsables associatifs tidjanes-niassènes

El H. Sakho
 M. Thiam
 M. Cissé
 R. Seye
 S. Touré
 N. Diagne
 A. Cissé
 T. Aw
 M. Ndiaye
 M. Seye