

**DÉCENTRALISATION ET PARTICIPATION POLITIQUE
EN AFRIQUE : LE RÔLE DES CONFRÉRIES
RELIGIEUSES DANS LA GOUVERNANCE LOCALE
AU SÉNÉGAL**
Par Mountaga Diagne

Note sur l'auteur

Mountaga Diagne est doctorant en science politique et chargé de cours à l'Université du Québec à Montréal. Il est titulaire d'une maîtrise en politique internationale-droit international et d'un baccalauréat en science politique à l'UQAM. Il est consultant au Réseau francophone de recherche sur les opérations de paix. Ses domaines de recherche sont la sociologie politique, la démocratie locale, la décentralisation et les relations internationales. Titulaire de la bourse du CRDI aux chercheurs candidats au doctorat, sa thèse porte sur les rapports entre le politique et le religieux dans la démocratisation.

Ce cahier est publié par l'ARUC-ISDC

Série : Recherches, numéro 18

ISBN : 978-2-89251-349-3

Août 2008

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION: MODES DE GOUVERNANCE ET PARTICIPATION POLITIQUE EN AFRIQUE	01
1) DÉCENTRALISATION: UNE MAINMISE DE L'ÉTAT DANS LES ESPACES LOCAUX	03
2) L'INFLUENCE DU POUVOIR RELIGIEUX DANS LES ESPACES LOCAUX.....	06
2-1) <i>L'HISTOIRE DES CONFRÉRIES RELIGIEUSES AU SÉNÉGAL.....</i>	<i>06</i>
2-2) <i>LES RAPPORTS ENTRE LES CONFRÉRIES ET LE POUVOIR POLITIQUE COLONIAL</i>	<i>08</i>
2-3) <i>LES RELATIONS ENTRE LES CONFRÉRIES ET LE POUVOIR POLITIQUE POSTCOLONIAL.....</i>	<i>10</i>
3) LES STRATÉGIES DE CONTRÔLE DES POUVOIRS POLITIQUES DANS LES COLLECTIVITÉS LOCALES	11
3-1) <i>L'IMPORTANCE DES SOLIDARITÉS RELIGIEUSES DANS LES COLLECTIVITÉS LOCALES AU SÉNÉGAL.....</i>	<i>13</i>
4) LES PRATIQUES DE GOUVERNANCE DES CONFRÉRIES DANS L'ESPACE RURAL ET URBAIN.....	14
4-1) <i>LES RAPPORTS ENTRE RELIGIEUX ET POLITIQUES DANS LA COMMUNAUTÉ MOURIDE À TOUBA</i>	<i>14</i>
4-2) <i>L'ACTION DES AUTORITÉS RELIGIEUSES ET POLITIQUES DANS LA COMMUNAUTÉ LAYENNE À CAMBÉRÈNE.....</i>	<i>21</i>
4-3) <i>DE NOUVELLES FORMES D'EXPRESSION DU RELIGIEUX À TOUBA ET À CAMBÉRÈNE</i>	<i>28</i>
CONCLUSION: LE RELIGIEUX AU CŒUR DE LA PARTICIPATION POLITIQUE LOCALE	33
BIBLIOGRAPHIE	36
ANNEXES	39



Mosquée de Touba
Photo : Mountaga Diagne

INTRODUCTION

Modes de gouvernance et participation politique en Afrique.

Dans les nombreux travaux effectués sur la démocratisation et la participation politique en Afrique, on néglige souvent les traits spécifiques des cultures politiques¹ locales dans le contexte des processus de réformes institutionnelles et démocratiques. Il ne suffit plus de s'interroger uniquement sur les élites et les institutions du pouvoir pour saisir l'ensemble des dynamiques politiques en Afrique. Cerner la participation politique dans la réalité africaine suppose d'élargir les regards analytiques à une multitude de légitimités et pratiques sociales ce qui suppose d'étendre l'observation aux différents modes d'autorité et référents symboliques imbriqués dans des lieux et réseaux enchâssés autant au niveau institutionnel qu'au niveau local. Désormais, pour mieux saisir l'enchevêtrement complexe de ces vastes réseaux de pouvoir, il faudrait porter un nouveau regard² sur le local, en mettant suffisamment l'accent sur la « gouvernance démocratique en ébullition ». Dans les microsphères (quartiers, communes, villages...), elle est en perpétuelle construction, portée dans ces trajectoires par de vastes communautés identitaires, dotées d'un pouvoir substantiel sur les collectivités. Dorénavant, il convient d'étudier la participation politique

locale en se penchant sur ces espaces et réseaux de pouvoir en mutation, encore peu traités dans l'analyse scientifique³. En effet, l'analyse institutionnelle⁴, centrée autour du rôle de l'État et des élites au pouvoir, a longtemps été au centre des études sur le politique en Afrique pour expliquer les transformations politiques et économiques survenues depuis des décennies. Toutefois, ces transformations ne peuvent se circonscrire uniquement aux crises perçues dans l'appareil d'État en Afrique. Elles sont également inhérentes aux mutations socio-politiques des collectivités locales et aux multiples reconfigurations des relations entre l'État et sa société.

¹L'expression « cultures politiques » est empruntée à René Otayek dans son article « Démocratie, culture politique, sociétés plures : une approche comparative à partir des situations africaines », pour désigner les trajectoires historiques et démocratiques des sociétés non occidentales.

²Il faudrait notamment privilégier les interactions et les synergies entre la gouvernance, la décentralisation et le développement local, dans la participation politique et les processus de construction étatique en Afrique.

³Les approches avancées pour expliquer les comportements de prédation ou d'inefficience des appareils étatiques négligent souvent la dimension socio-politique et anthropologique des processus de décentralisation et de redistribution de pouvoirs entre l'administration centrale et les sociétés locales.

⁴Dans 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 J.-F. et al. (1997).

Pour éviter de figer le débat sur l'État et la participation politique en Afrique dans une forme d'orthodoxie théorique, pour éviter de confiner l'espace politique et démocratique africain à un modèle institutionnel foncièrement dysfonctionnel, il faudrait revisiter ces analyses en restituant la diversité des formes de gouvernance et les logiques relationnelles évolutives entre le pouvoir politique et les sociétés africaines. En réalité, il s'agit de privilégier autant la logique institutionnelle, que celle des réseaux sociaux et des espaces locaux pour mettre en évidence et rétablir l'importance de tous les acteurs qui œuvrent au sein de la gouvernance des sociétés africaines. Dès lors, un diagnostic de la gouvernance de ces sociétés autour d'enquêtes sociologiques et anthropologiques devient impératif pour saisir les multiples trajectoires des systèmes politiques africains et les divers modes de participation politique, au niveau local. C'est dans ce cadre que nous souhaitons nous interroger sur la nature des relations entre les gouvernements et les collectivités locales, notamment dans les sphères religieuses au Sénégal, et observer attentivement la composition des arènes politiques locales⁵ investies du projet de décentralisation. Nous souhaitons prendre la mesure d'auteurs comme Otayek (1997), Dahou (2004) et Sardan (2004) pour saisir les différentes modalités de participation politique à travers les constructions socio-politiques des pouvoirs locaux; le rôle des confréries religieuses dans la

gouvernance locale. Cette démarche entend privilégier l'analyse sociologique autour de la notion de culture politique, centrée sur les confréries religieuses au Sénégal, car nous estimons qu'elle est propice à repérer les inventions du politique et les nouvelles configurations démocratiques en Afrique.

La religion fait partie de ces prismes modernes de l'expression des identités et 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 des sociétés africaines. C'est cet exercice qu'il nous semble important de mener dans cet article, en nous intéressant de plus près

⁵La terminologie est ici utilisée en référence à Olivier de Sardan pour insister sur l'espace local (communautés rurales, quartiers, communes, foyers religieux...) soumis à plusieurs interactions socio-politiques (compétitions, négociations...) de pouvoirs locaux (chefferie traditionnelle, pouvoirs administratifs, autorités coutumières, chefs religieux, pouvoirs politiques, propriétaires terriens, gros éleveurs, commerçants...).

aux rôles des confréries religieuses dans la gouvernance locale au Sénégal. Dans le cadre de la décentralisation et de la participation politique au Sénégal, nous tenterons de montrer comment la religion peut constituer un véhicule d'institution politique⁶, utilisé dans les espaces locaux de pouvoir, pour conforter un État délégitimé, assurer la régulation sociale et permettre des interactions (négociations, compétitions) entre plusieurs acteurs (pouvoirs publics, confréries...) œuvrant dans les collectivités locales. C'est l'idée selon laquelle la religion, en particulier l'islam, qui est de nature confrérique, incarne au Sénégal, un recours⁷ pour l'État et sa société. L'analyse de ces dynamiques permettra d'abord d'identifier les pratiques de l'État sénégalais dans le processus de décentralisation, que nous décrirons brièvement, pour mieux nous appesantir par la suite sur l'influence du pouvoir religieux dans les collectivités locales. Le recours à l'histoire des relations entre religieux et politique au sein de la société sénégalaise permettra de mieux saisir les rapports actuels entre ces deux sphères au sein de la communauté mouride de Touba et celle des layennes de Cambérène. Ce qui nous permettra de mieux comprendre la nature de l'islam au Sénégal. Une religion pratiquée par 94% de la population, dont la majeure partie fait partie de quatre grandes familles confrériques soufies: khadr⁸, tidjan⁹, mourides¹⁰ et layennes¹¹ (Annexes 3 et 4).

1) Décentralisation au Sénégal : une mainmise de l'État dans les espaces locaux .

Au Sénégal, les changements politiques et institutionnels survenus depuis la période post-coloniale, avec les nombreuses crises structurelles sur le plan économique et politique, imposent la nécessité de modifier la lecture linéaire du politique pour infirmer notamment l'idée si souvent formulée d'exceptionnalité démocratique sénégalaise.

⁶Dès son implantation au Sénégal vers le X-XI^{ème} siècle, l'islam a revêtu un caractère politique essentiel puisqu'il était d'abord essentiellement 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.

⁷L'islam, présent en Afrique de l'Ouest depuis le X-XI^{ème} siècle, 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.

⁸La Khadiriya est l'une des confréries les plus anciennes au Sénégal. Elle représente près de 6% de la population musulmane.

⁹La Tidjaniya, l'une des confréries les plus répandues en Afrique dénombre plus de 50% de la population au Sénégal.

¹⁰Le Mouridisme, environ 30% est l'une des confréries les plus connues et les plus dynamiques du Sénégal.

¹¹Les Layennes, 2% de la population musulmane se retrouvent principalement dans la Grande Région de Dakar.

L'historiographie africaine post-coloniale doit caractériser dans cette mesure, la diversité des cultures politiques africaines tout en tentant d'évaluer le sens et la portée des nouvelles formes de socialisation et les pratiques d'individualisme, dans le contexte des réaménagements du politique dans les espaces locaux. Dans cette optique, des auteurs comme Beck (1998), Copans (2000) ou encore Gueye (2002) se sont distingués dans la littérature africaine contemporaine en empruntant le terrain du local ou de la sociologie, pour une meilleure analyse de la gouvernance politique dans la société sénégalaise. L'expertise de ces auteurs dans la compréhension des phénomènes locaux est plus que nécessaire pour comprendre les logiques de la gouvernance locale et de la décentralisation au Sénégal. Que peut-on vraiment penser de la décentralisation? Serait-elle un effet de mode, voire de contraintes, fruit de facteurs internes et de pressions externes, de l'environnement institutionnel international, comme s'interroge Patterson (2000) dans son article? Le processus de décentralisation correspondrait-il à des injonctions et des représentations politiques (Mback, 2005), idéologiques diverses? Pour notre part, nous estimons qu'il s'agit d'un processus complexe qui reste foncièrement tributaire du système politico-administratif de réseaux et des pratiques des acteurs qui s'inscrivent dans le jeu de pouvoirs et de contrôle des ressources locales. Nous verrons par exemple, qu'à Touba,

foyer-religieux de la confrérie des mourides, l'État sénégalais, organisateur de la décentralisation, n'hésite pas à réinvestir les réseaux locaux, en utilisant toutes les ressources dont il dispose, en négociant des parcelles de pouvoir, en s'associant aux succès populaires drainés par la confrérie mouride, lors d'événements religieux par exemples, pour rétablir son hégémonie dans les structures locales de pouvoir. Les pouvoirs publics ont instauré de concert avec les élites maraboutiques en place, un espace socio-politique permettant d'assurer une viabilité politique¹² auprès des populations. Les modalités pour y arriver sont variables entre la présence des autorités politiques lors des pèlerinages, des travaux de modernisation des espaces religieux, financés par l'État, des stratégies de médiation entre autorités religieuses et politiques... Le contrôle de ces collectivités, par l'intermédiaire des marabouts (Copans, 1980) représente pour l'État un enjeu de taille pour asseoir non seulement une légitimité politique en crise, mais aussi afin de s'associer à toute perspective de développement local de ces collectivités. Celles-ci se révéleront incapables de s'assurer un transfert réel de compétences pour participer de manière significative au processus

¹²Inaugurée à la fin des années 40 par l'ancien chef d'État Léopold Senghor, l'alliance constamment renouvelée entre les chefs religieux et les chefs d'État ne s'est jamais rompue au gré des nombreuses élections politiques survenues.

décisionnel de la décentralisation.

Le processus de décentralisation, ancien et avancé au Sénégal, se distingue de ce que l'on observe dans les autres pays de la sous-région (Mback, 2001). En effet, l'existence de gouvernements locaux remonte à l'époque coloniale, avec l'expérience spécifique des quatre communes (Dakar, Rufisque, Gorée et Saint-Louis). Le Sénégal a vécu pendant la période coloniale, un modèle unique (Diop, 1999) en Afrique de gestion des affaires locales et nationales, tant au niveau urbain avec l'exemple de ces quatre communes, qu'au niveau rural avec l'influence des confréries religieuses. Les quatre communes du Sénégal avaient une vie politique calquée sur celle de la métropole française. Les habitants de ces communes, qui étaient des citoyens français à l'époque, avaient la possibilité d'élire au suffrage universel direct un député, des conseillers municipaux et par mode indirect, un Conseil général. La vie municipale dans ces communes était gérée par un conseil élu. Le Conseil municipal avait la charge de déterminer les politiques à suivre concernant les questions ayant trait au bien public et à l'expansion urbaine (élaboration et participation des politiques publiques). Ce qu'il convient de retenir, c'est que le Sénégal avec ces quatre Communes, offrait au paysage urbain un centre névralgique d'envergure autant dans l'espace public que dans la vie politique au détriment

des campagnes, souvent ignorées. Les villes comme St-Louis, ancienne métropole coloniale, et surtout Dakar, actuelle capitale du Sénégal, véritables centres décisionnels, constituaient les sièges du pouvoir administratif et politique qui contrôlaient les institutions territoriales et les collectivités publiques locales (Annexe 3). Dans le même temps, les confréries religieuses investissent des territoires ruraux, où s'édifient des villes saintes, au cœur du bassin arachidier (cas des Niassènes à Kaolack et des Tidjanés à Tivaouane) ou créent des villages *-cités de la foi-* où une représentation emblématique de la confrérie est mue dans une rationalité économique et sociale¹³ comme dans le cas de Touba pour les Mourides. De plus, l'importance grandissante des manifestations religieuses dans ces espaces ruraux engendre un surcroît d'activités économiques et politiques qui consacre la permanence de ces cités religieuses au Sénégal : « *la ville, recréé en plein désert a survécu aux intempéries car elle confère la « zawiya-capitale », vocation scolastique, ville aux attributs contemporains (mosquée, artisans, commerçants, lieux d'enseignement...)* (Triaud, 2003). Aussi, selon Triaud (2003), tout comme « la Genève de Calvin » ou « la Philadelphie des Quakers » -mutatis mutandis- il s'agit d'une anticipation sur terre de la cité céleste,

¹³Il faut comprendre que cette rationalité du pouvoir mouride s'est constituée au grès des réseaux et liens sociaux, qui ont permis un dynamisme économique d'activités agricoles dans plusieurs villes du Sénégal et commerciales dans plusieurs villes occidentales.

dans laquelle les clercs détiennent désormais tous les pouvoirs. Il convient de retracer cette idée, en montrant l'influence du religieux dans les espaces locaux du Sénégal.

2) L'influence du pouvoir religieux dans les espaces locaux.

2-1 L'histoire des confréries religieuses au Sénégal

L'islam au Sénégal est porté par les confréries religieuses d'influence soufie. Elles sont généralement au nombre de quatre (Annexe 5):

- La confrérie Khadiriya, la plus ancienne, qui a été fondé 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 Khadiriya 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 Tidjaniya, l'une des confréries les plus répandues en Afrique a été fondée au milieu du XVIII^e siècle à Fès, au Maroc par Ahmed Tijane, originaire du Sud de l'Algérie. L'introduction de cette Tariqa dans la sous-région vers le début du XIX^e siècle a été l'œuvre des tribus maures et des marabouts guerriers toucouleurs (El hadj Omar Tall). 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 introduite par El Hadj Malick Sy (au Kayor) et El Hadji Abdoulaye Niassé (dans le Saloum). Au Sénégal, la confrérie Tidjane comprend six familles religieuses, regroupées autour de Tivaouane, le bastion religieux principal; la branche Niassène à Kaolack, la famille des descendants d'El Hadj 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 bastions religieux de Médina Gounass, près de Kolda, dans l'Est du pays et de Thiénaba, situé dans le département de Thiès).
- La confrérie Mouridiya, 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. La ville de Touba, fondée en 1887, devenue la cité sainte du mouridisme (voie religieuse qui exhorte à la discipline et au travail) accueille au mois de février le célèbre pèlerinage annuel (Magal) qui voit des millions de disciples affluer dans le fief religieux des Mourides. Sur l'échiquier national, la population mouride est composée de 30% de disciples, mais 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 occidentaux (Paris, New-York, Rome, Madrid...).

- Enfin, la confrérie des Layennes que l'on retrouve principalement dans la Grande Région de Dakar, (Yoff, Cambérène) est une communauté musulmane composée majoritairement de Lébous, une famille socio-culturelle appartenant au groupe ethno-linguistique des Wolof qui a été fondée par Seydina Limamou Laye (Libasse Thiaw, de son vrai nom), en 1884, lors du célèbre appel du « Mahdi », le 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. Le sacré chez les Layennes prend tout son sens dans

la volonté de Seydina Limamou Laye, de prôner la parole divine à sa communauté. Même s'ils ne représentent que moins de 2% de la population musulmane au Sénégal, les Layennes se caractérisent par leur société communautaire, fondée autour de l'égalité sociale et de la ferveur religieuse.

Pour comprendre l'influence de ces confréries et saisir les relations entre pouvoir politique et pouvoir religieux au Sénégal, il faut remonter le fil de l'histoire précoloniale de la Sénégalie (Annexe 2). L'islamisation de cet espace - qui constitue aujourd'hui le Sénégal- s'est principalement accomplie sans le recours aux armes. Elle s'est constituée d'abord avec l'installation des marabouts (savants et érudits mystiques appelés *Serigne*) dans les cours royales, qui exerçaient une grande influence sur l'éducation des rois et des princes (*Damel* au *Kayoor* et *Brak* au *Walo*). Les chefs et notables de la cour furent parmi les premiers à se convertir à la religion musulmane pour diverses raisons stratégiques¹⁴ et diplomatiques.

¹⁴ On estime en général que le premier chef de l'Afrique Occidentale à se convertir à l'islam fut War Jabi Ndiaye du Tekrou, un royaume indépendant du bas-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 résidant musulman dont les prières apportèrent au pays des pluies inattendues et longtemps espérées.

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 ayant notamment contribué à la venue des Khadrs et des Tidjanes au Sénégal. Religion née au sein d'une société marchande, l'islam présente un ensemble de pratiques et préceptes moraux étroitement liés aux activités commerciales, propices à l'islamisation des peuples¹⁵ du Sénégal. Celle-ci n'est toutefois pas hégémonique, au niveau du pouvoir politique qui continue à fonctionner selon des règles et coutumes bien établies. Des règles notamment liées aux lignages avec l'influence des *gangoor*, acteurs politiques locaux qui rivalisent pour le contrôle du pouvoir. Beaucoup d'études portant sur l'islam en Afrique ont toujours considéré ce dernier comme une idéologie conservatrice, écartant du même coup, les dynamismes et mutations qu'il suscite dans le champ analytique. Considérer l'histoire de l'islam dans les sociétés africaines permettrait de se départir de ces clichés déformants pour s'appesantir davantage sur la nature et l'évolution des rapports entre les pouvoirs religieux et politique dans l'édification de ces sociétés. Cette démarche permettrait aussi de comprendre comment l'islam s'est posé comme une

tentative de réponse aux crises multiformes du Sénégal.

2-2 *Les rapports entre les confréries et le pouvoir politique colonial*

La destruction des sociétés monarchiques traditionnelles avec la colonisation a favorisé l'émergence d'une élite maraboutique, formée par les chefs religieux, fondateurs des confréries, qui par le biais des allégeances¹⁶ prend en charge la société sénégalaise. Vers la fin du XIX^{ème} siècle, les confréries religieuses offrent aux populations sénégalaises, des leaders spirituels mais aussi temporels. En effet, les populations pouvaient se réfugier derrière des guides religieux qui leur apportaient une protection tant spirituelle que matérielle en organisant des espaces dans lesquels l'administration coloniale n'était plus maîtresse. Les marabouts succédant aux chefs traditionnels, c'est désormais autour d'eux que

¹⁵Ces codes moraux parmi lesquels figure le 3^{ème} pilier de l'islam, la *Zakat* ou l'aumône légale, accordée aux pauvres et aux voyageurs, aident à sanctionner et à contrôler les rapports commerciaux entre plusieurs groupes ethniques, autour d'une idéologie unificatrice favorable à la sécurité et au crédit, deux conditions nécessaires à l'existence des relations marchandes entre partenaires.

¹⁶La 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.

la société tend à s'organiser¹⁷. 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. Ici, on ne « divise pas pour mieux régner », on concède l'islamisation pour mieux gérer. Dans les territoires ruraux, les autorités politiques coloniales s'appuient sur ces pouvoirs religieux pour administrer les populations (forme de gouvernance locale, religieuse, indirecte, non instituée, qui contribue très tôt à la légitimation du pouvoir central). Pour Thioub (1998), il s'agit d'une période d'accommodation entre ces deux pouvoirs, économiquement intéressante pour le pouvoir colonial parce que les chefs confrériques arrivent à former des *talibés* (disciples) subordonnés et très disciplinés. Il suffirait donc de leur donner des ordres qui coïncideraient avec les intérêts du pouvoir colonial (mobilisation pour des corvées, collecte d'impôts, production de monocultures...) pour construire une entente avec les confréries religieuses, d'autant qu'on se rend compte que ces dernières ne sont pas généralement porteuses d'un projet révolutionnaire¹⁸. Par conséquent, les marabouts répondent au besoin économique du pouvoir colonial et en retour, ce dernier offre des

avantages¹⁹ 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* » (Thioub,2008).

Dans le même temps, les confréries tirent profit de l'appui du pouvoir colonial pour obtenir des faveurs telles que des pèlerinages à la Mecque, des soutiens des politiques lors des cérémonies religieuses. On assiste à la coexistence de deux systèmes s'épaulant mutuellement et reliés par le patronage. D'un côté, on retrouve le système étatique s'exerçant sur les villes et chefs-lieux de département et de l'autre, l'appareil

¹⁷Ils prennent en charge la société, lui permettant de traverser la crise majeure provoquée par la destruction violente du système monarchique traditionnel et la restructurant dans le cadre de l'ordre religieux.

¹⁸La méfiance reste tout de même de mise puisque le pouvoir politique colonial surveille et contrôle, à travers le Bureau des affaires musulmanes, bureau spécial de la colonie (chargé d'inspecter et de contrôler la nature et l'évolution des mouvements religieux).

¹⁹L'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.

confrérique reposant sur les marabouts et le contrôle exercé sur les paysans. C'est sur cette logique²⁰, qu'on comprendra les relations entre religieux et politiques dans le Sénégal post-colonial.

2-3 Les relations entre les confréries et le pouvoir politique post-colonial

En accédant à l'indépendance en 1960, l'État sénégalais, fort d'une légitimité de type rationnel légal et soucieux d'assurer la promotion immédiate et simultanée du développement économique et social avait dû largement faire appel à la collaboration des marabouts. Ceux-ci semblent être la réelle force de stabilisation et de continuité pour la jeune nation et les collectivités locales sénégalaises encore habitées par de fortes convictions religieuses (Diop, 1992). La nature clientéliste des relations entre pouvoirs politique (chefs de partis) et religieux (chefs maraboutiques) assure aux politiques, une légitimité sans équivoque. Ainsi, les factions qui se disputent le pouvoir, ont besoin des voix des électeurs notamment dans les villages, lesquels sont soumis aux marabouts. Ils vont donc s'inscrire dans la même logique que l'administration coloniale, de rapprochement avec les confréries pour résoudre leurs problèmes, faire avancer leurs revendications, en assistant à des cérémonies religieuses, en montrant publiquement leur soutien à l'autorité maraboutique et reçoivent

en retour, un fort appui pendant les périodes d'élection²¹.

Selon certains (Diop et al. 2002), cette implication du religieux dans l'espace politique consacre l'expédient ombilical qui unit la société au pouvoir politique de 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 auprès des populations. Le contrôle de celles-ci, par l'intermédiaire des marabouts représente dès lors pour l'État 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 est resté un rempart qui a su traduire les aspirations des masses locales: *« 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*

²⁰La logique d'alliances et de collusions anime l'espace politique contemporain, avec plusieurs partis qui se lancent dans « la compétition aux marabouts » dans la lutte au pouvoir.

²¹Les marabouts, devenus « Grands électeurs » se servent du *Ndigeël*, impératif religieux, émis de l'autorité spirituelle qui dicte au disciple, les comportements à suivre lors d'événements généraux ou particuliers, comme d'un consigne de vote lors des élections politiques. Cet ordre religieux se révèle beaucoup plus efficace que les discours politiques.

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, p.39). Ainsi, l'État 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 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 et al, 2002, p.39)

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, souvent propriétaires de grands 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, 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 accorderait à ces acteurs religieux des contreparties financières et leur céderait 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 et al., 2002, p.40-41)

3) Les stratégies de contrôle des pouvoirs politiques dans les collectivités locales

En dépit de sa collaboration avec le pouvoir religieux, l'État sénégalais se retrouve dans une situation paradoxale. D'un côté, il est incapable d'assumer une partie importante de ses fonctions (fourniture de biens sociaux et de

services publics...) alors qu'il doit faire face de l'autre côté aux fortes pressions des communautés locales, voulant combler leurs besoins sociaux. 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.

Ce n'est qu'au milieu des années 1990²² que la représentation locale obtient la possibilité de participer à l'exercice de la souveraineté nationale avec la création des collectivités locales à l'échelon régional. 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...) qui conforte sa présence dans la région, le département et l'arrondissement (annexe 6). Ces trois institutions visent à dessaisir les autorités mises en place par l'administration coloniale, mais aussi les marabouts dont le rôle politique ne cesse de croître dans les foyers-religieux, comme Touba, Kaolack, Tivaouane, Médina Gounass, Thiénaba, par une tentative de mobilisation populaire des paysans. Le contrôle de décisions des collectivités locales par les administrateurs plénipotentiaires de l'État 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 destinés à renforcer le pouvoir politique arbitraire plutôt qu'à promouvoir le développement local (Piveteau, 2005).

Dans le Sénégal rural, les relations entre l'État et les collectivités n'ont jamais été aisées. L'État sénégalais était souvent perçu dans les villages comme une entité abstraite, importée, kleptocrate et surtout insensible aux problèmes des collectivités. À l'inverse, les marabouts, qui se font propriétaires terriens, en recrutant des milliers d'adeptes dans leurs champs agricoles, en pourvoyant aux nécessités de base des paysans, en offrant gîtes, nourriture et subsides aux collectivités rurales seront perçus comme des acteurs du développement. Dans les zones rurales, le marabout, s'étant substitué au chef traditionnel depuis l'époque coloniale et par sa présence constante dans le quotidien des populations, représente encore souvent l'unique autorité locale reconnue par les agriculteurs. C'est désormais autour de lui que la société tend à s'organiser pour les questions locales.

²²Le 22 mars 1996, la loi portant sur le code des collectivités locales au Sénégal offre une nouvelle politique de la décentralisation. 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.

3-1 L'importance des solidarités religieuses dans les collectivités locales au Sénégal

Force est de constater qu'au vu de l'histoire politique et administrative du Sénégal, il existe une forte inaptitude politique à véritablement mettre en place les mécanismes en faveur de la décentralisation. On se rend compte qu'en réalité la décentralisation n'implique pas les collectivités locales et qu'elle ne se met en branle que lorsque les structures territoriales de l'État se trouvent dans un état de dysfonctionnement avancé. Comme nous l'expliquent Diop et Diouf (2002), l'ancrage difficile des modes d'action politique 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. Cette constante re-fabrication qui s'énonce de manière délibérément et publiquement politique, sollicite des identités, des mémoires religieuses et locales.

Contemporaine à ces bricolages est l'arrivée sur le marché du politique et du social sénégalais, d'acteurs généralement exclus des processus de décision, (paysans, jeunes, femmes...) qui sont par ailleurs, fortement impliqués dans des groupements et solidarités religieuses (appelées *daïras*²³). Selon Piraux (2006), ces *daïra* (Diop, 1982), très actives dans le recrutement de nouveaux disciples au sein des confréries, ont

pour fonction principale de rassembler des personnes cotisant en vue d'un paiement collectif de *l'assaka*, aumône obligatoire aux pauvres, que l'association remet au marabout chargé de sa redistribution. En dehors de sa fonction religieuse, la *daïra* est un lieu de convivialité et d'entraide financière à l'occasion des cérémonies familiales (mariages, baptêmes...) ou religieuses (pèlerinages). De plus, la *daïra* fonctionne aussi comme support matériel (entraide sociale et économique entre membres, frères et sœurs de même confrérie, protection spirituelle du guide...) pour affronter la précarité et les difficultés quotidiennes au Sénégal.

Dans la société sénégalaise, le sacré se présente souvent comme un moyen de régulation dans les rapports et les comportements sociaux. Les figures symboliques qui incarnent le sacré, l'autorité, la souveraineté...deviennent des acteurs de première nécessité, lorsqu'il faut réfléchir sur les normes et les représentations du religieux dans les espaces locaux. De même, les croyances et la manifestation de celles-ci dans le vécu quotidien des populations constituent des facteurs de premier plan, pour déchiffrer les positions sociales, les affiliations politiques, les appartenances identitaires... des collectivités locales.

²³ Les *daïras*, qui à l'origine étaient des groupements de femmes, sont des associations religieuses des confréries musulmanes (layennes, mourides et tijanes principalement).

À la lumière de ces dynamiques, il convient de se questionner non seulement sur le rôle institutionnel et régulateur de l'État, notamment sur ses tentatives d'innovation du contrat social²⁴ mais aussi sur l'ordre et le sens dans lequel s'oriente la construction politique de la décentralisation à l'égard des populations qui ne croient plus à ses bienfaits. Nous avons choisi de prendre l'exemple des foyers religieux de Touba et Cambéréne, car il s'agit d'espaces ruraux et urbains dans lesquels se développent les stratégies de renouvellement de l'action politique et de nouvelles formes de gouvernance auprès des collectivités locales sénégalaises.

4) Les pratiques de gouvernance des confréries religieuses dans l'espace rural et urbain

4-1 Les rapports entre religieux et politiques dans la communauté mouride à Touba

Lors d'une visite à Touba, nous avons pu côtoyer plusieurs acteurs communautaires, institutionnels, associatifs, politiques qui œuvrent dans le développement et la modernisation de la ville de Touba en termes de gestion des ordures, d'assainissements publics, d'utilisation des technologies de l'information, de récolte des champs du khalife et autres. Nous avons pu nous déplacer dans plusieurs lieux de pèlerinage pour tenter de saisir la légitimité symbolique, historique et socio-politique sur

laquelle s'édifient les entités religieuses dans leurs territoires sacrés. C'est dans ce registre que nous avons perçu la logique symbolique et spirituelle chez des milliers d'adeptes, qui vouent un culte invétéré à Serigne Touba, l'illustre fondateur de la confrérie des mourides, et ses successeurs.

Il nous semble que la souveraineté de Touba se profile surtout autour de la gestion de son espace territorial, autonome et extérieur à la tutelle de l'État. Cet espace sacralisé, foncièrement identitaire (Dieye, 1997), constitué autour d'un réseau d'allégeances de fidèles se caractérise par le dynamisme de son économie, l'évolution de l'urbanisation et l'émergence de lieux d'extra-territorialités indépendants du pouvoir d'État. Malgré les limites de notre recherche sur le terrain, nous avons pu déceler deux perceptions des rapports de proximité entre le pouvoir politique et religieux.

- 1) Tout d'abord, dans l'encadrement des collectivités et dans l'affirmation de l'identité religieuse : « Le président Wade, actuel président de la république du Sénégal, ne ménage aucun effort pour participer à l'évolution de la ville de Touba car il sait

²⁴ Érigé depuis l'époque coloniale, la réussite du contrat social sénégalais, dépendrait du concours des confréries religieuses, dans l'administration des populations locales.

l'apport considérable des mourides dans le développement du Sénégal»; « c'est pourquoi, il demande le soutien et la mobilisation de toute la communauté religieuse mouride pour l'aider à favoriser la paix sociale et le développement local ». C'est en ces termes que s'exprimait M. Madické Niang, ministre de l'Énergie et des Mines, chef de la délégation ministérielle, présent à la cérémonie officielle du 12 août 2007 à l'occasion du Magal de Kazu Rajab, une fête religieuse de la confrérie des mourides. La présence remarquée des personnages politiques lors d'événements religieux (Annexe 7) consacre des stratégies permettant à l'administration religieuse et politique de renforcer leur médiation.

Nous avons pu constater que pour l'État, il est vital de réguler ce pouvoir des confréries religieuses et de renforcer à chaque événement religieux, ses rapports de pouvoir avec l'autorité maraboutique. L'État ne compte ni céder ses prérogatives, ni se retirer de la ville sainte des mourides, comme en témoigne l'omniprésence de l'administration locale avec la présence, entre autres, des préfets, sous-préfets et gouverneurs qui occupent les premières places de la communauté rurale, lors de ces événements. En dépit de la politique nationale de décentralisation, le niveau du transfert des compétences sur le plan local est

relativement faible à Touba (Gueye, 2002).

L'État sénégalais est d'ailleurs fortement impliqué dans des travaux de modernisation à Touba. D'ailleurs, selon certaines autorités locales²⁵ interrogées sur place, une enveloppe de 20 millions de FCFA aurait été dégagée par l'État pour moderniser la ville de Touba. De plus, dans le cadre du financement, l'État s'engage dans la conceptualisation, la réalisation d'infrastructures, le processus décisionnel et dans les politiques de gestion, en matière de santé, notamment, sans déléguer ces rôles pourtant dévolus à la communauté rurale.

Peut-on alors vraiment parler de transferts de compétences lorsque les structures politiques de l'État central continuent toujours d'exercer un contrôle absolu dans ces communautés supposées être décentralisées? On est en droit de se poser la question, surtout lorsque la décentralisation, sensée augmenter les compétences des collectivités locales en fourniture des services sociaux de base aux populations, débouche sur une volonté de tutelle de l'État au sein de ces sphères religieuses. D'ailleurs, selon certains (Gervasoni et Gueye, 2005), le gouvernement central ne souhaite pas

²⁵D'autres avancent des montants largement supérieurs de l'ordre de 100 milliards de FCFA.

déléguer ses responsabilités au niveau de Touba, puisqu'il ne pas perdre en électorat et en influence politique, le foyer-religieux d'envergure²⁶ que constituent Touba et la communauté mouride. C'est pourquoi, l'État, à travers son plus haut représentant politique, le président Abdoulaye Wade, (Annexe 7) affiche ostensiblement son appartenance religieuse²⁷ (Kane, 2001) par des visites fréquentes et médiatisées à Touba à l'approche de grands événements politiques et religieux. D'ailleurs, juste avant les élections présidentielles, ce dernier a notamment annoncé en grande pompe, le début des Grands Travaux de modernisation, dans la ville de Touba.

Les compétences transférées au niveau local (santé, éducation, infrastructures) manquent cruellement ou n'existent pas du tout sur le terrain; les secrétaires communautaires n'ont pas de réelle influence dans leur localité et les fonctionnaires ruraux n'ont pas assez de poids pour mettre en œuvre les politiques décidées par le gouvernement. Les travaux de modernisation, d'assainissements et de développement local sont entrepris par l'État pour conforter son contrôle politique au sein de Touba et les cérémonies religieuses permettent aux politiques d'afficher publiquement leur présence et de renforcer leur influence dans cette localité. Cette perception véhiculée par certains auteurs

connus de la confrérie (Gueye, 2002) montre que l'État ne perd pas son emprise dans ces milieux aux soutiens populaires importants.

Les communautés locales pourraient se retrouver inorganisées puisqu'elles ne sont pas encore prêtes à assumer à elles seules, les responsabilités qui leur sont supposément dévolues avec la décentralisation. C'est ce qui explique l'omniprésence de l'État dans les sphères publiques locales, notamment dans le département de Mbacké, avec la mairie et la police, dans la commune d'arrondissement de Ndam et dans la région de Diourbel (Annexe 6). En effet, à Touba, on retrouve une police administrative, à statut spécial de commissariat et brigade spéciale de Touba. Sous cette délimitation, on constate que l'État, par l'intermédiaire de ses services publics tente, à tout prix, d'exercer une forme de surveillance dans la cité sainte de Touba.

²⁶Le 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...).

²⁷Dans l'article « *La République couchée* », le philosophe Ousseynou Kane 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.

2) Toutefois, nous avons pu identifier lors de nos enquêtes, d'autres considérations sur les rapports entre l'État et le territoire, il existerait des zones interdites pour les agents de l'État comme la police et la gendarmerie, où certains religieux résidants peuvent pénétrer en toute facilité. Ce sont généralement des lieux réservés à l'environnement maraboutique 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 l'autorité religieuse. Pour bien saisir ce constat, il faut comprendre la nature de l'institution confrérique à Touba.

a) Tel que nous l'explique M.-C. Diop (1980), dans l'organisation mouride, on retrouve au « haut de la pyramide » : le khalife général, dépositaire du pouvoir spirituel. Jusqu'à la disparition récente de Serigne Saliou Mbacké, le 28 décembre 2007, les cinq khalifes généraux²⁸ étaient les fils directs de Cheikh Ahmadou Bamba, (fondateur de la confrérie mouride). L'actuel khalife général (Serigne Bara Mbacké, fils du

2^{ème} khalife général, Serigne Falilou 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 Saliou s'est éteint. Les problèmes de succession ont toujours suscité plusieurs polémiques et scissions dans la vie des confréries sénégalaises et les mourides n'y font pas exception, comme en témoignent les déclarations emphatiques de Cheikh Béthio Thioune, un haut personnage religieux et politisé, fort de plusieurs disciples, les *Thiantacounes*²⁹ dont il est le chef spirituel. Béthio Thioune n'a pas souhaité faire acte d'allégeance au nouveau khalife général, quelques jours après le décès de Serigne Saliou Mbacké arguant qu'il ne pouvait se soumettre à aucune autre autorité que celle de Serigne Saliou, son défunt

²⁸ Il s'agit de Serigne Mouhamadou Moustapha (1^{er} Khalife, de 1927 à 1945), El Hadji Falilou (2^{ème} Khalife, de 1945 à 1968), Serigne Abdoul Ahad (3^{ème} Khalife, de 1968 à 1989), de Serigne Abdou Khadre (4^{ème} Khalife, de 1989 à 1990) et de Serigne Saliou Mbacké (5^{ème} Khalife, de 1990 à 2007).

²⁹ 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.

guide spirituel. En fait, même s'il a admis par après, reconnaître Serigne Bara comme le khalife de tous les mourides, on peut aisément comprendre 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).

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 disciples (Rewmi, 2008) de par le monde. Les crises d'autorité qui investissent les confréries sénégalaises sont inhérentes aux fonctions importantes du khalife général détenteur d'un pouvoir spirituel et charismatique sur des millions de fidèles, véritable régulateur social, arbitre et intercesseur des conflits internes au sein de la confrérie, médiateur entre le

pouvoir temporel et les populations locales, négociateur auprès des politiques.... Son autorité est renforcée par les actes symboliques qu'il pose pour sa communauté (construction et rénovation de mosquées imposantes, dont la Grande Mosquée de Touba, dont le minaret est l'une des plus hautes d'Afrique; organisation de pèlerinages grandioses; philanthrope et grand propriétaire terrien, il invite plusieurs disciples à venir récolter dans ses champs...).

b) Le « cœur » de l'organisation mouride est la *zawiya*. Centre du pouvoir et de l'autorité religieuse, elle est aussi le centre de distribution sociale des revenus et le centre d'assignation des terres cultivables. Elle occupe des créneaux sociaux divers (centre d'assistance pour les pèlerins, organe de collecte et de redistribution des produits agricoles; fonctions de protection et d'aide sociale; système juridique informel...). Elle est sous l'autorité de marabouts, dotés d'un pouvoir spirituel charismatique et choisis par l'autorité khalifale. Les marabouts disposent de nombreuses propriétés et offrent aux paysans dépourvus de terres, une concession agricole, en obtenant en contrepartie une soumission inconditionnelle à leur guide spirituel (*Serigne*). Ces fidèles auront désormais la

foi au pouvoir d'intercession que les *Serigne*, grands intermédiaires entre le monde terrestre et le monde céleste peuvent exercer le jour du jugement dernier. Les marabouts se présentent comme des figures polyvalentes, au centre des problématiques mystiques, arbitres dans les différends et ont d'autres fonctions sociales et spirituelles (guérisseurs, psychologues, tradipraticiens...) qui exercent un fort pouvoir d'attraction sur les masses populaires.

- c) Les disciples qui constituent la « moelle osseuse » de cette charpente confrérique, entretiennent des relations complexes avec leur guide, basées notamment sur le système des dons. Même si l'adhésion à l'islam confrérique s'accompagne d'un don de soi à l'enseignement religieux et à l'avancement spirituel, par l'entremise du maître maraboutique, il devient nécessaire chez le disciple, en quête d'une meilleure situation temporelle ou spirituelle de se donner corps et âme au maître spirituel pour bien progresser dans la confrérie. Le rapport entre les deux groupes de personnes est forcément inégalitaire mais trouve sa justification idéologique dans l'attachement inconditionnel d'une masse de profanes à l'autorité maraboutique. Le besoin d'encadrement des masses et la

déviante des collectivités des familles et de l'État ont permis aux confréries d'accueillir davantage de groupes sociaux, se sentant exclus, (jeunes, femmes, enfants...). Il s'y est institué une relation binaire (Diop, 1976) entre deux partenaires inégaux à différent statut social; des relations de dépendance, basées sur la garantie de protection du partenaire supérieure et l'intercession du marabout pour le disciple, la promesse de récompense dans l'au-delà. Le dévouement total du *talibé* (disciple) envers son *Serigne* (marabout) permet d'assurer son salut éternel et initierait une relation de dépendance entre marabout et talibé. Dans ce cadre, l'appartenance religieuse assure la cohésion sociale et le respect des talibés envers leur guide s'inscrit dans le savoir, le pouvoir et l'avoir que détient le marabout.

À terme, il faudrait donc bien croire que c'est le pouvoir religieux à travers l'autorité Khalifale qui exerce une emprise réelle dans la collectivité locale de Touba, surtout auprès des populations. Il faut reconnaître que le statut administratif de communauté rurale de Touba, n'est ni trop clair, ni vraiment adapté aux potentialités économiques et démographiques de la ville. À l'origine un village, Touba est devenu en quelques décennies, la deuxième cité du Sénégal, autant par sa population que par son

dynamisme politique, économique, social et religieux. Sa croissance démographique se manifeste notamment par la grande affluence des populations, ces dernières années. Celles-ci viennent en masse à l'occasion de visites ponctuelles, de façon permanente ou lors des cérémonies religieuses, car dans l'imaginaire mouride, s'établir à Touba est l'idéal recherché chez tout disciple; c'est ce qui explique en partie cet afflux constant de mourides et cette appropriation accrue des terres autour de la ville sainte.

Les voyages religieux permettent à la communauté mouride d'intégrer une grande dimension spirituelle aux pèlerinages et d'entériner la politique de peuplement que les khalifes ont entrepris depuis la création de la ville de Touba. Dans le substrat et dans l'idéal mouride (Diop, 1980), vivre et mourir dans cette cité sainte parachève la condition sociale et l'accomplissement religieux de tout mouride. Ce rapport fort avec Touba entretient une sacralisation de la cité et intègre une forte logique communautaire et solidaire dans l'esprit des collectivités mourides. C'est pourquoi, les mourides considèrent que leur voie (mouridisme) reste un principe intangible, initiée certes dans un petit village, au sein d'une communauté rurale solidaire, puis implantée dans le milieu urbain, propagée dans le Sénégal et dans le monde entier, rejoignant également toutes les sphères publiques, notamment celles

de l'État où ils ont des adeptes, parmi lesquels on peut nommer plusieurs figures politiques, le président de la République, Abdoulaye Wade en tête.

Au cours de nos enquêtes, nous avons pu établir que l'édification de Touba en un espace modernisé semble être un projet commun à tous les mourides. Chacun y contribue donc à sa manière: du Khalife qui avec ses propres avoirs, finance bon nombre de projets d'assainissements, de constructions hydrauliques... dans la ville sainte, au disciple qui fournit des dons ou s'implique volontairement dans les champs du Khalife, toute la communauté mouride participe au développement de sa cité. D'ailleurs, il est assez fréquent de voir plusieurs disciples, dévoués à leur guide spirituel et à Cheikh Ahmadou Bamba, grandement s'impliquer dans la gestion des daïras. Dans nos enquêtes à Touba, nous avons pu mesurer le substrat symbolique représenté par le pouvoir d'action fort influent de la confrérie mouride à Touba, lequel oblige notamment l'État pour assurer sa propre survie à composer avec les autorités religieuses (Audrain, 2004). Il faudrait se pencher sur une autre communauté, celle des layennes, pour voir si dans Cambérène, leur foyer religieux, s'inscrivent les mêmes types de comportements à l'égard des autorités politiques et religieuses.

4-2 L'action des autorités religieuses et politiques dans la communauté layenne de Cambérène.

La commune d'arrondissement de Cambérène, située dans la Grande Région de Dakar (Annexe 5) représente un poids symbolique particulier pour la communauté Layenne, à dominante Lebou, un sous-groupe ethnique, issu de la famille Wolof et Sérère. La ville, capitale religieuse de la confrérie Layenne fut fondée par Seydina Limamou Laye, un pêcheur lébou, originaire de Yoff, devenu saint homme, à la faveur d'une illumination prophétique, reçue après la mort de sa mère. Cambérène est une petite cité, fondée sur le principe de l'égalité sociale et de la ferveur religieuse, qui occupe une place privilégiée aux yeux de toute la communauté layenne, qui a su répondre à l'appel du « Mahdi », le messager de Dieu, prévu à la fin des temps. On y exhorte le respect et la stricte pratique de la foi islamique ce que certains traduiront comme de la pure orthodoxie musulmane. Hommes, femmes et enfants sont invités à une pratique saine de la religion musulmane et sont associés à toutes les formes de cultes religieux. L'éducation religieuse est privilégiée car on considère que dès l'enfance, on doit être initié aux textes coraniques et aux pratiques religieuses (prières, jeûnes, ablutions). Les daïras, les écoles religieuses y font légion assurant une stabilité religieuse et socio-éducative pour toute la collectivité layenne.

L'unité, l'égalité sociale, l'équilibre sexospécifique, autour de la seule autorité du Khalife, guide spirituel et temporel, permet de structurer la société Lébou. En témoigne, le patronyme *laye*, diminutif de Lahi, prenant le sens de ce qui provient de Dieu, Allah.

Chez les layennes, il est commun de se saluer en usant de ce substantif (*Lahi*) pour désigner que tout le monde est égal devant Dieu. Cela conforte le sentiment d'appartenance pour une communauté d'individus, unis et égaux malgré les provenances socio-ethniques diverses (wolofs, lebous, sérères...). La communauté layenne serait donc conçue comme une société juste, démocratique, équilibrée et qui entretiendrait au sein de son territoire, des pratiques culturelles léguées par des figures sacro-saintes (Seydina Issa Rouhou Lahi et Seydina Limamou Lahi). Selon certains écrits (Sylla, 2007), ces personnalités religieuses se sont grandement impliquées dans des œuvres sociales au sein de leur communauté comme la création de villages et la fondation de mosquées à Cambérène en 1937. Elles ont aussi exhorté toutes les communautés religieuses à la tolérance et à la coexistence pacifique. Il est d'ailleurs fréquent de voir des inscriptions et des signes diffuseurs d'appartenance religieuse d'autres confréries surtout les mourides et les tidjanes-niassène, *Wa Keur Serigne Fallou*, *Wa Keur Bethio*, *Sope Serigne Saliou*, *Talibe Baye*, dans les stands, taxis, boutiques, grands ou

petits commerces à Cambérène.

Ces signes, au-delà de la simple affichage identitaire et de l'appartenance confrérique consacrent la perpétuation des allégeances et des représentations des élites urbaines et rurales qui sont les dépositaires et les mandataires des autorités religieuses qu'elles représentent dans d'autres espaces que leurs foyers-religieux. Leur mobilité dans l'espace urbain cambérénois participe à la construction des identités collectives, à la permanence des rapports de tolérance et de coexistence sociale et à la visibilité des réalisations socio-économiques par les groupes et individus n'appartenant pas à la communauté layenne. L'entente cordiale avec les autres confréries religieuses, notamment des mourides se traduit aussi lors des cérémonies religieuses layennes où des représentants des autres confréries sont des invités de marque ou dans les surnoms (l'un des fils du Khalife Général des Layennes portant le nom d'une personnalité religieuse influente du mouridisme Cheikh Gaindé Fatma).

Tout comme Touba, Cambérène bénéficie d'une forme de règle d'exception, étant donné le statut spécial du village qui est la capitale religieuse de la communauté layenne. Dans l'époque coloniale, au rythme d'une bataille administrative acharnée avec le colon, la localité de Cambérène obtint un statut foncier qui lui permit de couvrir une certaine forme de

souveraineté à l'égard de sa communauté. En fait de souveraineté, Cambérène avait réussi à préserver des acquis et des principes sacro-saints (Diop, M.P., 1992-1993) légués par son fondateur Seydina Issa Rohou Lahi (Annexe 8) à sa communauté. D'ailleurs, comme à Touba, il y règne plusieurs interdits notamment de fumer, boire de l'alcool, s'adonner à des pratiques malsaines et antinomiques à l'éthique musulmane. La musique, le folklore, la danse et d'autres activités ludiques y sont aussi prohibées. Des préceptes généraux et des fondements religieux permettent au disciple layenne de vivre sa foi, dans les meilleures conditions possibles. Selon certains, les autorités administratives du Sénégal ont accordé un statut spécial à Cambérène (commune d'arrondissement), pour laisser à cet espace sacré, sa liberté de culte. Toutefois, il existe une dualité au plan de la prise de décisions. En effet, à côté de l'autorité locale élue, le conseil municipal qui gère le village sur le plan administratif, il y a une autorité administrative, mise en place par l'autorité religieuse c'est-à-dire un conseil coutumier composé de la chefferie du village et du conseil des notables.

Cambérène dispose en fait de trois types d'autorité locale: celle du khalife et de sa famille (pouvoir religieux sacro-saint qui gère le spirituel), une autorité coutumière (formée de la chefferie, qui répond directement de la première autorité religieuse et qui se charge des

relations sociales au sein de la collectivité) et une autorité politique (élue au suffrage démocratique, qui gère les questions administratives). D'un point de vue fonctionnel, dans l'organisation, il est fait de telle sorte que le maire agisse de concert avec le chef de village, qui est le représentant direct du khalife. Puisqu'il s'agit d'une localité religieuse, dotée d'un statut spécial depuis la période coloniale (toutes les maisons à Cambérène ont été attribuées par le khalife, qui possède le seul titre foncier du village), l'autorité khalifale a mis en place une chefferie, pour la gouvernance de sa collectivité locale. Cependant, dans la pratique, il n'y aurait pas de tutelle entre le chef de village et le maire de la commune de Cambérène. Selon M. Libasse Hane (2001), fils du chef du village et membre du Conseil des notables, il y aurait des relations de partenariat et de complémentarité entre les deux autorités administratives.

Certaines compétences seraient inhérentes au conseil municipal, telles que la délivrance d'actes d'état civil alors que d'autres prérogatives seraient dévolues au chef de village (gestion des conflits sociaux, litiges fonciers, liés à la famille, à la terre; malgré le fait que la terre soit du domaine foncier, faisant partie des compétences transférées dans la décentralisation au Sénégal). À Cambérène, tous les problèmes fonciers du village sont traités en priorité par la chefferie. La réponse

est-elle à chercher dans le fait que le foncier est tributaire de la possession khalifale? Il en va de soi puisque la mairie ne disposant pas de la compétence foncière dans ce village, n'aurait pas de marge de manœuvre. L'autorité khalifale plénipotentiaire dans ce domaine, aurait confié à la chefferie, le soin de régler tout litige foncier dans la communauté layenne. Il s'agirait d'une entente tacite, non institutionnalisée mais qui serait formalisée dans les relations de tous les jours.

Au niveau des collectivités locales, celles-ci ont recours à toutes les autorités, selon les besoins ressentis. Il n'y a pas de consigne pour dire qu'il faut se référer à telle ou telle type d'autorité, même s'il est fréquent de voir les populations s'adresser d'abord à la chefferie, lorsque surviennent des problèmes fonciers, avant tout recours de justice. Pour des problèmes qui relèvent de la compétence du religieux ou du spirituel, on saisit l'autorité du khalife, qui règle tout litige religieux par l'intermédiaire de son porte-parole, lequel reçoit les doléances et entretient la communication avec la population. Une chaîne communicationnelle entre les principales autorités de Cambérène, composée des représentants municipaux, coutumiers et religieux, est établie avec la population, pour éviter tout chevauchement de compétences entre ces différents acteurs, qui reconnaissent chacun, les cadres par lesquels s'exerce leur

autorité, au sein des collectivités locales. Ces autorités, composées du maire de Cambéréne, de la chefferie du village, des associations du village ou l'autorité khalifale, (représentée par Seydina Issa Laye Thiaw, fils du khalife, très impliqué politiquement, en plus d'être responsable libéral, ayant beaucoup de relations publiques) se concertent souvent pour voir comment agir dans l'intérêt commun du village.

S'il y a plusieurs pôles de décision, il y a forcément des espaces de rencontre et de conflits, mais la concertation initiée entre les principaux acteurs concernés permet la bonne gouvernance des collectivités locales. Toutefois, on peut penser que le fait d'avoir des contacts et des réseaux au niveau politique favorise grandement la résolution des problèmes individuels. En effet, certains membres de la communauté de Cambéréne nous ont confié que le fait de connaître des personnalités proches du pouvoir politique ou des autorités religieuses d'influence comme Seydina Issa Laye Thiaw permettrait de résoudre certains problèmes administratifs, d'obtenir des faveurs, des positions ou de voir traiter un dossier personnel en priorité, de manière rapide et discrétionnaire. En fait, pour des problèmes sociaux, municipaux liés à la collectivité, (organisation d'événements dans le cadre de célébrations religieuses à Cambéréne...), les populations se réfèrent d'abord aux autorités maraboutiques pour

disposer de leur consentement, ou à titre informatif seulement car ces autorités doivent toujours être informées de toute activité publique dans la communauté layenne, même si l'on doit se référer par après à une autorité coutumière ou municipale. C'est donc dire que les religieux détiennent un pouvoir d'influence et de tutelle sur toutes les activités qui concernent Cambéréne, de près ou de loin, pour s'assurer de la préservation des acquis et des principes de la communauté layenne. D'ailleurs, selon certains (Loum, 2001), ces acquis ont été à plusieurs reprises menacés lorsqu'il y a eu l'extension géographique de Cambéréne.

L'élargissement de Cambéréne a été décidé par les autorités coutumières pour permettre à certains habitants d'occuper de nouveaux espaces et d'éviter l'engorgement, car les habitations de Cambéréne découpées en bloc et en *heut*³⁰, étaient structurées en concessions qui accueillait de grandes familles. La croissance démographique exige un prolongement vers de nouveaux lotissements car l'exiguïté criante des logis habités par ces familles élargies rendait les ménages très précaires. De nouveaux terrains ont donc été aménagés aux alentours du village pour permettre aux gens qui souhaitaient quitter le village de s'installer dans la banlieue avoisinante vers le milieu des années 90.

³⁰ Grande habitation locale particulière du Sénégal urbain en forme de *U*

Toutefois, certaines parcelles ont été vendues par des cambérénois à d'autres personnes extérieures au village. C'est ainsi qu'un nouveau Cambérène, surnommé Cambérène II, devenu espace convoité, a vu l'arrivée de plusieurs communautés qui n'avaient pas les mêmes mœurs, ni le même mode de vie que la communauté layenne.

Des problèmes récurrents sont survenus entre les résidants de Cambérène I et les habitants de Cambérène II. Ainsi, à chaque fois qu'il y avait des cérémonies de réjouissance (battements de tams-tams, musiques populaires et danses folkloriques, traditionnellement proscrites dans la communauté layenne), les résidants originels cambérénois décriaient ces pratiques et se dirigeaient vers Cambérène II pour empêcher la tenue de telles célébrations. On a pu relever plusieurs frictions entre les habitants des deux localités. Les nouveaux venus, issus de milieux sociaux et religieux divers, alléguaient qu'ils avaient acheté leurs terrains et y disposaient des pleins droits alors que les anciens résidants, soucieux des coutumes locales, clamaient la nécessité de respecter des pratiques religieuses établies depuis des décennies sur ces terres sacrées. Pour préserver les principes et les pratiques habituelles du village, il était impératif que les autorités locales réagissent, pour restituer à Cambérène son caractère originel et créer un cadre uni qui permettrait la concertation locale. C'est de cette manière que

la chefferie et les notables religieux ont rencontré les jeunes habitants de Cambérène II et ont initié des comités de négociation, pour qu'il n'y ait qu'un seul Cambérène, homogène dans ses rites, respectueux de ses pratiques, soucieux de communier ensemble dans un même mode de vie.

C'est à l'issue des discussions tenues dans ces comités que certaines 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 »* (Hane, 2001). Par la concertation, les habitants de Cambérène II ont commencé à délaisser certaines pratiques, qui ont toujours été proscrites au sein de Cambérène I (vente et consommation d'alcool, de tabac, musique dans les lieux saints...). Grâce au concours de certaines personnalités influentes dont l'ancien maire de Cambérène, la chefferie religieuse et celle des notables, plusieurs problèmes fonciers (litiges, spéculation foncière...) se sont estompés, pour préserver les principes et les coutumes habituelles du village. Les collectivités locales ont pris leur destin en main en créant une convention pour la restauration de Cambérène, présidée par le fils du chef du village M. Libasse Hane.

Cette convention se donne entre autres comme objectif d'appuyer les efforts des autorités

coutumières et administratives pour se doter d'une police administrative, car il existerait un besoin réel, en matière de sécurité. Malgré tout, Cambérène est souvent dépeint comme un havre de paix où chacun peut séjourner pacifiquement dans son hameau, sans qu'il y ait de trouble public: « *les gens en font une cité-refuge, considérant la quiétude et le bien-être de ses habitants* »³¹. C'est l'une des principales raisons pour lesquelles les autorités locales du village souhaitent se doter d'une police administrative, surtout pour lutter contre certains résidants qui violent les interdits dans Cambérène (drogue, tabac, alcool, musique et prostitution) ou incitent à la criminalité (contrebandiers, agressions, extractions du sable-marin...). Ces problèmes, même s'ils sont à petite échelle, pourraient contrevenir à la stabilité socio-politique du village et méritent d'être réglés en priorité par les différentes autorités locales de Cambérène.

En matière de relations avec les autorités politiques, la localité de Cambérène a suscité beaucoup d'activités militantes et politiques, à l'heure des élections législatives du Sénégal, en juin 2007. On a pu constater plusieurs réactions antinomiques de certains membres de la communauté layenne, notamment les jeunes, lors de la dernière campagne électorale. En effet, lors d'un meeting politique tenu dans le village, le 18 mai 2007, il y a eu un appel du fils aîné du Khalife général des Layennes, Seydina Issa Laye, qui a exhorté sa communauté à voter

massivement en faveur de la Coalition Sopi 2007, le parti du président de la République, pour les élections législatives. Selon le guide religieux, le programme de ce parti était 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... 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 (brassards rouges³²) et des slogans d'hostilité (*Gorgui Amou fi Doolé : Le « Vieux » n'a aucune force électorale ici*)³³ montrant par la même occasion, mécontentements contre l'autorité politique nationale et réprobations à l'égard du pouvoir maraboutique. Certains ont estimé que Seydina Issa Laye, religieux et politicien, s'est prononcé de manière trop catégorique et unidimensionnelle pour le parti au pouvoir, sans prendre en considération les attentes et convictions de certaines franges de la population, les jeunes notamment, qui

³¹Propos recueillis de M. Abdoulaye Diagne, lors d'un entretien avec Libasse Hane et Abdoulaye Diagne, à Cambérène, le 16 septembre 2007.

³²Brassards portés pour signifier leur «ras-le-bol» face aux promesses non tenues du gouvernement d'Abdoulaye Wade.

³³Ces slogans ont d'ailleurs fait la manchette des grands quotidiens de Dakar (Walf Fadjr, Sud Quotidien, L'AS, L'Observateur) pendant près d'une semaine.

supportaient d'autres partis politiques.

Il ne s'agirait pas d'un désaveu total par rapport à l'autorité religieuse, mais d'une conscientisation politique plus aiguë des populations, soucieuses désormais de faire élire des autorités souveraines, qui seraient plus 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, administrative ou politique devrait prendre en compte cette ouverture démocratique de la société layenne, avant de se lancer dans des discours emphatiques sur l'appartenance politique, en faveur de tel ou tel parti au pouvoir.

Au regard de ces éléments, nous avons pu constater des perceptions contrastées sur les interactions entre le religieux et le politique dans la gouvernance de la communauté layenne, à Cambéréne. D'un côté, il semble y avoir un certain désintérêt de la population pour les activités politiques et partisanes qui coïnciderait avec une méconnaissance et/ou une inadaptation des idéologies et principes véhiculés dans les organes et partis politiques sénégalais. La majeure partie des cambérénois ne semble pas croire à ces partis et à ces doctrines politique car ils ne s'y retrouvent pas

en tant qu'individus. Les partis semblent être des moyens qui permettent d'accéder au pouvoir, d'initier la transhumance et le clientélisme, si communs dans la politique sénégalaise contemporaine. Cette idée de discrédit du politique nous a souvent été rapportée lors de nos discussions avec les autorités locales de Cambéréne dont M. Hane, qui cumule les fonctions de notable, fils du chef de village et secrétaire exécutif d'une ONG locale, active dans la formation et l'appui au développement local.

De l'autre côté, nous avons perçu chez plusieurs disciples de la localité, une volonté affirmée de prendre part aux destinées de leur communauté en s'impliquant activement dans des associations locales (exemples de la Convention pour la restauration de Cambéréne, Association « Sant Serigne Ablaye Assa ») et des daïras d'entraide sociale et économique. Pour ces disciples, le fait de s'établir en groupements et structures associatifs devrait permettre de mieux participer à l'œuvre de la construction du village de Cambéréne et d'aider ses habitants à entreprendre des démarches participatives pour le bien-être de la communauté layenne. Au sein de la confrérie, on remarque que les autorités layennes sont plutôt favorables à ces regroupements car ils proposent des solutions alternatives à la collectivité en offrant des pôles de solidarité, des réseaux de participation, des principes exhortés, encensés et respectés de la

communauté layenne. Selon les responsables confrériques interrogés, le développement de la collectivité layenne est l'affaire de tous et toute entreprise œuvrant dans ce sens, respectueuse des rites et pratiques religieuses du village devrait être plébiscitée et encouragée pour inciter plus de fidèles à s'impliquer dans les activités locales de Cambéréne. Il faut préciser toutefois que ces groupements et structures associatives travaillent en étroite collaboration avec les autorités religieuses et ne remettent pas en cause pour autant les principes de gouvernance locale, montrant par le fait même, la mainmise de ces acteurs confrériques dans le village de Cambéréne.

4-3 De nouvelles formes d'expression du religieux à Touba et à Cambéréne

À l'issu de ces enquêtes, on a pu relever que le caractère confrérique et communautaire de l'islam au Sénégal suscite une forme d'idéologie institutionnalisée prenant en charge l'ensemble de la vie sociale et économique au niveau des collectivités locales. C'est ce qui explique que le guide religieux soit considéré comme chef spirituel mais aussi temporel, dans certaines sphères : « *Le talibé fait beaucoup plus confiance au marabout qu'au gouvernement et il est prêt à abandonner aux hommes de religion le soin de s'occuper des relations avec le gouvernement* » (O'Brien, 2002). Dans l'avancement spirituel, le

détachement à toute emprise et entité temporelle est une condition essentielle pour le disciple désireux d'accéder à la voie divine. Dans le même temps, l'attachement inconditionnel à l'autorité religieuse dotée d'une aura charismatique, souvent détentrice d'un pouvoir terrestre et divin et plus à même de connaître le cheminement et les intérêts du *talibé*, devrait permettre d'obtenir le salut et le bien-être ultime dans l'Au-delà. Ce rapport transcendant permet à l'autorité religieuse intéressée à l'État, d'entretenir une relation clientéliste (Blundo, 2001) avec les pouvoirs publics dans les espaces où ces derniers n'ont pas réellement d'emprise sur les collectivités locales.

De même, nous avons pu constater que l'État développe ses propres circuits de pénétration (présence remarquée des personnalités politiques lors des cérémonies religieuses, fortes délégations dans les foyers-religieux lors des campagnes électorales...). Même s'ils n'ont pas tellement contrôle sur ces espaces, les acteurs politiques, en établissant des rapports privilégiés avec les autorités confrériques, souhaitent y maintenir une quelconque influence, pour réduire toute forme d'autonomie, susceptible de miner ou de concurrencer leur pouvoir. À Touba, la collusion du politique avec la confrérie mouride est une matrice fondamentale de l'histoire à succès de la construction de l'État sénégalais,

depuis la période coloniale et post-coloniale, subséquente. Les différents khalifes généraux ont entretenu des rapports de bon aloi avec les autorités politiques. On rapporte d'ailleurs souvent les relations très proches³⁴ entre le 1^{er} président de la République du Sénégal, de confession catholique, Léopold Senghor avec le 2^{ème} Khalife Général des mourides, Serigne Falilou Mbacké. Toutefois, un changement de la donne clientéliste s'est opéré depuis l'arrivée au pouvoir d'Abdoulaye Wade (Gervasoni et Gueye, 2005). Ce dernier affiche publiquement son appartenance religieuse³⁵, faisant craindre un « État mouride » et menaçant les principes de laïcité de la République du Sénégal : *« L'idée de dialectique « Président-talibé » correspond à celle d'une possibilité d'assimilation entre les deux statuts d'Abdoulaye Wade. Son rôle de Président et sa qualité de talibé sont censés être radicalement différents. La laïcité de l'État ne cesse d'ailleurs de le rappeler (...) Le danger est d'associer le chef de l'État plus à la confrérie qu'à son parti politique (...) Si Abdoulaye Wade devient aux yeux de la population, le Président des Mourides, le pas vers un État leur étant associé sera vite franchi. Dès lors, l'autorité de l'État et sa légitimité vis-à-vis de la population et des autres confréries risquent d'en pâtir ».*

Même si l'ancien Khalife général, Serigne Saliou Mbacké avait décidé de ne plus intercéder en faveur du pouvoir et de la sphère temporelle lors des campagnes électorales, il

serait tout de même illusoire d'estimer qu'une recomposition politique serait possible avec la mise à l'écart de l'entité religieuse, tant celle-ci préserve son influence dans la communauté mouride à Touba. Les jeux de pouvoir entre politiques et religieux dans cette sphère confrérique ne se limitent plus à un échange de services, comme du temps de l'époque coloniale; désormais, ils occupent la scène nationale avec des marabouts politisés, à l'instar de Cheikh Béthio Thioune ou Serigne Modou Kara (Audrain, 2004), qui se réclament d'une autorité spirituelle souveraine, réaffirmée par le contrôle de milliers de disciples et qui revendiquent des positions d'autorité dans l'establishment politique³⁶ et religieux.

³⁴Le Sénégal avait accédé à l'indépendance en 1960 et le président Senghor, catholique de confession devait gouverner un pays à 90% musulmans. Pour réussir sa mission, il s'est tourné vers le Khalife Général des Mourides, Serigne Falilou Mbacké, chez qui il a trouvé un solide support pour gouverner la population musulmane. Serigne Falilou a émis un Ndigël en faveur de Senghor, qui lui avait promis de réaliser les Grands Travaux à Touba.

³⁵Les Sénégalais gardent en mémoire l'image du président Abdoulaye Wade se prosternant, devant les caméras des télévisions, face au Khalife Général mourides, Serigne Saliou Mbacké, qui était le guide religieux du chef de l'État.

³⁶On retrouve d'ailleurs les femmes de ces deux figures religieuses dans les arènes politiques nationales (Mme Aïssa Mama Kane Thioune, 2^{ème} épouse de Béthio Thioune comme député de l'Assemblée Nationale et Mme Sokhna Dieng Mbacké, épouse de Kara Mbacké, faisant partie du Sénat).

Désormais, les entités religieuses ne se restreignent plus à leur bastion sacré et prennent la mesure des transformations socio-politiques en implantant leurs réseaux de sociabilités un peu partout dans la sphère nationale, tel que nous l'explique Abdou Salam Fall (2003): « *les confréries semblent faire de leur mission celle d'actualiser l'islam, de fusionner le texte saint avec la culture nationale. Ainsi, elles sont au cœur de toutes les sociabilités. L'islam noir est dès lors le foyer de changements notamment dans l'agglomération Dakaroise où de nouvelles citadinités se construisent avec les confréries religieuses* ».

Si ce principe est admis pour Touba et la confrérie des mourides, il l'est toutefois moins pour Cambérène et les layennes. En effet, cette confrérie -circonscrite 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 ses fiefs religieux de Yoff et de Cambérène. En effet, les personnalités religieuses de la communauté layenne, Seydina Issa Rouhou Lahi et Seydina Limamou Lahi, se sont beaucoup adonnées aux œuvres sociales au sein de leur communauté (création de villages à Gossas, à Cambérène, construction de mosquées et d'écoles religieuses...) et ont exhorté plusieurs communautés vivant dans ses espaces sacrés, à la coexistence sociale et

pacifique. Au sein de ces espaces, la concertation initiée par les pouvoirs confrériques entre les autorités coutumières, religieuses et politiques permet une meilleure cohésion des responsabilités, au niveau local.

Plusieurs de ces acteurs participent au financement pour la réhabilitation du Mausolée de Seydina Issa Rohou Lahi à Cambérène. Toutefois, cela n'empêche pas certains acteurs religieux, Seydina Ousseynou Lahi et Seydina Issa Lahi, membres de la famille khalifale layenne d'être proches du pouvoir. Il s'agit surtout pour eux, de renforcer les alliances politiques pour mieux négocier avec les partis au pouvoir, du développement de la communauté layenne. À Cambérène, la frange de la jeunesse urbaine, importante catégorie sociale, plus consciente de sa portée et de son rôle dans l'alternance démocratique au Sénégal, représente à cette fin, un meilleur atout que l'autorité confrérique pour rivaliser avec le pouvoir politique. Cependant, nous n'en déduisons pas qu'il s'agit-là d'un gage absolu d'une citoyenneté renouvelée ou d'une légitimité politique fortement désavouée, sachant l'influence des acteurs confrériques dans ces mouvements de collectivités citadines au Sénégal.

Autant à Touba qu'à Cambéréne, nous avons pu observer la relation marabout-disciple, à travers les rapports de pouvoir entre les deux entités. Ceci nous aura permis d'éclairer les mécanismes de domination des autorités et d'allégeance des fidèles dans ces foyers-religieux. Les concepts qui nous semblent importants de saisir (réseaux, confréries, gouvernance, autorités, stratégies...) dans l'analyse de la décentralisation politique au Sénégal permettent de mettre en contexte les contingences sociales qui s'expriment dans le vécu des collectivités. Dès lors, il faut davantage insister sur la dimension structurelle et sociale de la gouvernance locale pour comprendre le degré d'influence des acteurs politiques, sociaux ou religieux, comme les confréries religieuses, au sein des arènes rurales et urbaines. Dans celles-ci, on comprendra que les confréries tentent d'offrir une représentation absolue dans l'espace qui est concurrencé par divers acteurs politiques, économiques, sociaux, syndicaux, associatifs, pour capter la masse populaire dans l'appartenance identitaire; la réussite sociale, politique et économique de ces confréries suscitant de nouveaux adhérents (Fall, 2003).

Ainsi, l'unité entre musulmans issus de différentes catégories sociales et ethniques permet la fraternité confrérique car l'islam des *tariqas* au Sénégal offre, dans son dynamisme et son caractère social, la possibilité d'associer

plusieurs différences, ethniques, socioculturelles, linguistiques et tendances (autant l'exclusion, l'individualisme que les liens communautaires et solidaires sont réaffirmés dans ce cadre) autour d'un intérêt commun qui reste l'évolution spirituelle. L'implantation historique des confréries religieuses au Sénégal consacre la foi et la croyance au sacré, car les actes d'insoumission de ces confréries, au temps du pouvoir colonial, ont conforté une forme de suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, laquelle a survécu depuis lors. C'est la raison pour laquelle, la ferveur religieuse au Sénégal renforce le sentiment d'appartenance communautaire et accorde des principes d'humilité, d'entraide et de solidarité, uniquement perceptible dans l'islam confrérique³⁷.

On a pu également constater au sein des milieux sociaux, des attitudes fréquemment rapportées dans la culture wolof, (le « wonewü » ou le « titëru ») qui permettent d'afficher ostensiblement sa prospérité, ses ressources et fortunes lors d'évènements d'envergure ou

³⁷ L'Islam sénégalais repose en effet sur une idéologie confrérique qui veut que le salut des adeptes dépende de leur soumission totale à leur maître. Ceux-ci, ont joué, dès la période coloniale, un rôle considérable dans l'adhésion des populations aux programmes de développement de la culture arachidière, moyen d'enrichissement et de recrutement de nouveaux adeptes. La confrérie mouride a associé, par exemple, dès ses débuts, au XIX^e siècle, travail agricole et engagement spirituel.

dans la vie de tous les jours. Ces pratiques sont subtilement reprises par des élites confrériques ou politiques qui les reproduisent de façon ajustée à la réalité sociologique des espaces locaux ciblés, en montrant publiquement et ouvertement leurs allégeances confessionnelles, comme le font d'ailleurs plusieurs membres du gouvernement national lorsqu'ils se déplacent à Touba ou à Tivaouane, 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 réseaux, pour perpétuer ou initier des sphères de pouvoir et s'autonomiser par rapport aux autres acteurs publics. Dans cette perspective, les groupes confrériques s'expriment comme des factions, des partis politiques, qui se disputent des zones de pouvoir, comme en témoigne la volonté de mobilisation populaire de certaines *dairas* (Dava, 2005), lors d'événements religieux, (*Magals* et *Gamous*).

La présence continue des instances politiques lors de ces événements permet d'entretenir la collusion et les processus de négociation avec les acteurs confrériques (marabouts, *Serignes*...). L'usage des symboles religieux dans les discours, souvent emphatiques de ces acteurs politiques, permet de saisir la masse

populaire, qui reste subjuguée par le pouvoir religieux, soutenu et édifié par la présence régulière des autorités politiques lors de ces événements. Toutefois, ces stratégies peuvent inciter au déséquilibre national, lorsque la plus haute autorité élue au suffrage universel du Sénégal, le président Wade en l'occurrence, affiche de manière ostensible et répétée (caméras de télévision à l'appui) son appartenance religieuse en se prosternant devant le Khalife Général des mourides, lors de visites ponctuelles, de cérémonies religieuses d'envergure ou de campagnes politiques.

Des auteurs (Gervasoni et Gueye, 2005) estiment qu'on ne saurait craindre pour autant, une instabilité inter-confrérique ou interreligieuse pouvant miner l'unité nationale avec la réussite politique du président Wade, qui est parvenu à ménager la susceptibilité des autres chefs religieux en les traitant comme des personnalités « politiques » importantes, en accordant des privilèges ou en faisant des visites pendant les événements religieux. Cependant, les récents 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* (pèlerinage) annuel 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 fragiliser le modèle du pluralisme religieux qui a longtemps érigé le principe de la laïcité au Sénégal.

Conclusion : le religieux au cœur de la participation politique locale

Au terme de nos enquêtes, nous avons voulu montrer que pour saisir la nature et les transformations de l'État en Afrique et au Sénégal, il est crucial d'analyser la réalité locale des « arènes de pouvoir », tel qu'exprimé au début de notre article. Nous nous inscrivons dans la même perspective que René Otayek (1997) qui souhaite s'interroger sur d'autres registres, notamment, ce qui relève du symbolique et du religieux pour déceler les bases informelles et culturelles qui régulent les identités collectives en Afrique. Ces identités pénètrent le gouvernement central, assurent la régulation institutionnelle, transforment le politique et garantissent un mode de gouvernance légitime auprès des masses populaires, comme nous avons pu le voir au Sénégal.

Nous avons constaté qu'en élargissant l'accès au pouvoir et aux ressources, dans le cadre de la décentralisation au Sénégal, on espérait encourager une meilleure participation des collectivités locales dans la gestion des affaires publiques. On s'est toutefois aperçu que la décentralisation a entraîné une profonde

recomposition des espaces publics locaux et des dynamiques de gouvernance spontanées, initiées par des communautés religieuses, autour de réseaux d'appartenance confrérique. Ces formes de gouvernance se sont consolidées au fil de l'histoire du Sénégal à la faveur de la démocratisation mais aussi avec la paupérisation et l'immobilisme des pouvoirs publics face à la multiplication des problèmes sociaux et économiques, particulièrement dans les espaces locaux.

À l'issue de nos enquêtes, nous avons pu montrer que la solidarité confrérique offre de nouvelles modalités de participation politique³⁸ aux collectivités locales qui se détournent des pouvoirs publics, au profit des confréries religieuses. Toutefois, on notera aussi que dans plusieurs registres, surtout à Touba, la participation politique des collectivités locales se mêle aux stratégies de contrôle de l'État qui tente de réinvestir les circuits de la décentralisation pour en capter les retombées tant en termes politiques qu'économiques.

³⁸Avec la crise graduelle de l'État, le pouvoir des confréries religieuses acquiert une primauté économique et socio-politique incommensurable aux yeux des populations. À Touba, les chefs religieux maintiennent l'État et son administration hors de son territoire, avec la gratuité d'un ensemble de services, (dons de lots de terre, avantages sociaux dans certaines localités...). Ce recul de l'État, conjugué au dynamisme du pouvoir mouride exhorte une multitude de sénégalais à s'identifier comme *Mourides* pour bénéficier de tous ses avantages sociaux.

On se rend compte qu'au final, la décentralisation reste instrumentalisée par l'État sénégalais, soucieux d'assurer un contrôle dans les foyers-religieux et d'obtenir la paix civile avec des communautés locales qui ne croient plus au contrat social, offert par les pouvoirs publics.

S'il convient de noter que les analyses sur la politique du haut et du bas³⁹ ont beaucoup apporté quant aux relations entre l'État et la société, il est utile de dire qu'il y a encore peu d'écrits sur les espaces locaux de pouvoir et sur la participation politique en Afrique. C'est pourquoi nous avons souhaité documenter la gouvernance de ces confréries religieuses, portraits émergents du pouvoir et du succès dans le Sénégal politique contemporain. Nous avons voulu comprendre comment l'islam confrérique s'érige dans la démocratisation sénégalaise ceci, particulièrement dans le milieu local (Beck, 2001), avec les foyers religieux que constituent Touba et Cambéréne.

Contrairement à l'idée qui voudrait que l'État soit affaibli par cette immixtion du religieux dans sa sphère publique, on constate d'une part, un ancrage du pouvoir politique (Dieye, 1997) dans les espaces confrériques, à travers la présence des autorités politiques lors d'événements religieux et d'autre part, une montée de mouvements religieux, portés par des leaders spirituels, autonomes du pouvoir confrérique institutionnel qui convoitent des

positions d'autorité autant au niveau politique que religieux. Ces évolutions rendent de plus en plus complexes, les rapports entre l'État et l'institution confrérique, au niveau local, avec des négociations perpétuelles entre les deux entités, surtout au niveau de Touba, où l'alliance politico-religieuse qui reposait longtemps sur un simple échange de services, s'est transformée progressivement jusqu'aux arènes politiques nationales, avec des marabouts qui occupent désormais, des positions d'autorité dans les structures institutionnelles sénégalaises (Sénat, Assemblée Nationale).

Il faudrait davantage réfléchir sur les actions des institutions, des groupes et des individus dans l'espace local, pour disposer d'apprentissages contigus sur les changements socio-politiques en cours et sur la réalité vécue dans les sociétés sénégalaises et africaines. Il faudrait privilégier des analyses contextuelles, comparatives et interdisciplinaires qui s'efforcent de saisir les recompositions politiques et autres formes de gouvernance en Afrique telles que les confréries religieuses au Sénégal.

³⁹Le thème de la « politique par le bas » lancé par les analystes de la revue *Politique africaine* se veut plus qu'une méthode d'analyse des sociétés africaines : il s'agit d'ériger une véritable théorie sociale et politique. Favorisant une approche interdisciplinaire (anthropologie, histoire, science politique...), on mettait l'accent sur une forme de sociologie historique de l'État en Afrique, pour privilégier les processus de construction sociale au détriment des stratégies institutionnelles de régulation du politique.

À ce titre, il faudrait prendre la mesure d'auteurs contemporains comme Copans (2000), Olivier de Sardan (2004), Sawadogo (2003) qui tentent de combiner le champ théorique à la pratique des sciences sociales, pour une microanalyse⁴⁰ de la participation politique dans les sociétés africaines, où le développement des structures socio-politiques est de plus en plus l'affaire des institutions centrales comme des communautés locales.

BIBLIOGRAPHIE

Audrain, X. (Décembre 2004). « Du “ndigël” avorté au Parti de la vérité. Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) » dans *Politique Africaine*, no 96, pp.99-119.

Bava, S. (2005). «Le dahira, lieu de pouvoir et d'émergence de nouvelles élites au sein du mouridisme» dans Gomez-Perez, M. (ed.), *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*. Paris : Karthala, pp.159-175.

Bayart, J.-F., Ellis, S. et B. Hibou (1997). *Criminalisation de l'État en Afrique*. Bruxelles : Complexe.

Beck, L.J. (1998). «Patrimonial democrats: Incremental reform and the obstacles to consolidating democracy in Senegal» dans *Canadian Journal of African Studies*, no31, pp.1-31.

Beck, L.J. (Octobre 2001). « Reigning in the marabouts? Democratization and local governance in Senegal » dans *African Affairs*, vol. 100, no 401, pp.601-621.

Blundo, G. (2001). «La corruption comme mode de gouvernance locale : trois décennies de décentralisation au Sénégal» dans *Afrique contemporaine*, no199, 3e trimestre, pp.106-118.

Copans, J. (1980). *Les marabouts de l'arachide*. Paris : L'Harmattan.

Copans, J. (Av-juin 2000). « Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie » dans *Afrique contemporaine*. Paris : la Documentation Française, vol.194, pp.24-33.

Dahou, T. (2004). *Entre parenté et politique. Développement et clientélisme dans le Delta du Sénégal*. Paris: Karthala.

Dieye, C.A. (1997). *Touba, signes et symboles*. Touba : éditions Deggel.

Dieye, M. (1997). *L'islamisme au Sénégal: crise de société et/ou dynamisme de l'islam*. thèse de doctorat, Université de Dakar.

Diop, M.C. (1976). *Contribution à l'étude du mouridisme : la relation taalibé-marabout*. Thèse de Doctorat, Dakar : Université Cheikh Anta Diop.

Diop, M.C.(1980). *La Confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*. Thèse de Doctorat, Lyon : Université de Lyon II.

Diop, M.C. (1982). «Fonction et activités des Dahira mourides» dans *Cahiers d'Études Africaines*, Hagues.

Diop, M.C. (1992). *Sénégal, trajectoires d'un État*. Dakar : CODESRIA.

Diop, M.C. (1999). *Les figures du politique en Afrique : des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus*. Paris : Karthala ; Dakar : CODESRIA.

Diop, M.C., Diouf, M. et D. C. O'Brien (2002). *La Construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala.

Diop, M.C. et M. Diouf (2002). «L'administration, les confréries religieuses et les paysanneries» dans O'Brien, D.C., Diop, M.C. et M.Diouf, *La construction de l'État au Sénégal*. Paris : Khartala, pp.28-47.

Diop, P.M. (1992-1993). *Contribution à l'étude du changement social chez les Lébous de la Presqu'Ile du Cap Vert*. Mémoire de maîtrise, Dakar : Université de Cheikh Anta Diop.

Fall, A.S. (2003). «Les liens religieux confrériques, réseaux privilégiés d'insertion urbaine à Dakar» dans Piga, A. (éd), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*. Paris: Karthala, pp.325-344.

- Gervasoni, O. et C. Guèye (2005). «La confrérie mouride au centre de la vie politique sénégalaise: le 'Sopi' inaugure-t-il un nouveau paradigme?» dans Gomez-Perez, M. (éd) *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*. Paris: Karthala, pp.621-639.
- Gueye, C. (2002). «Touba, enveloppe et produit d'une confrérie en mutation» dans Diop, M.-C. (éd), *La société sénégalaise entre le local et le global*. Paris: Karthala, pp.597-637.
- Hane, L. (2001). « Extrait du premier sermon de Seydina Limamou » dans *Kureel Bu Yiw Bi*. Journal de Farlu Ci Diine Ji, Mensuel des habitants de Cambéréne, 17-18 Octobre 2001.
- Kane, O. (2001). « La République couchée » article paru dans *Wal Fadjri*, Dakar, no 2744, 8 mai 2001.
- Loum, A. (2001). « Point de vue de l'islam sur certains aspects de la vie sociale » dans *Kureel Bu Yiw Bi*. Journal de Farlu Ci Diine Ji, Mensuel des habitants de Cambéréne, 17-18 Octobre 2001.
- Mback, C.M. (2001). « La décentralisation en Afrique : enjeux et perspectives » dans *Afrique contemporaine*. Paris : La Documentation Française, no 189 du 15 novembre 2001, pp.95-114.
- Mback, C.M. (2003). *Démocratisation et décentralisation - genèse et dynamiques comparés des processus de décentralisation en Afrique subsaharienne*. Paris : Karthala.
- O'Brien, D.C. (2002). « Le talibé mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise » dans Diop, M.-C., Diouf, M. et D.C. O'Brien, *La Construction de l'État au Sénégal*. Paris : Karthala.
- Olivier de Sardan, J.-P. (2004). « État, bureaucratie et gouvernance en Afrique de l'Ouest francophone » dans *Politique Africaine*. décembre 2004, pp.139-163.
- Otayek, R. (1997). «Démocratie, culture politique, sociétés plurales : une approche comparative à partir de situations africaines», dans *Revue Française de science politique* , vol 47, no 6, décembre 1997, pp.798-822.
- Patterson, A. (2000). «Decentralisation in Senegal: reordering authority or reinventing past reforms?» dans Bukowski, J. et S. Rajagopalan, (éds), *Redistribution of authority: a cross regional perspective*. Westport, CT: Greenwood, pp.125-144.
- Peemans, J.P. et P.-J. Laurent (1996). « Pratiques identitaires, décentralisation et gouvernance locale» dans *Démocratie, enjeux fonciers, pratiques locales en Afrique*. Cahiers africains, no 23-24, Bruxelles/Paris : CEDAF/L'Harmattan, pp.226-247.
- Piga, A. (2002). *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. Paris: l'Harmattan, pp.122-123.
- Piraux, J. (2006). «Groupements de femmes rurales au Sénégal. Espaces de liberté ou plates-formes pour le changement ?» dans *Le bulletin de l'APAD*, no 20, mis en ligne le 24 mars 2006, <http://apad.revues.org/document230.html> . consulté le 12 février 2008.
- Piveteau, A. (2005). « Décentralisation et développement local au Sénégal : Chronique d'un couple hypothétique» dans *Revue Tiers – Monde*, tome 46, no 181, pp.71-94.
- 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.

Sawadogo, A.R. (2003). «État, pouvoir et citoyenneté en Afrique», dans *La décentralisation en Afrique de l'Ouest, entre politique et développement*. Paris: Karthala, pp.87-103.

Sylla, A. (2007). *Les sermons de Seydina Limamoul Mahdiyoun Lahi et de Seydina Issa Rouhou Lahi*. PSE, Yoff : Amicale des Étudiants Layennes.

Thiouf, I. (1998). « Conquête coloniale et résistances des sociétés lignagères dans les Rivières du Sud. Abdou Ndiaye et la pacification de la Guinée portugaise (1894 - 1919) » dans Coquery-Vidrovitch, C. et al., *Des historiens Africains en Afrique. Logiques du passé et dynamiques actuelles*. Paris : L'harmattan, pp.191-213.

Thiouf, I. (2008). « Islam et politique au Sénégal : le pouvoir et les marabouts. Entretien avec le professeur Ibrahima Thiouf », interviewé par la revue *Matalena*, dans numéro *L'OCI et L'Islam Noir*, sur le site Afrik.com, <http://www.afrik.com/article13878.html> , page consultée le 18 mars 2008.

Triaud, J.-L. (2003). « L'islam en Afrique de l'Ouest », dans Piga, A. *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*. Paris: Karthala, pp.130-172.

ANNEXE 1 : Répartition géographique du Sénégal

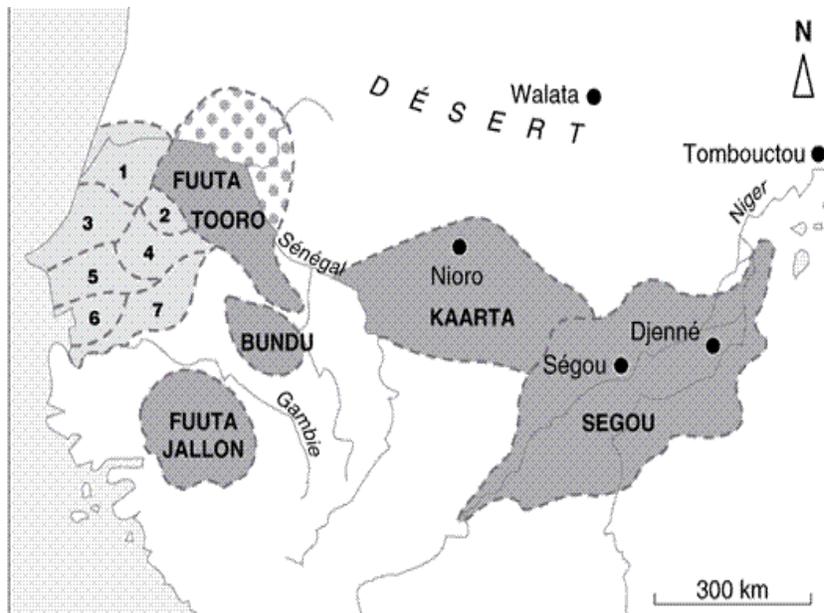


Sources : www.quid.fr dans Le Sénégal-politique, régions du monde, Afrique, Sénégal. page consultée le 12 février 2008

ANNEXE 2 : Répartition de l'islam en Sénégambie (avant la colonisation)

Document 49 :
La quête d'un islam populaire en Sénégambie

-  Territoires abandonnés par le Fuuta Tooro
-  États wolof :
- 1 Waalo
 - 2 Dimar
 - 3 Cayor
 - 4 Jolof
 - 5 Baol
 - 6 Sine
 - 7 Saloum



Sources : M'Bokolo, E. (dir.) (1995). «La quête d'un islam populaire en Sénégambie» dans *Afrique Noire. Histoire et civilisations. Tome 1 : Jusqu'au XVIIIe siècle*. Paris : Hatier, 1995.

ANNEXE 3 : Répartition administrative du Sénégal



Sources : Carte de l'Institut de recherche pour le développement (IRD) sur les divisions administratives au Sénégal, Cartographie, IRD-Sénégal, février 2008.

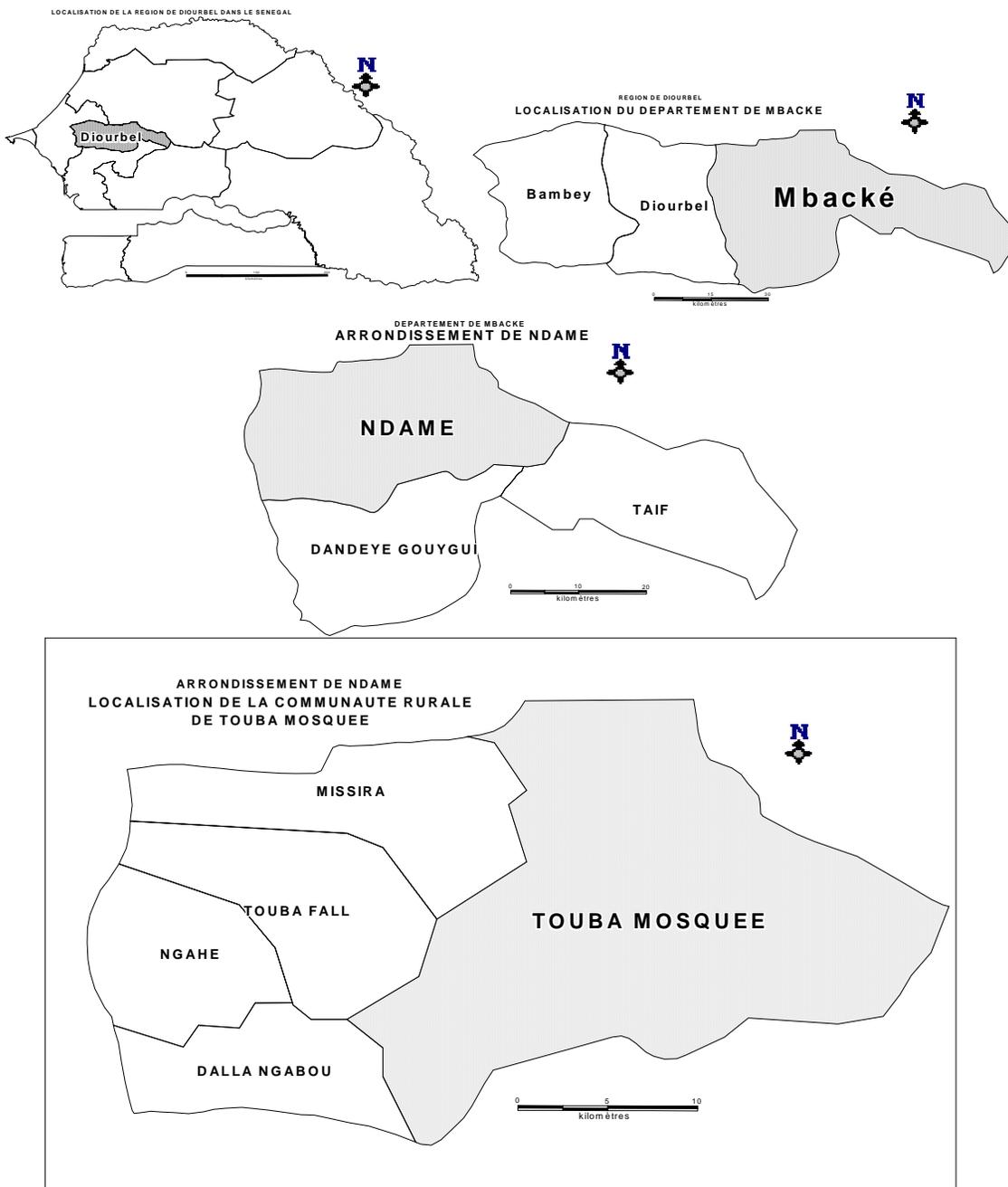
Voir autre document
Annexe 4 Tableau

ANNEXE 5 : Répartition géographique des confréries religieuses du Sénégal



Sources : Carte de l'Institut de recherche pour le développement (IRD) sur les divisions administratives au Sénégal, Cartographie, IRD-Sénégal, février 2008.

ANNEXE 6 : Localisation de la région de Diourbel, du département de Mbacké, de l'arrondissement de Ndamé et de la communauté rurale de Touba



Sources : Carte du Programme National d'Infrastructures Rurales (PNIR), Communauté rurale de Touba Mosquée, région de Diourbel, département de Mbacké, arrondissement de Ndamé, Plan local de développement, septembre 2004

ANNEXE 7 : Images de Touba



Le président de la République Abdoulaye Wade, (accroupi), recevant les bénédictions du Khalife Général des mourides, Serigne Bara Mbacké (sur le fauteuil)

Source : photo tirée du quotidien sénégalais Nettali, sur le site www.seneweb.com, consulté 3 mars 2008.



Rencontre entre autorités religieuses et politiques, le 12 août 2007 à l'Hôtel de Ville de Touba



Jeunes Talibés (disciples) mourides se rendant à Touba, à l'occasion du Magal de Kazu Rajab, le 12 août 2007

Sources : Photos prises par Mountaga Diagne, 12 août 2007, à l'occasion du Magal de Kazu Rajab, Touba, région de Diourbel, Sénégal

ANNEXE 8 : Images de Cambérène



Mausolée de Seydina Issa Laye en restauration.
Photo : Mountaga Diagne (2007)



Habitation à Cambérène
Photo : Mountaga Diagne



Habitation à Cambérène
Photo : Mountaga Diagne



Image représentant Issa Rouhou Lahi
Photo : Mountaga Diagne



Minaret de la Mosquée de Cambérène
Photo : Mountaga Diagne