



HAL
open science

La laïcité à la sénégalaise

Ismael Moya, Jean Schmitz

► **To cite this version:**

Ismael Moya, Jean Schmitz. La laïcité à la sénégalaise. La perception de la laïcité française dans les pays du g5 – sahel : le Burkina-faso, le Senegal, le Tchad et la Mauritanie, 2022. <hal-03928927>

HAL Id: hal-03928927

<https://hal.science/hal-03928927v1>

Submitted on 8 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization



Observatoire International du Religieux

Note d'analyse n°17

LA PERCEPTION DE LA LAÏCITÉ FRANÇAISE DANS LES PAYS DU G5 – SAHEL : LE BURKINA-FASO, LE SENEGAL, LE TCHAD ET LA MAURITANIE (NOTE 2/2)

Mars 2022
CERI – GSRL

LA LAÏCITE À LA SÉNÉGALAISE

Ismaël Moya, Centre national NRS-Ecole polytechnique et Jean Schmitz, IRD

Si près de 95% de la population sénégalaise est musulmane, l'État sénégalais est laïque¹. La tolérance, notamment religieuse, est une valeur revendiquée de la société sénégalaise. Comme le souligne Étienne Smith, la laïcité sénégalaise n'est pas le produit d'une lutte séculière mais l'héritage d'une imposition coloniale sur une société religieuse. L'État soutient les religions et, en particulier, les confréries religieuses soufies, pour aider les Sénégalais à mieux vivre leur foi [Smith, 2013 : 161] selon une formule qui combine un égal respect de principe et la reconnaissance du poids respectif de chaque communauté. Ce modèle d'équidistance proportionnelle vaut aussi bien pour les acteurs politiques que pour les religieux, qui s'efforcent dans leur ensemble, eux aussi, de maintenir une distance relative vis-à-vis du pouvoir et des autres communautés religieuses, tout en conservant des relations avec eux.

Ainsi le Sénégal est-il un État laïque dans une société profondément religieuse, voire saturée par la religion. Au niveau sonore, les appels à la prière sont diffusés cinq fois par jour par les haut-parleurs des mosquées qui retransmettent fréquemment des chants religieux toute la nuit (mais on peut aussi bien entendre des chants chrétiens ou la musique d'une cérémonie familiale). Au niveau visuel, les images d'hommes et de lieux saints, des versets du Coran ou tout simplement « Dieu soit loué » ou « à la grâce de Dieu », écrit en alphabet arabe, voire latin, sont omniprésents dans l'espace public où ils côtoient les images publicitaires, sportives ou politiques. Le temps social est marqué par la vie religieuse, les prières du vendredi, les fêtes religieuses (musulmanes et chrétiennes), les grands rassemblements religieux organisés par les principales confréries. Cette forte visibilité de la religion est aussi la manifestation concrète du pluralisme religieux qui règne au Sénégal, ce dernier allant de pair, depuis plus de trois décennies, avec le pluralisme politique et une société civile² dense, composée de multiples acteurs – religieux pour certains –, de médias pluralistes et de séquences électorales régulières. Le pays a connu deux alternances politiques pacifiques en 2000 et en 2012 et un intense jeu politique marqué par une culture du conflit politique, aux limites de l'ébullition permanente.

La laïcité sénégalaise : État et religion

Le Sénégal, a une longue histoire de piété, de savoir et d'institutions musulmanes de près d'un demi millénaire. La question de la séparation de l'État et du religieux s'est posée en Afrique de l'Ouest dès la fin du XVII^e siècle dans le sillage de différents mouvements de

¹ Selon l'article premier de la constitution « La république du Sénégal est laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens, sans distinction d'origine, de race, de sexe, de religion. Elle respecte toutes les croyances ».

² Au sens de la société dans son rapport à l'État

jihad qui ont traversé la région jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Cette période mouvementée, polarisée par la question de l'esclavage, a suscité des débats parmi les spécialistes de la jurisprudence musulmane (*fiqh*) sur la légitimité du *jihad* (cause de guerre civile entre musulmans), de l'asservissement des musulmans et quelques discussions sur la confusion entre religion musulmane (*din*) et État (*dawla*) comme cause possible de décadence.

C'est dans ce contexte qu'ont émergé les grands ordres soufis de la région, recrutant dans toutes les couches de la population. Ils catalysent et encadrent le renversement de l'aristocratie guerrière « païenne » (ou accusée d'être telle). Rejetant le *jihad*, ils sont devenus, au fil d'une histoire mouvementée et en particulier au moment de la colonisation, la figure d'intermédiation politique privilégiée dans la relation entre la société et l'État. L'État colonial français, sera particulièrement actif dans cette politique d'accommodation avec les confréries [Robinson, 2000]. Elle légitimera parallèlement l'hégémonie française et les élites maraboutiques, ces dernières se tenant à distance du politique tout en développant leur autorité spirituelle et leur autonomie dans les domaines économique et social. Loin d'être limitée au seul Sénégal, cette « politique d'accommodation » héritée de République française, sera reprise à l'indépendance par le président L.S. Senghor (1960-1980), à la différence, par exemple, des pouvoirs postcoloniaux nationalistes de Guinée ou du Mali. Elle prit la forme d'une sorte « contrat social sénégalais » informel qui, dans le cadre de la République désormais indépendante et laïque du Sénégal, liait l'État et les « marabouts », chefs des grandes confréries sénégalaises. Les deux principales sont la *Tijaniyya* divisée en multiples branches créées par des fondateurs dans les capitales régionales (les Sy à Tivaouane, les Niassé Kaolack etc.) et la *Mouridiyya* plus centrée sur la ville religieuse de Touba au centre du pays. Ce contrat s'appliquait particulièrement aux Mourides dont les leaders (ou khalifes) se posaient explicitement en intermédiaires entre l'État et leurs disciples (ou *taalibe*), paysans cultivateurs de l'arachide exportée au sein d'une pyramide de coopératives avec à sa tête une société d'État. En contrepartie de ces « échanges de services », les marabouts donnaient des conseils-ordres (*ndigal*) de vote à leurs disciples en faveur de tel parti ou dirigeant [Cruise O'Brien, 1971, 2002]. La crise du monde rural, suite en particulier à la sécheresse des années 1973 et 1984, puis, avec la crise de la dette, le désengagement de l'État et les politiques d'ajustement structurel des années 1980 et 1990 ont remis en cause les bases de ce contrat qui n'a cessé d'être renégocié depuis. La singulière combinaison de séparation de principe et de relations concrètes étroites entre État et religions qui en est issue est néanmoins restée centrale jusqu'à aujourd'hui.

La conception de laïcité sénégalaise peut être résumée de la manière suivante : si les sphères politiques et religieuses sont séparées dans la loi, les religions sont invitées par l'État à contribuer à la construction de la Nation, l'État accordant, en principe, un égal respect à chacune, tout en considérant, dans les faits, leur poids relatif dans la société. Ainsi les catholiques bien que minoritaires restent reconnus et présents dans l'appareil d'État et les écoles. Ce modèle d'interaction entre la sphère politique de l'État moderne et celle, religieuse, des confréries soufies, des autres communautés musulmanes et de la minorité catholique, s'applique aussi aux communautés culturelles (terroirs ou provinces héritières des ethnies [Smith 2013]). Dans les deux cas, on retrouve le principe de combinaison entre l'égal respect accordé aux différentes communautés combinée à une équidistance

proportionnelle au poids de chacun. La laïcité de l'État n'est pas un simple affichage dissimulant des interactions stratégiques, mais la *forme* générale et valorisée dans laquelle fonctionne la tolérance et les relations d'autorité au Sénégal. Ainsi, sur les quatre présidents qui se sont succédé depuis l'indépendance, deux sont issus de « minorités » : le premier, Senghor (1960-1980) est sereer et catholique et l'actuel président depuis 2012, Macky Sall est d'origine haalpulaar (vallée du fleuve Sénégal) par ses parents. Ils entourent Abdou Diouf (1980-2000) et Abdoulaye Wade (2000-2012) qu'on peut considérer comme wolofs. Sur les quatre présidents, aucun n'a été polygame et Macky Sall est le seul dont la femme est musulmane.

Champ politique complexe et médiatisé

Sur le plan politique, la société sénégalaise semble paradoxale : tout en étant traversée par une intense conflictualité politique, elle est parallèlement dominée par les valeurs de maintien de la paix (*jaam*), de conciliation/entente apparente (*maslaa*) et de tolérance.

Le système politique est officiellement un système démocratique pluraliste depuis 1974 et fonctionne depuis plusieurs décennies sur un modèle cyclique, sur fond de crise sociale structurelle. A la suite d'une victoire électorale, une coalition hégémonique mais contestée s'installe au pouvoir. Elle s'y maintient, en partie, grâce à la redistribution, qui lui assure, entre autres, le soutien d'une partie de la société civile (qui a souvent contribué directement ou non à la victoire). Puis le pouvoir clientéliste s'épuise, contesté par une société civile dynamique qui alimente l'opposition et suscite une lutte extrêmement intense à l'approche des élections. La coalition contestée parvient alors à se maintenir au pouvoir ou survient une alternance, menée par une coalition, qui entraîne la recombinaison d'un bloc provisoirement hégémonique et la « transhumance » d'une partie du personnel politique vers ce bloc. Une fois au pouvoir, le camp victorieux est à la fois dominant, contesté par l'opposition et miné par les tensions liées au factionnalisme et à la transhumance.

Les religieux ne jouent pas uniquement un rôle dans la reproduction du pouvoir. De nombreux conflits politiques sont médiatisés et réglés par les élites religieuses, parfois présentées comme les « pompiers » d'un jeu politique en ébullition permanente. Ainsi, le khalife général des mourides joua un rôle central dans le dénouement des grèves de 1968 ou dans la brouille entre le président Abdoulaye Wade (2000-2012) et son ancien premier ministre Idrissa Seck. C'est encore à sa demande que l'ancien député-maire de Dakar et probable concurrent du président pour l'élection de 2019, Khalifa Sall, condamné pour détournement de fonds public, a été gracié par après l'élection par le président réélu. En février-mars 2021, dans un contexte politique crispé, l'accusation de viol visant l'opposant Ousmane Sonko suivie de son arrestation entraînèrent des émeutes à Dakar (13 morts), sur fond de tensions sociales liées à la crise de la Covid 19. Ce basculement de la conflictualité politique dans la violence, qui après l'échec d'une tentative de médiation d'une coordination rassemblant 40 ONG, prendra fin à la suite de l'appel de plusieurs personnalités religieuses qui demandèrent l'arrêt des manifestations au nom de la paix et permirent aux différents acteurs de négocier une sortie de crise. Dix mois plus tard, à l'aube des élections municipales de 2022, les dignitaires religieux du pays (musulmans comme

catholiques), poursuivent cet effort d'apaisement en appelant au calme, à la sérénité et aux respects des institutions.

Les religieux jouent aussi un rôle dans le discours protestataire (qu'ils soient réformistes/fondamentalistes ou non). Leur légitimité dans la contestation et plus largement dans le discours politique tient beaucoup au contexte sociopolitique sénégalais en ébullition presque permanente. Toutefois, la contestation sociale est portée par des acteurs très divers comme les syndicats, les journalistes, les intellectuels, la presse, les associations féministes, les ONG ou encore des collectifs, tels « Y'en a marre » initié par des rappers et qui a joué un rôle dans la défaite d'Abdoulaye Wade en 2012. De même, parallèlement et en souvent en association avec les religieux, les communicateurs traditionnels (griots) assurent un rôle de médiation central dans la société sénégalaise, même au niveau de la politique nationale, comme en atteste les interventions des griots El Hadj Mansour Mbaye ou Abdoulaye Mbaye Pekh.

Dans le système politique sénégalais, la société civile religieuse joue un rôle essentiel, en particulier depuis un quart de siècle où, en raison de la fragmentation, aucun parti n'est plus en mesure de contrôler seul le jeu au niveau national. Les différentes composantes de la société civile religieuse sont à la fois des éléments de régulation, des soutiens mobilisables pour les hommes politiques (il n'est pas rare, par exemple, que des leaders confrériques bénissent certains candidats), des éléments de régulation et des acteurs portant certaines revendications qui vont orienter le jeu politique. Le pouvoir tout comme l'opposition ont besoin pour exister et agir de s'assurer le soutien de groupes de la société civile et en particulier des religieux. Ce jeu s'est particulièrement complexifié avec la multiplication et l'hétérogénéité des acteurs religieux.

Laïcité et pluralisme religieux

Le champ religieux sénégalais est marqué par la domination de l'islam et le pluralisme. Les chrétiens représentent une minorité de la population (aux alentours de 5%), principalement membre de l'Église catholique. Les confréries soufies sont encore la forme traditionnelle et dominante de l'islam au Sénégal. Leur existence est scandée depuis la période coloniale par des tensions et conflits internes à tous les niveaux, des clivages au sein des familles de « khalifes » qui sont à leurs têtes et parfois se disputent la succession³, aux conflits entre les disciples ou *taalibe* rassemblés en associations (*dahira*⁴), en passant par la compétition entre « marabouts intermédiaires », descendants ou non du fondateur de la confrérie. Ainsi, en ce qui concerne les deux principales confréries sénégalaises, la Tijaniyya est fractionnée en plusieurs branches ayant chacune sa « capitale » et la Mouridiyya est composée de multiples segments, représentés dans les quartiers de la ville sainte de Touba. Avec le développement urbain et les migrations internationales, les confréries prennent la forme d'organisations de plus en plus décentralisées et transnationales. Les confréries ne sont donc pas des organisations homogènes, mais des constellations de mouvements en

³ L'Etat a par moment pesé dans ces successions.

⁴ Association religieuse rattachée à une confrérie ou un marabout particulier, qui assure, sur la base de groupes locaux, le lien entre les disciples et les marabouts.

concurrence et diversement hiérarchisés, reconnaissant l'autorité spirituelle de certains marabouts et, pour les mourides, du khalife général de la confrérie. Les relations avec le pouvoir politique, qu'il soit local ou national, sont une manière de gagner ou consolider sa position au sein du système confrérique.

Les années 1990 ont vu l'émergence en milieu urbain de « néo-confréries » qui rassemblent en particulier les jeunes sous l'autorité d'un leader charismatique [Audrain 2004, Samson, 2005, Havard, 2007]. Dynamiques, inventifs, ces mouvements sont capables des fortes mobilisations, en particulier des jeunes, et se caractérisent par leur forte volonté de visibilité, qui se manifeste, entre autres, par des *ndigal* électoraux. Plus largement, prônant une remoralisation de la société par la religion, ils sont proches sur ce point des mouvements réformistes non confrériques (cf *infra*) et sont devenus des acteurs de la scène politique. Certains partis politiques en sont issus. Ainsi le Parti de l'Unité et du Rassemblement, émanation de la confrérie du *Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty*, est-il présent sur la scène nationale depuis 1988. Il est le quatrième parti du pays et représente entre 4 et 5% du corps électoral national. Plus largement, la mobilisation et la participation politique sont, pour ces mouvements, de nouveaux moyens de mettre en avant leur conception de la religion et de la société, mais aussi d'entrer en relation avec l'État (pour s'y opposer ou l'appuyer) et de se positionner au sein du système confrérique afin de se développer (recrutement de nouveaux disciples, accès aux ressources, etc.).

À ces acteurs confrériques, il convient de rajouter les mouvements réformistes fondamentalistes [Loiameir, 2016] qui s'inscrivent explicitement en dehors du système confrérique. Ces derniers existent au Sénégal depuis les années 1930, se développent particulièrement à partir des années 1950 avec la création de l'Union Culturelle des musulmans, qui s'opposait au gouvernement colonial et aux confréries soufies, critiquées pour leurs innovations religieuses (*bid'a*) hétérodoxes (comme les gris-gris) et leur coopération avec le pouvoir français. À l'indépendance, le mouvement réformiste sera intégré, bon gré mal gré, aux associations dirigées par des leaders confrériques et contrôlées par l'État comme la *Fédération des Associations Islamiques du Sénégal*. C'est d'ailleurs en réaction à cet « islam de fonctionnaires » qu'à la fin des années 1970 se sont développés (en nombre et en audience) de nouveaux mouvements islamiques réformistes, parallèlement au multipartisme qui s'institutionnalise et fragmente le champ politique. Le plus connu et le plus important est la JIR (*Jamaatou Ibadou'rahmane*) dont le nom (*ibadou*) désigne dans le langage commun l'ensemble de la mouvance non confrérique. Cette appellation, surtout employée par les non-réformistes, recouvre une réalité très hétérogène [Ba, 2012]. Elle comprend une série de mouvements structurés (marqués par des rapprochements et des scissions), des lieux d'enseignement et de prédication, des groupes locaux. Dans l'ensemble, ces mouvements contribuent à transformer le champ religieux local en concentrant leurs efforts dans deux domaines : la construction de mosquées (financées en partie par des donateurs arabes), où la présence des femmes est autorisée à la différence des mosquées confrériques [Cantone, 2012], et l'éducation religieuse, afin de favoriser l'enseignement de l'arabe et la connaissance religieuse pour promouvoir un islam orthodoxe. Ces mouvements s'accordent sur la promotion d'un « islam pur », se réclamant d'une continuité historique avec les temps du Prophète et la volonté de voir

advenir une société islamique, mais divergent sur les moyens d'y parvenir. Ils s'inscrivent dans le paysage social (en particulier urbain) par une orthopraxie visible (voile pour les femmes, pantalon à mi-mollet pour les hommes, refus de serrer les mains des femmes, prière bras croisés (*qabd*) et non le long du corps, etc.) et la critique privée ou publique des « innovations religieuses » (*bid'a*) des confréries. Le développement du reformisme dans les trois dernières décennies a contribué à fragmenter cette mouvance entre partisans d'une islamisation structurée et prédication locale, partisans et opposants aux compromis avec l'*establishment* laïque d'une part et les mouvements confrériques d'autre part. Minoritaires et hétérogènes, les mouvements réformistes n'en ont pas moins définitivement gagné une place visible dans le paysage religieux sénégalais. Ainsi certains mouvements se « confrérisent » en donnant des consignes de vote ou en envoyant, au nom de la fraternité musulmane, des délégations lors des grands rassemblements confrériques (pourtant condamnés comme « innovations religieuses »). Les réformistes sont particulièrement sensibles à ce qu'ils perçoivent comme des menaces sur l'islam et la préservation des valeurs musulmanes et se mobilisent sur des thèmes très variés de l'homosexualité et de la franc-maçonnerie à la construction du monument de la renaissance africaine (figurant un homme, une femme et un enfant), en passant par la venue de la chanteuse *Rihianna*. En créant de la mobilisation et des débats publics sur ces questions, les mouvements réformistes, pourtant minoritaires, conduisent parfois les autres acteurs, qu'ils soient religieux ou non, à se positionner. Sur d'autres questions, par exemple la condamnation des « gris-gris », l'influence de ces mouvements est très limitée. Par exemple, lutte sénégalaise connaît un succès phénoménal alors que sa pratique est marquée par un usage massif et public de la magie islamique [Bonhomme & Gabail, 2018]. Les réformistes participent en outre au consensus quant à la condamnation du terrorisme djihadiste, au Sahel notamment, et s'attaquent rarement de front à la laïcité de l'État, car ils se trouvent alors accusés de créer de la discorde.

Enfin, une proportion difficilement mesurable de la population se revendique comme « simplement musulmane » ou *sunnite* et pratique un islam générique sans affiliation, parfois inspiré de la pratique salafiste, parfois limité aux cinq prières journalières et au jeûne du ramadan.

Le paysage religieux sénégalais est ainsi marqué par une multiplicité d'affiliations et de pratiques, tout comme de groupes et d'entrepreneurs islamiques qui forment une société civile religieuse dynamique, polarisée par les confréries. Le fondamentalisme musulman est un pôle religieux, parmi d'autres, minoritaire mais présent, ni plus ou moins homogène que les autres. Son influence et sa capacité d'action sur la politique et l'État passe essentiellement par le champ social et donc le conflit, la négociation ou l'association avec d'autres pôles de la société civile (qu'ils soient religieux ou non), au sein d'une société profondément religieuse et attachée à la paix et la tolérance.

Ce pluralisme religieux croissant, en multipliant les acteurs religieux, a intensifié leur concurrence et accru leur visibilité dans un contexte d'amélioration de l'éducation religieuse de la population. Il en a résulté une pluralité et une visibilité accrue de la religion ainsi qu'une islamisation de fait de la société civile. Elles n'ont pourtant pas remis en cause la séparation

entre l'État et la religion. En revanche, il n'est pas impossible à ce titre de parler d'une islamisation de la laïcité.

Cette pluralité se retrouve jusque dans les familles, où il est fréquent de voir des personnes cohabitant dans le même logement, couples, parents et enfants, appartenir à des groupes religieux différents. La formule de la tolérance combinant égal respect et équidistance proportionnelle vaut à tous les niveaux, du national au local jusqu'au domestique.

Une illustration de ce pluralisme et de ses limites est qu'en dépit de la multiplicité des nombreuses instances de coordination, rassemblements ou commissions de concertation, les différents acteurs sont toujours incapables de se mettre d'accord sur les dates des fêtes religieuses (début du ramadan, fin du ramadan, tabaski etc.) ou sur les horaires de prière, annoncés par les haut-parleurs des mosquées. On notera que l'État se garde de légiférer dans ce domaine. En revanche, la société civile religieuse est capable de se rassembler autour de la défense des valeurs religieuses (en particulier en réaction aux enjeux internationaux comme sur la question de la Palestine ou de l'homosexualité) et autour de la défense des valeurs nationales de tolérance et de paix, afin notamment de médiatiser les conflits au sein de l'arène politique.

Les multiples acteurs religieux ont leur place dans le système politique en tant qu'éléments de la société civile. Par ailleurs, dans la mesure où la vie politique n'a cessé d'être hantée par la tentation hégémonique des coalitions au pouvoir et leur contestation, la société civile religieuse joue un rôle important aussi bien dans la conservation du pouvoir que dans sa contestation.

Cette pluralité religieuse est médiatisée par une société civile religieuse active et attachée au maintien d'une entente minimale au sein de la sphère religieuse et entre la sphère religieuse et la sphère politique. Par exemple, en 2008, alors que les réformistes critiquaient ouvertement comme contraire à l'islam le projet du président A.Wade de construire une immense statue en bronze figurant trois membres d'une famille, ce dernier répondit que, bien que les chrétiens priaient Jésus Christ, qui n'est pas un Dieu, les imams ne demandaient pas la fermeture des églises. Ces propos suscitèrent un tollé auprès des catholiques, mais aussi une vive réaction d'une coordination rassemblant les principales ONG islamiques du pays qui appelèrent le président à son obligation constitutionnelle de réserve au nom de l'entente entre chrétiens et musulmans.

La distance nécessaire

Un tournant majeur survient en 2000 avec l'élection d'Abdoulaye Wade à la présidence de la République à l'issue d'une alternance historique. Ce dernier fit scandale quand, après son élection et avant de prêter serment, il s'assit aux pieds du khalife général de la confrérie mouride la tête nue. A.Wade, qui avait été élu (et sera réélu) sans le soutien explicite du khalife général, se justifia par le fait de ne pas encore avoir prêté serment comme président à ce moment. Ce premier geste fut cependant suivi de manifestations d'allégeances particulièrement marquées de la part du président et des membres du gouvernement ainsi que d'une généreuse politique de redistribution en faveur des confréries en général, particulièrement ostentatoire envers les mourides ainsi que d'un fort investissement

économique et politique dans la ville sainte du mouridisme, Touba. Lors de la révision constitutionnelle de 2001, A. Wade suggéra de supprimer la référence à la laïcité mais fut contraint de reculer devant les réactions hostiles. Comme le souligne Cheikh Anta Babou (2013), cette politique affichait une place particulière donnée à l'islam et un lien privilégié au mouridisme, moins en raison d'une soumission effective et affichée à l'autorité religieuse du khalife général de la confrérie, que dans le cadre d'un calcul politique stratégique visant à instrumentaliser la confrérie pour la conservation du pouvoir et, plus fondamentalement, afin d'affirmer l'hégémonie du politique sur le religieux. Ainsi, cette rupture du contrat social, si elle a sans nul doute bénéficié un temps à la confrérie mouride en général, et à un certain nombre de marabouts affairistes en particulier, s'est aussi largement traduite par une volonté de prise de contrôle de la confrérie par l'État, et non l'inverse. C'est ainsi sous la présidence d'A. Wade que la ville sainte de Touba est assujettie à l'impôt (Ba Gning, 2013). En un sens, la monstration de soumission du disciple sur fond de stratégie personnelle (politique en l'occurrence) n'avait rien de nouveau ; au contraire, c'est le fonctionnement « habituel » des relations entre marabout et disciple. Cependant, qu'un président de la République agisse de la sorte consistait à remettre en cause le principe d'équidistance régissant des relations entre autorités religieuses et pouvoir politique au Sénégal. A. Wade subit ainsi les critiques combinées des défenseurs de la laïcité, des autres confréries, mais aussi d'une partie des mourides eux-mêmes. Ces derniers refusaient moins les transactions proposées par le pouvoir, que la mise en péril de l'indépendance de la confrérie que l'action visible et revendiquée d'A. Wade représentait (ce qui la rendait vulnérable aux vicissitudes du pouvoir). Ainsi, le khalife général refusa de prendre parti lors de l'élection présidentielle de 2012, perdue par A. Wade. Sa défaite a restauré une forme de séparation plus traditionnelle, symbolisée par la disparition du ministère des Affaires religieuses créé en 2010 pour répondre aux tensions suscitées par la remise en cause de la distance de principe entre politique et religion.

Les limites du pouvoir des religieux

Les marabouts ne monnaient pas une clientèle électorale obéissante et acquise à leur cause. Ils apportent, en vertu de leur autorité spirituelle, un soutien aux acteurs politiques dans la constitution de leurs coalitions électorales ou dans l'exercice du pouvoir. La proclamation ostentatoire par les disciples de leur soumission à différents leaders religieux est avant tout un geste religieux et ne vaut pas obéissance dans tous les domaines, en particulier en matière politique. En témoigne non seulement les échecs répétés des *ndigal* des marabouts depuis plus d'un quart de siècle, mais également la difficulté pour les religieux de maîtriser le jeu politique au niveau national aussi bien que local. Dernier exemple en date : lors des élections municipales de janvier 2022 à Touba, la ville de sainte du mouridisme, la liste unique pilotée par le khalife général a recueilli moins de voix que les bulletins blancs (presque deux fois plus nombreux).

L'influence des marabouts est à la fois indiscutable et très difficile à cerner précisément. Par ailleurs, le passage direct à la politique de la part des personnalités religieuses est rarement couronné de succès et il est notable qu'aucun grand leader religieux du Sénégal ne s'y soit

essayé. Les religieux ont une capacité d'action sur le champ politique, à condition de rester de « leur côté » de la ligne de séparation. Les relatifs échecs des *ndigal* ou du passage au politique n'ont pas pour autant remis en question l'autorité des religieux. À l'inverse, ils permettent d'en dessiner les contours, dans une société où les citoyens exercent relativement librement et de manière indépendante leur droit de vote et dans laquelle le maintien des apparences est central. Un disciple ne dira jamais qu'il va voter contre la recommandation de son marabout et un important travail social est déployé pour préserver l'autorité spirituelle, en particulier celle du khalife général, qui se garde la plupart du temps de donner des ordres explicites en matière politique. De ce point de vue, la laïcité sénégalaise s'inscrit dans un registre discursif central au Sénégal : le *maslaa*, qui désigne, précisément, l'art de l'accommodation et de la conciliation et qui consiste à préserver la paix en faisant preuve de « discrétion » (*sutura*), c'est-à-dire en évitant de parler de sujets qui remettent en cause les positions des protagonistes ou sont susceptibles de provoquer des conflits [Moya, 2015]. L'égal respect entre communautés n'est jamais directement remis en cause, le pouvoir des marabouts n'est pas directement mis à l'épreuve, la désobéissance des disciples n'est jamais directement discutée, etc. Cette valeur accordée à l'évitement et au maintien des apparences est peut-être le principal outil de la tolérance sénégalaise et n'est pas limitée au champ politique.

En somme, le modèle de la laïcité sénégalaise ne repose pas exclusivement sur la loi, mais sur les institutions et les valeurs qui structurent la vie sociale dans son ensemble et dans lesquelles la laïcité de l'État vient s'inscrire et prendre sens. La laïcité sénégalaise n'a pas vocation à transformer la société, mais consiste à conjuguer la séparation entre État et religions avec la place fondamentale du religieux dans la société. Cette configuration n'est pas sans tensions. On l'a vu, le développement du pluralisme religieux et politique s'est accompagné d'une intense conflictualité sociale, mais, jusqu'à présent, les équilibres internes au champs politico-religieux sont restés le cadre laïque sénégalais qui joue un rôle structurant.

Nous voudrions montrer dans les deux points suivants la manière dont certains conflits autour de l'éducation et du code de la famille ont ébranlé ce cadre sans le remettre en cause.

Les limites du droit. Laïcité et droit de la famille

Le pluralisme religieux n'a pas de traduction juridique, à l'exception du Code de la famille. En 1972 est en effet adopté un Code qui mentionne « la coutume wolof islamisée ». Cette référence occupe une place marginale dans le Code de la famille par rapport à l'héritage du code napoléonien, qui domine, non sans contestation. Si le droit de la famille comprend certaines dimensions d'origine islamique, en matière de mariage et de succession en particulier, il est possible d'opter pour un autre régime juridique. Les normes issues du droit islamique ont ainsi, au sein du système juridique de l'État laïque du Sénégal, le statut d'une option à la disposition des sujets de droits et, en tant que telle, relèvent de l'ordre du droit sénégalais et non religieux [Ndiaye, 2012]. Cette référence ne doit pas éclipser en outre le fait qu'en pratique, les questions matrimoniales et patrimoniales passent rarement par la

voie légale et que cette informalité est, pour une très large part, régie par les coutumes religieuses.

Le Code de la famille a cependant été l'enjeu de conflits sociopolitiques puisqu'il est contesté dès le départ par les élites religieuses, qu'elles soient confrériques ou réformistes (tout en restant peu appliqué, même en milieu urbain). En 1996, le *Comité Islamique pour la Réforme du Code de la famille au Sénégal*⁵ est créé. Il met en avant le caractère majoritaire de l'islam au Sénégal et, soulignant que le code en vigueur est peu appliqué, propose d'instaurer un Code de statut personnel valable pour les seuls musulmans. Ce projet est à son tour contesté par une coalition laïque (composée de personnalités, de militants des droits humains, de féministes, de syndicats, etc.) : le *Collectif pour la défense de la laïcité et de l'unité nationale au Sénégal*, suivi d'une *Coalition pour la réforme du Code de la famille au Sénégal*. Les élites religieuses n'ont pas toutes pris des positions univoques dans ce débat, au nom du respect des différentes communautés. L'émergence publique de cette question a ainsi suscité la création de divers collectifs (eux-mêmes travaillés par des tensions internes) qui incarnent des tendances de la société civile autour de deux conceptions de la laïcité qui se sont opposées à propos du droit de la famille. Ce conflit s'est en outre déployé dans un cadre légal, politique et médiatique, caractéristique d'une démocratie. Notons enfin qu'il a eu tendance à renforcer le caractère laïque de l'État. En effet, non seulement la réforme n'a pas eu lieu mais aussi, et surtout, la séparation entre la religion et l'État est devenue un enjeu de débat public, de manière parfois passionnée entre accusations d'islamisme (« demain la charia à Dakar ? ») et appel aux valeurs traditionnelles-musulmanes autour des fondements moraux de l'autorité [Brossier, 2004].

Laïcité et éducation

Depuis l'indépendance du Sénégal, l'école publique a composé avec l'importance du religieux. Si l'école est publique laïque, l'État autorise et reconnaît l'enseignement privé confessionnel dans un contexte où l'alphabétisation et la scolarisation sont un enjeu de développement essentiel. Parallèlement, il existe un système éducatif non formel formé par les écoles coraniques (*daara*). De nombreuses familles, souvent pauvres, placent leurs enfants dans des internats d'éducation coraniques où ils reçoivent comme seule éducation l'enseignement d'un maître coranique.

En 2002, l'État a cherché à recenser et accompagner la modernisation de ces *daara*, qui sont alors considérés comme une forme de scolarisation⁶. Il a ouvert des écoles Franco-Arabs (50% d'enseignement religieux et en arabe 50% d'enseignement en français), publiques (moins de 5% des écoles publiques en 2016), en particulier dans des zones du pays où le taux brut de scolarisation était faible. Ces écoles sont constituées en parallèle des écoles publiques, des écoles franco-arabes privées (près de 35% de l'enseignement privé) et des écoles privées catholiques déjà existantes. Enfin, toujours en 2002,

⁵ Une coalition comprenant des représentants religieux, un Collectif des Associations Islamiques du Sénégal et des personnalités publiques et religieuses.

⁶ L'État disposant de peu de moyens, les effets de cette réforme sur l'enseignement dans les *daara* est resté jusqu'à aujourd'hui très limité

l'enseignement religieux a été intégré dans le cursus élémentaire de l'éducation nationale. Cette intégration n'était pas un projet nouveau, elle avait déjà été proposée lors des États Généraux de l'Éducation et de la Formation en 1981.

Ces réformes du début de XXI^e siècle ne traduisent pas une emprise plus grande de la religion sur l'État. Il semble qu'il faille plutôt y voir la prise en compte de la réalité éducative du pays et l'institutionnalisation de la pluralité éducative. De nombreux enfants en milieu rural comme urbain sont placés comme élèves-disciples (*taalibe*) dans des *daara* gérés par des personnes issues des confréries ou des mouvements réformistes. De même, l'introduction de l'enseignement religieux à l'école ne relève pas de la promotion volontariste par l'État de l'éducation islamique, dans la mesure où la plupart des jeunes enfants allaient déjà, et vont toujours, apprendre les bases de la religion dans des écoles coraniques, en parallèle de leur scolarité. Il s'agissait donc surtout de formaliser une situation de fait (reconnaissance de l'alphabétisation en arabe, présence de mosquée dans les écoles, rythmes scolaires adaptés aux prescriptions coraniques, etc.) afin de permettre au taux de scolarisation dans le primaire de s'accroître rapidement pour, entre autres, répondre à une demande des bailleurs de fonds. Au Sénégal, l'opposition à ces réformes a d'ailleurs surtout porté sur leurs modalités d'application. Mais bien entendu, ce volontarisme étatique, dans une société profondément pieuse, a permis au passage au pouvoir, toujours en quête de légitimité, d'afficher l'importance qu'il accorde aux religions et à l'islam plus particulièrement. Ainsi, si ces réformes ont en partie modifié le caractère purement laïque de l'éducation nationale, elles signalent une redéfinition visant à prendre en compte la réalité de vie et de l'éducation religieuse au Sénégal. Loin d'être une remise en cause fondamentale de la laïcité, elles représentent une étape supplémentaire de son appropriation dans laquelle l'État s'est efforcé, de manière très ambiguë, de concilier les exigences internationales en matière de scolarisation, la réalité sociologique du pays et l'équidistance proportionnelle. On notera d'ailleurs que ces réformes sont aussi, en un sens, une forme de contrôle feutré exercé par l'État sur l'enseignement religieux. Elles ont reçu un accueil réservé de la part des grandes confréries bien conscientes du fait que les élites religieuses n'étaient pas des acteurs de ces réformes.

Plus largement, l'État a peu de prise sur l'éducation religieuse et gère les questions sur la place de la religion à l'école au cas par cas. En ce qui concerne la question du voile, soulignons qu'elle se pose... dans les écoles catholiques qui, depuis 2011, ont plusieurs fois tenté de l'interdire, soulevant en retour de vives controverses, amplifiées à présent par les réseaux sociaux. Ces controverses, où certains guides religieux musulmans ont le pris le parti des écoles, ont par ailleurs été polarisées d'une part par la référence aux vifs débats français sur la question et d'autre part par la nécessité, défendue par des protagonistes des deux bords, de trouver un compromis favorisant la co-existence et la non-discrimination religieuse⁷.

Les questions éducatives comme celles liées au Code de la famille ne sont pas des remises en cause du principe de séparation, mais signalent que si la prise en compte de la réalité

⁷ En l'occurrence, le voile a été autorisé à condition de ne pas dissimuler l'uniforme de l'école .

religieuse du pays par l'État ne va pas sans tensions, celles-ci se déploient dans un cadre pluraliste et laïque.

La laïcité et ses limites

Ainsi, la laïcité au Sénégal ne repose pas sur la seule séparation de la religion et de l'État et encore moins sur une possible subordination de principe de la religion au politique. À l'inverse, elle s'appuie, en plus de la séparation de principe, sur les relations de fait entre religions et État que cette séparation permet, dans une société profondément religieuse et pluraliste, marquée par un haut degré de conflictualité. Cette combinatoire, qui allie séparation de principe et accommodation pragmatique *volontairement* non-formalisée, se déploie dans un espace sociopolitique marqué par une souveraineté étatique limitée. Les villes saintes des différentes confréries ont pendant longtemps échappé de manière tacite à l'autorité de l'État. De même, une immense partie de l'économie ou des affaires familiales relèvent de l'informalité juridique et est en grande partie organisée par des réseaux et des normes religieuses. Par ailleurs, le religieux et le politique débordent largement du champ national : le Sénégal est un pays en développement dépendant des bailleurs internationaux, la société sénégalaise est largement ouverte vers l'extérieur, la diaspora pèse un poids économique et politique essentiel ; les confréries soufies comme les mouvements musulmans réformistes ou l'Église catholique sont des organisations transnationales. L'État n'est donc ni « en surplomb », ni un acteur parmi d'autres en négociation permanente, mais il est interaction avec des dynamiques externes et internes complexes. Ainsi, la pratique et la perception de la laïcité au Sénégal sont indissociables des dynamiques internationales, ce qui permet de souligner la principale limite de la laïcité sénégalaise.

Les pratiques unanimement condamnées par les religions comme l'athéisme, l'apostasie, l'avortement ou les relations homosexuelles (les deux derniers étant criminalisés au Sénégal) ne peuvent faire l'objet d'une reconnaissance officielle. En effet, comme l'a rappelé à plusieurs reprises le président actuel, cela reviendrait à rompre les bases de la bonne entente et de la « tolérance » sénégalaise. La place donnée dans l'actualité aux questions LGBT dans les médias internationaux a d'ailleurs entraîné des moments de réactions extrêmement virulentes dans une partie de la société civile, en particulier religieuse, qui a demandé à plusieurs reprises, sans succès, de durcir la législation en la matière.

La laïcité sénégalaise ne repose pas uniquement sur la loi mais sur les valeurs de la tolérance et de bonne entente. Cette configuration est à la fois un facteur de stabilité mais empêche également tout volontarisme juridique, comme l'a montré depuis fort longtemps la relativement faible influence du Code de la famille sur les pratiques sociales. C'est sur le même plan que sont perçus les débats français sur la laïcité ou la radicalisation, dans lesquels beaucoup au Sénégal voient la manifestation d'une forme de haine envers les musulmans et l'islam, source de conflits sociaux. Ainsi, dans de nombreux discours, la « laïcité », mot français, est condamnée au nom de la tolérance sénégalaise.

Bibliographie

- Audrain, X. (2004) « Du “Ndigël avorté” au parti de la vérité. Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) », *Politique africaine*, 96 : 99-118
- Ba M.-P. (2012) « La diversité du fondamentalisme sénégalais », *Cahiers d'études africaines*, 206-207 : 575-602.
- Babou C.A. (2013) « Entre Dieu et César. Abdoulaye Wade, la Mouridiyya et le pouvoir », in M. C. Diop (dir.), *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade*. Paris, Karthala, pp.297-318
- Bonhomme J. & Gabail L. (2018) « Lutte mystique. Sport, magie et sorcellerie au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, 231-232 : 939-974.
- Brossier, M. (2004) « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal: Une mise en question des fondements de l'autorité légitime ? ». *Politique africaine*, 96 : 78-98.
- Cantone Cleo (2012) *Making and Remaking Mosques in Senegal*, Leiden-Boston, Brill
- Charlier J., E. (2002) « Le retour de Dieu : l'introduction de l'enseignement religieux dans l'École de la République laïque du Sénégal », *Education et Sociétés*, n°10 : 95-111.
- Cruise O'Brien D. (1971) *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press,
- —(2002) « Les négociations du contrat social sénégalais », in D. Cruise O'Brien, M.-C. Diop et M. Diouf (2002) *La Construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, pp. 83-93
- Dione, Albert Kory (2018) *La question religieuse dans les écoles publiques élémentaires et la modernisation des "daara" : enjeux et réalités. Quel modèle et quelle(s) vision(s) de la laïcité au Sénégal ?*. Thèse de doctorat en sciences de l'éducation. Normandie Université,
- Havard J.-F. (2007) « Le "phénomène" Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais "Thiantakones" », in Fariba Adelhah, Jean-François Bayart (dir.), *Les voyages du développement*, Paris, Karthala, pp. 309-336.
- Loimeier Roman (2016) *Islamic Reform in 20th century Africa*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Moya, I. (2015) « L'esthétique de la norme : discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar » *Autrepart*, 73 : 181-197
- N'Diaye, M. (2012). « Ambiguïtés de la laïcité sénégalaise : la référence au droit islamique. », in Baudouin Dupret (éd.), *La charia aujourd'hui: Usages de la référence au droit islamique*. Paris: La Découverte, pp.209-222
- Robinson David, 2000. *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Athens, Ohio: Ohio University Press

- Samson-N'daw, F. (2005) *Les marabouts de l'islam politique : le Dahairatoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.
- Smith E. (2013). « Religious and cultural pluralism in Senegal: accommodation through 'proportional equidistance?' ». Mamadou Diouf (ed.). *Tolerance, Democracy and Sufis in Senegal*, Columbia University Press, pp.147-179

