

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN OUTAOUAIS

MÉMOIRE DE MAÎTRISE

PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES
SOCIALES DU DÉVELOPPEMENT

Sujet : Quels rôles d'intermédiation jouent les confréries religieuses musulmanes dans
l'espace politique sénégalais en période de crise ?

PAR

DIEYNABA MADANI TALL

Membres du jury :

Directeur de recherche :

Professeur Ndiaga Loum

Professeur Martin Laberge (évaluateur interne)

Professeur Ibrahima Sarr (Évaluateur externe)

Avril 2024

Remerciements

En entamant ce projet, nous ne nous doutions pas du temps, de l'énergie et de la concentration que prendrait la rédaction d'un sujet si vaste et riche. Ce fut une aventure riche en émotions. Elle clôtura un cycle d'études marqué par des joies et des peines. La réussite ne saurait jamais être aussi savoureuse si elle n'était pas accompagnée de rudes épreuves, car c'est par celles-ci que l'on forge notre personnalité, que l'on apprend l'abnégation et le sens du devoir. Dans la quête de ce savoir, je n'ai pas pu dire au revoir à mon cher frère Ibrahima parti à la fleur de l'âge. Je te dédie donc ce travail *Khaliloullah*.

À ma famille, force incommensurable, moteur de ma locomotive. À ma mère, à qui j'aimerais exprimer toute ma gratitude et ma reconnaissance pour les sacrifices, le courage, la générosité, l'encadrement, les prières et les précieux conseils. Je tiens également à remercier mon cher père, Khadimul Khadara, *a Diarama Baba* !

À ma douce sœur Astou, à mon petit frère Dahirou, à mes nièces, la prunelle de mes yeux, merci.

À mon cher oncle Ibrahima Sy pour le soutien et l'encadrement.

À toute la famille Sy, pour l'amour et l'attention, une pensée particulière à Madina, ma sœur, et à mon cousin, grand frère et ami Cheikh Oumar.

À Khadija, mon oreille attentive.

À la famille que j'ai choisie, mes amies d'enfance devenues mes sœurs, Eva, Mame, Dieyna, pour les encouragements, les pensées ainsi qu'à Zahra.

À toutes les personnes (amis, collègues, professeurs, étudiants) qui m'ont inspirée tout au long de la rédaction de ce mémoire, je souhaite exprimer ma profonde gratitude. Une pensée particulière à mes camarades de promotion, Abra, Mako, Rachida, Rachelle, Alexis.

Aux professeurs Abdoul Aziz Kébé, Cheikh Guéye, Ibrahima Sarr, Oumar Gueye, Abou Salam Fall ; aux doyens Doudou Wade, Mamadou Lamine Diallo, Abou Latif Coulibaly ; à Cheikh Tidiane Sy Al Amine, Abdoul Aziz, Serigne Makhfouz ; ... merci pour votre disponibilité.

Je tiens à adresser mes remerciements chaleureux à tout le personnel du département des sciences sociales de l'UQO pour leur sollicitude et leur accompagnement tout au long de mon cycle universitaire. Je garde de beaux souvenirs de leur enseignement, en particulier aux professeurs Karine Gentlet et Martin Laberge. Une pensée pieuse également au professeur Pierre Beaudet, qui m'a offert mon premier cours à mon arrivée au Canada et a été une grande source d'inspiration pour moi.

Les mots ne sauraient exprimer ma gratitude envers mon directeur de recherche, le professeur Ndiaga Loum. Dès la première fois que j'ai assisté à son cours en janvier 2018, j'ai su qu'il m'encadrerait, je ne savais ni quand ni sur quoi, mais c'était un présage silencieux de son rôle crucial dans mon parcours. Ses cours étaient des rendez-vous du donner et du recevoir comme le disait Senghor, une ambiance qui évoquait la richesse intellectuelle de mon royaume d'enfance.

Table des matières

| | | |
|-------------|---|-----------|
| I. | Éclairages historiques et références contemporaines | 7 |
| A. | Analyses associées à ce projet | 7 |
| B. | Évolution des analyses et leurs conclusions | 8 |
| II. | Problématique | 12 |
| A. | Objectifs de la recherche..... | 13 |
| B. | Questions de recherche | 14 |
| 1. | Pertinence de la recherche en sciences sociales | 15 |
| C. | Description des concepts, des théories et de la stratégie..... | 16 |
| 1. | Concepts centraux | 16 |
| 2. | Théories | 18 |
| 3. | Description de la stratégie de recherche | 18 |
| 4. | Discussion des principaux défis et limites de la méthodologie | 25 |
| 5. | Les considérations éthiques : Assurer l'intégrité de la recherche..... | 26 |
| III. | Le Sénégal : vue d'ensemble, contexte socioculturel, politique et religieux..... | 28 |
| A. | Vue d'ensemble | 28 |
| B. | Analyse théorique du rôle joué par les foyers religieux dans l'espace politique sénégalais en période de crise | 36 |
| 1. | Du Rôle au rôle social : définition et contextualisation..... | 36 |
| 2. | Confréries religieuses au Sénégal : Une définition et une perspective..... | 38 |
| IV. | Étude de cas : Rôle des foyers religieux pendant les crises au Sénégal | 45 |
| A. | Identification et sélection des foyers religieux étudiés | 45 |
| 1. | La confrérie des Mourides | 46 |
| 2. | La confrérie des Tidianes | 46 |
| B. | Récit des cas spécifiques de crises et des actions entreprises par les foyers religieux | 47 |
| 1. | La Crise de 1962 au Sénégal ou l'éclatement de l'Alliance Senghor-Dia..... | 47 |
| 2. | La Crise de mars 2021 au Sénégal : Tensions politiques et Manifestations populaires | 56 |
| V. | Approche théorique de l'ancrage des foyers religieux dans l'espace public | 62 |
| A. | Analyse de l'adhésion confrérique sous le prisme de l'identité sociale..... | 64 |
| B. | Analyse de l'ancrage de la confrérie dans l'espace public à la lumière de la théorie de l'ordre moral | 65 |
| C. | Perspectives et enjeux contemporains : conclusion partielle sur le rôle des confréries religieuses dans l'espace politique..... | 67 |
| VI. | Analyse empirique des dynamiques sociopolitiques des foyers religieux sénégalais : regards des acteurs locaux à travers l'enquête sur le terrain | 69 |

| | | |
|--------------|--|-----------|
| A. | Synthèse des résultats de l'étude de cas..... | 69 |
| VII. | Analyse des facteurs clés qui influencent le rôle des foyers religieux en période de crise au Sénégal | 74 |
| A. | Les Conclusions de Notre Étude de Cas : Analyse des Entretiens | 75 |
| 1. | Dia contre le maraboutisme, incompris par l'autorité religieuse..... | 75 |
| 2. | Posture des foyers religieux lors de la crise de mars 2021 | 81 |
| B. | Analyse de ces enjeux à la lumière de la philosophie durkheimienne | 83 |
| VIII. | Conclusions..... | 87 |
| A. | Contributions à la compréhension du rôle des foyers religieux en période de crise par rapport aux cas..... | 87 |
| B. | Récapitulation des principaux résultats..... | 89 |
| C. | Conclusions tirées de l'étude | 91 |
| D. | Perspectives à la lumière de nos résultats de recherche | 94 |

INTRODUCTION

« La politique n'a ni yeux, ni oreilles, ni cœur ; en politique le vrai et le mensonge portent le même pagne, le juste et l'injuste marchent de pair, le bien et le mal s'achètent ou se vendent au même prix » (Kourouma, 1995, p. 16)

Cette affirmation retentit dans notre esprit depuis des années. Tirée d'un ouvrage littéraire faisant le portrait du continent africain au lendemain des indépendances, elle a suscité en nous le besoin de percer les modes d'action, les enjeux et les conséquences des transformations politiques, sociales et symboliques en Afrique, plus précisément au Sénégal. Cette assertion a, en effet, réveillé en nous des questionnements relatifs à la cohabitation entre le fonctionnement politique de la société sénégalaise en rapport avec ses modes d'action religieux, articulés notamment autour de la spécificité des confréries, caractéristiques des convictions religieuses sénégalaises. Nous avons décidé de lui consacrer un projet de recherche pour interpellier les relations dialectiques entre les croyances et les pratiques religieuses d'une part, et d'autre part les pratiques et modalités politiques.

Les recherches sur l'interaction entre confréries et pratiques religieuses au Sénégal demeurent indigentes. La plupart des contributions recensées portent en effet sur des sujets tels que l'économie, la démocratie, la corruption, le développement, etc. Parmi les productions récentes répertoriées, nous pouvons citer celles de

- Momar Coumba DIOP : *« SÉNÉGAL : (2000-2012). Les institutions et politiques publiques à l'épreuve d'une gouvernance libérale » (Diop, 2013) ;*
- Boubacar CAMARA : *« Construire le Sénégal du futur » (Camara, 2023). L'auteur y propose des solutions au retard économique et social du Sénégal ;*
- Saliou NGOM ; *« Femmes et politique au Sénégal : les dynamiques imbriquées d'inclusion-exclusion de l'indépendance à nos jours » (Ngom, 2021). Dans cet ouvrage, les questions d'inclusion et d'exclusion en politique sénégalaise y sont traitées.*
- Abdoulaye BATHILY : *« Passion de liberté » (Bathily, 2022). L'auteur y aborde les différents aspects de la démocratie sénégalaise ; Etc.*

Hormis, ces œuvres, nous pouvons citer les rapports des organisations internationales, car ceux-ci constituent généralement les documents de référence en matière de perspective de développement ou d'évaluation des politiques et des situations socio-économiques du pays. Le

Programme des Nations Unies pour le développement produit fréquemment des documents tels que le « Rapport sur le développement humain, 2020 » (Programme des Nations Unies pour le développement [PNUD], 2020). La commission économique des Nations Unies pour l'Afrique étudie les tendances économiques au sein du continent, en mettant l'accent sur les défis et les opportunités pour le développement économique du Sénégal (Commission économique pour l'Afrique, 2021). Il en est de même pour les travaux de la Banque africaine de développement (BAD, 2021). Cette liste est bien sûr loin d'être exhaustive, mais donne une idée de l'orientation conceptuelle et des cadres théoriques qui régissent le champ de la recherche et de l'analyse du développement et de la politique au Sénégal.

En dépit de l'importance incontestable de ces travaux existants, qu'en est-il des croyances, des cultes et des religions ? Ces dernières décennies ont été marquées par une forte promotion du modèle de société laïque à l'Occidental comme étant l'idéal universel, en ce qui concerne la fonte d'un pouvoir et d'une administration indépendants, justes et stables. L'idée ici, c'est qu'en dehors des droits individuels¹ qui sont prétendus être garantis par la laïcité, la sauvegarde des « structures institutionnelles » dépendrait de « la neutralité de l'État à l'égard des religions et la séparation du religieux et du politique » (Bernatchez, 2022, p. 12). En soi, l'impératif laïque présente aussi la religion comme « une catégorie culturelle » qui « se voit associée à d'autres catégories à très haute teneur symbolique et politique, au premier chef desquelles l'identité nationale » (Baubérot & Milot, 2015, p. 23). C'est à cause de cette association qui peut vite devenir liberticide (pour cause d'une prééminence du « récit identitaire ») que des voix dissidentes s'érigent contre la « démocratie libérale » qui selon eux « valorise trop les droits individuels », au détriment « d'une assimilation à l'identité commune » (Baubérot & Milot, 2015, p. 23).

Dans les pays en voie de développement, des théories dites du développement ont été élaborées à la fin de la Seconde Guerre mondiale pour combattre « le sous-développement ». Toutefois, comme le souligne l'économiste Gilles Carbonnier cité par Laurent Fourchard (2005), « la religion en tant que concept fondamental pour l'étude et la pratique du développement était plutôt marginale dans les sphères universitaires et politiques » de l'époque (Laurent Fourchard, 2005, p. 1). Elle « a été largement négligée par les études du développement » (Laurent Fourchard, 2005, p. 1).

¹ Ces droits présentent partiellement « les finalités poursuivies par la laïcité : il s'agit de l'égalité morale des personnes (ou la reconnaissance de la valeur morale égale de chacune d'entre elles), ainsi que de la liberté de conscience et de religion »

D'ailleurs, des chercheurs tels que Mountaga Diagne (2011) et Bakary Sambe (2001) proposent de sortir de la lecture politique marginalisant les religions pratiquées en Afrique noire, dans l'analyse de son évolution. Aujourd'hui, les chercheurs s'intéressent davantage aux faits sociaux et aux composantes du pouvoir, afin d'offrir une critique objective des relations de pouvoir et d'État, mais aussi de planifier le développement et de garantir la paix et la pérennité du contrat social. M'appuyant sur des recherches entamées depuis des années, ma thèse dans ce mémoire est que la religion fait partie intégrante de la construction politique du Sénégal. En dehors de l'historique qui l'entoure, son étude devrait surtout s'attarder sur son influence, sa centralité et la complexité des relations qui naissent de son enchevêtrement à la chose publique et aux politiques. Notre postulat est : que la religion au Sénégal revêt des aspects de diplomatie, de concorde, de cohésion, de consolidation du contrat social ! Ainsi, l'appréhension adéquate de l'État « laïque » sénégalais nécessite une compréhension approfondie du rôle occupé par la religion dans l'espace public de ce pays. En examinant la question du rôle joué par les confréries religieuses musulmanes dans l'espace politique sénégalais, notre objectif est de montrer que, bien qu'elle soit un phénomène complexe dont les effets peuvent varier en fonction des circonstances et des intentions des acteurs impliqués, les confréries religieuses ont le potentiel de faciliter le dialogue et la compréhension mutuelle. En outre, elles peuvent contribuer à promouvoir la paix et la stabilité sociale.

Dans ce travail, nous étudions le rôle des confréries religieuses en période de crise avec comme dessein de nommer les attributs positifs de l'imbrication du politique au religieux en matière de consolidation du contrat social. Il s'agit de voir comment un pouvoir, qui n'est « ni élu ni nommé » (Loum et Sarr, 2017 ; Loum, 2005), est invité/s'invite dans le champ politique.

I. Éclairages historiques et références contemporaines

A. Analyses associées à ce projet

L'histoire des relations entre la politique et les phénomènes sociaux est cruciale pour comprendre les mécanismes ayant permis la coexistence de multiples identités dans la société sénégalaise. Nous considérons que cette réflexion historique est essentielle à la construction et à la compréhension d'une nation. L'histoire agit comme un guide précieux qui éclaire les perspectives d'un peuple, et notre corpus documentaire est composé de plusieurs œuvres historiques concernant la religion au Sénégal. Nous nous appuyons notamment sur l'œuvre «L'Islam au Sénégal » de Paul Marty, sociologue français qui a étudié l'islam au Sénégal au

début du 20^e siècle (Paul Marty, 1917). Malgré l'ancienneté de sa production, plusieurs chercheurs ont référencé ses écrits, donc cela nous servira de point de départ. Dans cette même logique, nous avons consulté les travaux de Donal Cruise O'Brien. (1992 ; 2002), René Otayek (2005 ; 1997, 2003, 2013), Jean-Louis Triaud (1997 ; 2006, 2010 b ; 2005) et Jean-François Bayart (2010 ; 2018) chercheurs spécialisés dans l'étude des religions en Afrique de l'Ouest, y compris au Sénégal. Ce dernier a également écrit sur les relations entre la religion et la politique au Sénégal. Nous faisons également référence à des travaux d'auteurs contemporains qui défendent/incarnent des paradigmes différents de ceux dominants. Spécialistes contemporains de l'islam au sud du Sahara, Bakary Sambe (2001, 2010, 2018) fait partie de ceux-ci, de même que Mountaga Diagne (2008 a, 2011, 2015) et Ndiaga Loum et Ibrahima sarr (2005 ; 2017). Ensuite, nous étayons nos propos à l'aide de thèses, d'articles scientifiques, d'archives d'une longueur variable, traitant des confréries musulmanes au Sénégal, de l'espace politique et des crises sociopolitiques (enclin à freiner le développement) dans une fenêtre historique allant des années 1960 à 2021 à l'aide de cas précis.

B. Évolution des analyses et leurs conclusions

Dans son œuvre l'islam au Sénégal, Marty a observé que la religion se concentrait principalement sur l'islam et ses interactions avec les pratiques et croyances animistes locales. Il a également noté que l'islam au Sénégal était marqué par une grande tolérance religieuse et que les musulmans sénégalais étaient ouverts aux influences extérieures. Il souligne le rôle important des confréries Soufies dans la vie religieuse et sociale du pays, ainsi que leur influence sur la politique (Marty, 1917). Dans l'ensemble, la pensée de Paul Marty sur l'islam au Sénégal met en avant l'importance de la culture et des traditions locales dans l'expression de l'islam dans ce pays, ainsi que la tolérance religieuse et l'ouverture aux influences extérieures qui ont caractérisé l'islam sénégalais de son époque. Toutefois, il est important de noter que la pensée de Paul Marty sur la religion au Sénégal a été critiquée pour son ethnocentrisme et son manque de compréhension de la complexité de la religion et de la culture sénégalaises. Tout d'abord, Marty a souvent utilisé des catégories conceptuelles occidentales pour comprendre les pratiques et les croyances religieuses sénégalaises, ce qui a conduit à une vision simpliste et biaisée de la religion au Sénégal. En outre, il a ignoré les différences régionales et ethniques dans les pratiques religieuses, préférant une vision monolithique de la religion au Sénégal. Ses analyses étaient fortement influencées par le contexte colonial, ce qui

a conduit à une vision paternaliste de la culture et de la religion sénégalaises. Il a souvent présenté les pratiques religieuses et culturelles locales comme des formes dégradées de l'islam « pur ».

Selon René Otayek, la religion au Sénégal est caractérisée par un pluralisme religieux, où les différentes religions coexistent pacifiquement (Otayek, 2003). Il souligne également l'importance des confréries Soufies dans la vie religieuse et sociale du pays, en particulier leur rôle dans la promotion de l'éducation, la charité et la solidarité. Otayek met aussi en avant le rôle de la religion dans la vie politique du Sénégal, où les leaders religieux peuvent influencer les décisions politiques. Cependant, il note aussi que la religion au Sénégal est en constante évolution et en adaptation, avec l'émergence de nouvelles formes de religiosité et l'influence croissante des médias et des technologies modernes. La pensée de René Otayek sur la religion au Sénégal insiste sur le pluralisme religieux, le rôle important des confréries Soufies, l'influence de la religion sur la vie politique et l'évolution constante de la religiosité dans le pays (Otayek, 2003).

Dans ses écrits, Bayart met en évidence l'importance des confréries religieuses, en particulier la confrérie Tidiane, dans la vie religieuse et politique du pays. Bayart soutient que la religion au Sénégal est caractérisée par une forte diversité et un syncrétisme religieux, où les croyances et les pratiques des différentes religions coexistent et se mélangent. Il souligne par ailleurs l'importance de la religion dans la politique sénégalaise, où les chefs religieux et les confréries jouent un rôle important dans la mobilisation politique et la construction de l'État. Enfin, Bayart statue que la religion est une ressource importante pour les Sénégalais, en particulier les plus pauvres, qui se tournent souvent vers les confréries pour obtenir une aide sociale et une assistance matérielle. Il souligne aussi l'importance de la religion dans la construction de l'identité sénégalaise et dans la résistance à la domination coloniale (Bayart, 2006, 2010).

Dans ses travaux concernant la remise en cause de l'autonomie du champ médiatique par le champ religieux au Sénégal, Ndiaga Loum souligne l'importance des foyers religieux dans ce pays. Il met en évidence leur influence significative sur la société, notamment en termes de valeurs, de croyances et de normes sociales. Il insiste sur le fait qu'ils jouent un rôle important dans la formation de l'identité et de la culture sénégalaise, mais aussi dans la mobilisation sociale. Les foyers religieux ont la capacité de mobiliser les masses autour de causes sociales, humanitaires ou politiques. Selon lui, les foyers religieux musulmans « apparaissent comme une pièce essentielle de régulation », mais également comme des organisations économiques

(Loum, 2005, p. 363). Toutefois, il insiste sur leur pouvoir d'influence et de leur habilité à remettre en cause l'autonomie de champs tels que celui des médias. Il démontre surtout le fait que ces derniers soient souvent contraints à l'autocensure par crainte de représailles ou qu'ils soient partagés entre leurs responsabilités professionnelles et leur appartenance confrérique (Loum, 2005). Cette relation entre les foyers religieux et les autres champs de l'espace public sénégalais, selon Loum, pose un défi pour certaines libertés, et soulève des questions importantes sur l'indépendance politique et médiatique. Il met également en évidence les enjeux de la laïcité dans le contexte religieux sénégalais. Dans une étude plus récente (2017) produite conjointement, les deux auteurs (Loum et Sarr), exposent les fondements de l'exception sénégalaise par l'omniprésence du pouvoir religieux dans le jeu des acteurs. Ces deux auteurs appuient leurs thèses sur la théorie des rapports de pouvoirs et de domination. Ainsi, soulignent-ils qu'au Sénégal, les rapports de forces et de domination sont organisés de telle sorte que pour comprendre comment fonctionnent les autres champs, notamment les champs politique et médiatique, il faut d'abord étudier la relation qu'ils entretiennent avec le champ religieux.

Dans sa thèse portant sur les rapports entre *l'État et les confréries religieuses dans la gouvernance locale et la démocratisation au Sénégal*, Mountaga Diagne soutient qu'à travers l'expansion des épices religieux, se sont développés des espaces de socialisation unissant des individus aux identités différentes (Diagne, 2011). Dans son travail, Diagne montre comment les communautés religieuses (sélectionnées dans son échantillon) ont établi des formes de gouvernance du point de vue macro et micro. Il ne s'agit pas d'une étude dogmatique des pratiques des trois confréries, mais d'une analyse de la dimension communautaire des confréries religieuses (celles-ci conservent une référence spatiale spécifique). En outre, dans son portrait de la communauté *Niassène*, il met en exergue le dynamisme transcendant de cette confrérie, qui supplante le local au profit de la scène internationale. Dans ce cas, l'identité collective se construit à travers l'idéologie fédératrice de la « FAYDA² ». Celle-ci « s'exerce au-delà du territoire national au sein d'une communauté plurinationale, unie par des liens sociaux et religieux » (Diagne, 2011, p. 211). Le chercheur a observé qu'à travers le modèle de gouvernance des communautés religieuses, les identités culturelles, ethniques et sociales, bien que multiples, finissent par se confondre avec la religion de sorte à créer une homogénéisation

² La Fayda des Niassènes est un concept lié à la diffusion de la grâce. Dans la perspective d'Ibrahim Niasse, elle permet de diffuser l'initiation. Le mot « fayda » est également défini comme « profit » ou « bénéfice » en français Pape. (2022). "Cheikh Al Islam (BAYE) : Focus sur la Fayda Tidjaniya". *Media Net*. <http://www.medianet.sn/index.php/2022/10/07/cheikh-al-islam-baye-focus-sur-la-fayda-tidjaniya/>.

des rapports sociaux. Aussi, selon Diagne, la convergence et la participation des identités multiples au sein d'une communauté religieuse, qui, d'une certaine manière contribue au développement, renforcent la dimension politique des foyers religieux au Sénégal (Diagne, 2011, 2015). En somme, ses travaux montrent en quoi les confréries religieuses sont des acteurs clés de la société sénégalaise et jouent un rôle important dans de nombreux domaines de la vie sociale, culturelle et politique du pays.

C'est dans cette même logique que s'inscrivent les travaux de Bakary Sambe. Ce dernier précise que l'islam en Afrique est en constante évolution et il est important de comprendre ces mutations pour mieux saisir les dynamiques politiques et sociales de la région. Sambe insiste sur l'importance de lutter contre les préjugés et les stéréotypes souvent associés à l'islam et de promouvoir une meilleure compréhension de cette religion en tant que système divers et complexe de croyances et de pratiques (Sambe, 2001).

À ce stade, il est pertinent de mentionner le cadre théorique résumant la pensée de nos différents auteurs. La pensée de Paul Marty par rapport à l'islam au Sénégal traduit l'orientalisme (Triaud, 2010a). C'est une théorie qui étudie les cultures et les langues du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord. Cependant, ce courant de pensée est influencé par les biais culturels et politiques de l'époque, d'où les critiques dont il fera l'objet plus tard (Said, 1994).

Par la suite, à travers ses travaux, René Otayek a critiqué les théories orientalistes ayant influencé les discours occidentaux sur l'islam en Afrique (2003) (2013). Appartenant au courant critique de l'anthropologie et de la sociologie, il met en exergue l'importance de la participation des communautés locales dans la définition d'identités et de pratiques religieuses qui leur sont propres (1997). Ensuite viennent les idées de Jean François Bayart appartenant au courant de pensée critique, il analyse les relations entre l'islam, la politique et l'État. Il critique les discours essentialistes qui ne prennent pas en compte les réalités sociales, culturelles et politiques dans l'étude de l'islam (2006). Il propose une grille de lecture qui examine les relations de pouvoir existant entre le politique et le religieux, en mettant la lumière sur l'importance des aspects historiques, culturels et économiques dans la formation des structures sociales et politiques. En ce qui concerne l'islamologue et historien Jean-Louis Triaud, son paradigme de recherche est caractérisé par une démarche historique et anthropologique (Saint-Lary & Samson, 2011). Il est aussi critiqué pour la négligence des perspectives locales et des savoirs endogènes au profit des perspectives académiques. Ainsi nous avons trois auteurs

spécialisés dans l'étude de l'islam en Afrique (notamment les confréries). Ils ont, en commun, la critique qu'ils portent à l'endroit des stéréotypes et préjugés qui ont pendant longtemps marqué le sujet, une approche pluridisciplinaire, mais aussi certaines limites non négligeables. En effet, malgré la variété de leurs approches, des techniques de recherche rigoureuses, les limites de l'objet d'étude restent un défi majeur, car la religion est un sujet complexe, dont il est difficile de maîtriser toutes les nuances. À cela s'ajoutent les préjugés, car même s'ils adoptent une approche critique, leurs interprétations peuvent être biaisées ou influencées par les discours dominants. De ce fait, il est important de prendre en compte les biais culturels et idéologiques.

D'où le choix porté sur les travaux d'auteur comme Mountaga Diagne. Ce dernier appartenant à la société qu'il étudie, les limites concernant la compréhension des individus et des symboles de celle-ci paraissent moindres. Il accorde une attention particulière aux rituels et aux interactions sociales des confréries (Diagne, 2011).

Il en est de même pour le chercheur Bakary Sambe. Seulement, sa recherche se concentre sur les enjeux de radicalisation et d'extrémisme, qui peuvent s'avérer dangereux pour le maintien de la paix et la cohésion sociale (ICRC, 2022). Il présente les causes potentielles de ces problématiques et propose des solutions pour contenir leurs expansions, mais à titre préventif.

II. Problématique

La question du rôle des acteurs religieux dans l'espace politique sénégalais a toujours été un sujet de débat et de controverse. Malgré leur importance, les dimensions religieuses ont souvent été sous-estimées dans les analyses. Cette recherche se propose donc **d'étudier la façon dont les acteurs religieux, en particulier les foyers religieux musulmans, interviennent en tant que régulateurs sociaux dans l'espace politique au Sénégal**. Cette étude se base sur plusieurs méthodes croisées et empruntées à plusieurs disciplines, alliant l'approche de l'identité sociale, de l'ordre moral et de la laïcité, afin de fournir une analyse complète et approfondie des interactions entre religion et politique dans ce pays. L'objectif principal de cette recherche **est de comprendre quel est le rôle joué par les confréries musulmanes en temps de crises dans l'espace politique sénégalais**. Ainsi, au cours de cette étude, nous examinons la manière dont les confréries contribuent potentiellement au maintien de la cohésion sociale. Nous mettons en lumière les enjeux politiques sous-jacents à la relation entre religions et politiques au Sénégal,

notamment la gestion des crises, la question de légitimité de l'autorité et les enjeux liés à la cohabitation d'identités multiples.

À la lumière des travaux présentés plus haut, les axes analytiques que nous relevons et choisissons d'étudier dans cette recherche sont les suivants :

- Les relations entre le pouvoir politique et les confréries (ces relations seront analysées selon la perception de nos répondants au sujet de l'enchevêtrement entre le politique et le religieux) ;
- Les confréries comme acteurs de cohésion sociale (nous allons étudier si réellement les confréries font office de régulateurs sociaux) ;
- La préservation de la paix (étant souvent inclus dans des activités de promotion de la paix et du dialogue social, il est important d'étudier les mécanismes d'apaisements mis en œuvre par les chefs religieux en temps de crise) ;
- Les enjeux religieux de l'espace politique (étant donné l'importance accordée à la religion dans l'espace public, la question de l'intermédiation religieuse pour la pacification de l'espace public, celle de la laïcité et de la résolution de conflit seront au cœur de notre étude).

Notre recherche s'articule autour de plusieurs concepts clés. Dans un premier temps, nous réalisons une analyse approfondie de notre terrain d'étude, le Sénégal, en mettant en lumière les confréries Soufies qui y sont présentes, et en fournissant une brève contextualisation. Ensuite, nous examinons deux cas d'étude spécifiques sous l'angle de l'identité sociale et de l'ordre moral.

Par la suite, nous exploitons les entretiens pour approfondir notre compréhension des enjeux religieux dans l'espace politique sénégalais. Nous nous penchons sur divers aspects, notamment les interactions entre la religion et la politique, la question de la cohésion sociale, le principe de laïcité, ainsi que l'impact de ces dynamiques sur l'identité nationale sénégalaise.

Cette recherche vise à explorer l'interaction complexe et dynamique entre religion et politique au Sénégal, afin de mieux comprendre le rôle des acteurs religieux dans la régulation sociale et politique de ce pays en évolution rapide.

A. Objectifs de la recherche

Objectif général

Plusieurs raisons nous amènent à nous intéresser à la question de l'intermédiation religieuse dans l'espace politique. Tout d'abord, l'étude du rôle des acteurs religieux dans l'espace politique sénégalais est une question importante et pertinente dans le contexte actuel de l'évolution du pays. Les confréries jouent un rôle crucial dans la société et leur impact sur la politique et la régulation sociale est un sujet qui mérite une attention particulière. Par ailleurs, l'histoire du pays est traversée par des événements marquants lors desquels les grands guides religieux des différentes confréries ont eu à intervenir. L'étude de ces interventions nous permet de mesurer l'influence des foyers religieux, leur incidence dans la construction d'une identité collective.

L'objectif que nous poursuivons donc dans cette recherche est de comprendre le rôle des acteurs religieux, en particulier les confréries religieuses musulmanes, en tant que régulateurs sociaux dans l'espace politique sénégalais.

De cet objectif général découlent plusieurs objectifs spécifiques :

- i. Analyser les relations entre le pouvoir politique et les confréries musulmanes, en termes d'impact de prise de décision politique ;
- ii. Étudier le rôle des confréries musulmanes en tant qu'acteurs de cohésion sociale, en examinant leur contribution potentielle au maintien de la cohésion sociale ;
- iii. Analyser les enjeux religieux de l'espace politique sénégalais, en particulier la question de la laïcité ;
- iv. Étudier la coexistence d'identités multiples et son impact sur la cohésion sociale au Sénégal.

B. Questions de recherche

Nombreux³ sont ceux qui ont écrit au sujet de la place qu'occupe la religion dans la société sénégalaise, notamment l'originalité qu'arbore le Soufisme dans ce pays. Les enjeux liés à la

³ Voir Momar-Coumba Diop (dir.), *Sénégal : trajectoires d'un État*, Dakar, Codesria, 1992 ; Donald-Cruise O'Brien, Momar-Coumba Diop et Mamadou Diouf, *la construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002 ; Momar-Coumba Diop, *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002 ; Mohamed Mbodj, « La crise trentenaire de l'économie arachidière » dans Momar Coumba Diop (dir.), *Sénégal, trajectoires d'un État, op. cit.*, p. 95-135 ; Bayart, Jean-François, 1989. *L'État en Afrique : La politique du ventre*, Éditions Farad, Paris ; Coulon, Christian. 1981. *Le Marabout et le Prince, Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone ; Gueye, Cheikh. 1987, « Touba, monographie d'une ville religieuse », mémoire de maîtrise, Dakar, Université de Dakar, 123 p.

séparation du spirituel au temporel sont souvent évoqués dans l'espace public. D'éminents chercheurs ont écrit sur le manque de légitimité de l'État-nation hérité du colon, entre autres sujets pertinents dans l'analyse de l'évolution sociopolitique du pays. Notre sujet porte sur le rôle joué par les confréries musulmanes dans l'espace politique. Il s'agit d'interroger les foyers religieux concernant leur appréhension de la cohésion sociale et leur posture au sein de l'espace public.

Dès lors, nous nous posons la question suivante : quel rôle jouent les confréries religieuses musulmanes dans l'espace politique sénégalais en période de crise ?

En partant de cette interrogation, nous nous posons les sous-questions suivantes :

- i. Quelle est la nature des relations entre le pouvoir politique et les confréries musulmanes ?
- ii. Quelle place occupent les confréries musulmanes dans la société sénégalaise ?
- iii. Comment se meuvent de multiples identités au sein d'une société ?
- iv. Est-il possible de parler de laïcité dans une société où le politique se mêle au religieux ?

1. Pertinence de la recherche en sciences sociales

La religion est, selon certains grands penseurs, une résultante de la conjoncture politique et économique, une sorte de rempart sur lequel se forment des espoirs. Les espaces religieux sont présentés comme tout autre mouvement social, sans s'intéresser à leur poids politique (Diagne, 2011 ; Durkheim, 1968 ; Weber, 1964). Pourtant, la religion détient une place centrale dans la trajectoire historique du Sénégal, tant dans les luttes de libération, que dans la construction de l'État. Ce constat effectué, nous pensons qu'il serait scientifiquement pertinent d'analyser dans le cadre de ce travail, la manière dont les religieux interviennent dans l'espace politique au Sénégal. Il s'agit là de mettre les religieux au centre de cette étude, de comprendre d'où vient l'enchevêtrement entre deux sphères (le religieux et le politique), d'analyser l'impact qu'il a au sein de la société. C'est également une opportunité pour nous de comprendre les fondements qui sous-tendent la centralité de ces autorités différentes de celles classiques.

Les sciences sociales ayant comme but ultime l'étude des humains, de leurs interactions, des communautés et de leurs réalités, il est important pour nous d'apporter des

réponses à nos questionnements, de réfléchir à de nouveaux mécanismes de médiation et d'explorer les possibilités d'institutionnaliser ces derniers⁴.

Depuis le début de l'histoire enregistrée, les humains ont organisé leurs sociétés en utilisant une myriade de systèmes —politiques, religieux, économiques et sociaux. Ces systèmes organisationnels et notre compréhension du comportement humain évoluent à mesure que nous apprenons du passé et étudions le présent (Social Sciences Institute, s. d).

La pertinence de cette recherche en développement réside dans le fait qu'elle met en lumière l'importance de la dimension religieuse dans le développement social et politique d'un pays, en l'occurrence le Sénégal. En outre, cette étude permet de mieux comprendre comment des autorités qui ne sont « ni élues ni nommées » (Loum, 2005) occupent une place prépondérante au sein d'un État. In fine, cette recherche est pertinente pour la discipline du développement, car elle met en exergue l'existence d'autorités morales, dans un État démocratique laïque, qui interviennent soit par demande, soit par devoir moral.

C. Description des concepts, des théories et de la stratégie

1. Concepts centraux

Il est crucial d'effectuer un travail de définition pour progresser dans cette recherche. En effet, plusieurs concepts clés abordés dans la question de recherche nécessitent une clarification. La définition des termes ci-dessous permettra une compréhension plus approfondie du sujet :

- Rôle
- Confréries
- Espace politique
- Crise

Selon Robert K. Merton, « le rôle est un ensemble de comportements répondant à des modèles d'attentes et qui sont attribués à la position déterminée qu'occupe une personne » (1963). Cette assertion met en évidence l'idée que les fonctions que les individus occupent au sein de la

⁴ Il est possible qu'à l'issue de la recherche, d'autres mécanismes de médiation émanant d'acteurs non étatiques, ayant un statut et une importance centrale dans la société, soient identifiés.

société sont déterminées par leur position dans celle-ci et que les premiers sont caractérisés par des comportements spécifiques qui sont attendus d'eux. Cette définition transposée à notre étude nous aide à souligner la place spécifique qu'occupent les foyers religieux dans la société sénégalaise, qui est liée à leur autorité morale et religieuse. De ce fait, ils sont appelés à jouer un rôle bien défini, qui est influencé par les modèles d'attente qui sont associés à leur personne. L'analyse de ces modèles d'attentes et de la manière dont les religieux y répondent peut fournir une meilleure compréhension de leur rôle et leur impact dans l'espace public.

Cela dit, il convient de relever ce que nous entendons par confrérie religieuse musulmane.

Les confréries regroupent les disciples d'un maître soufi. L'enseignement est, avant tout, une initiation, une transmission d'expérience du maître au disciple. C'est l'attachement à la personne de ce maître qui soude le groupe comme c'était le cas dans les écoles de la Grèce antique ou du Moyen Âge occidental. Le terme arabe que nous traduisons par confrérie est *tariqa* qui signifie « voie » ; il exprime l'idée d'une marche spirituelle vers Dieu. (..) Les confréries portent généralement un nom dérivé de celui de leur fondateur (Savoir, 2012). Cette définition illustre les mécanismes par lesquels les individus peuvent se regrouper autour d'une figure charismatique, à savoir le fondateur de la confrérie et adopter des comportements et des normes spécifiques qui sont associés à cette position. Ainsi, dans la suite logique de la définition que nous offre Merton sur la notion de « rôle », nous pouvons considérer le rôle social du guide religieux comme une combinaison de la hiérarchie religieuse, de leur influence sur les disciples de leur confrérie et leur capacité à définir des codes de conduites et valeurs communes.

Où donc s'expriment ces rôles, codes et valeurs ? Dans quelle sphère se manifeste le leadership des guides religieux à travers leurs confréries ? Si Pierre Bourdieu affirme que le champ politique est un domaine d'interaction où des individus et des groupes s'affrontent pour défendre leurs intérêts et leurs positions, nous le considérons comme l'espace par excellence pour étudier l'intervention des religieux (Bourdieu, 2000). Toujours selon Bourdieu, le champ politique (ou encore l'espace politique) est une sphère de pouvoir où les acteurs cherchent à obtenir des ressources telles que l'argent, la reconnaissance et l'influence. Les règles du jeu sont fixées par les institutions, les organisations et les pratiques qui structurent le champ (Bourdieu, 2000). C'est donc au sein d'un tel espace social que se joue la lutte pour le pouvoir et les ressources symboliques et matérielles qui y sont attachées. Dès lors, l'expression des rapports de pouvoirs peut donc donner naissance à des crises et fragiliser la cohésion.

Quelle est notre acception du terme « crise » ? Dans la définition de la société, le sociologue Émile Durkheim, revient sur les résultantes de ce qu'il nomme : anomie (nous y reviendrons). Celle-ci conduit à la crise qui elle-même découle de changements, de fortes dérégulations, de l'injustice, entre autres (Durkheim, 1893a, 1894 ; Maleki, 2015).

Il convient de dire que l'analyse des définitions partielles de nos concepts centraux nous permet de plus ou moins comprendre notre objet d'étude et poser les bases des analyses critiques qui vont suivre. Il faut donc retenir que le rôle social des guides religieux est une combinaison de la hiérarchie religieuse, de leur influence et de leur capacité à incarner un certain statut aux yeux des communautés qu'ils dirigent. Dans ce contexte, l'espace politique est le terrain d'observation privilégié pour étudier l'intervention des religieux dans les rapports de pouvoir et les enjeux sociétaux. D'autant plus que, l'expression des rapports de pouvoirs et l'affrontement des intérêts divers entraînent souvent des crises et fragilisent la cohésion sociale ; ce qui doit être pris en compte dans l'étude de la société sénégalaise.

2. Théories

L'étude de notre sujet soulève des questionnements multiples. Pour répondre à ces questions, notre recherche se basera sur le paradigme fonctionnaliste, qui constitue l'une des plus anciennes et influentes approches en sociologie. Ce choix se justifie par le fait que le fonctionnalisme d'Émile Durkheim soutient que chaque élément de la société remplit une fonction nécessaire et contribue à maintenir l'équilibre social (Durkheim, 1967). Elle met l'accent sur l'analyse des fonctions et des interdépendances sociales dans la société.

Par ailleurs, nous analysons le rôle des confréries religieuses au Sénégal, en nous appuyant sur la théorie de l'identité sociale de Henri Tajfel et John Turner ainsi que sur la théorie de l'ordre moral d'Émile Durkheim. (Durkheim, 1968 ; Tajfel & Turner, 1986). La première met l'accent sur la manière dont les individus se définissent selon les groupes auxquels ils appartiennent. La seconde suggère que l'ordre social repose sur les normes et les valeurs partagées par les membres d'une même société.

3. Description de la stratégie de recherche

Dans le cadre de ce travail, nous procédons à une recherche qualitative, en privilégiant l'étude de cas. Par ailleurs, il est important de justifier les considérations analytiques qui nous ont poussés à choisir l'étude de cas comme stratégie de recherche. Nous concevons l'étude de cas comme adaptée à notre travail, du fait qu'elle permet une analyse en profondeur et une

exploration approfondie des dynamiques spécifiques liées au rôle des confréries religieuses dans l'espace politique au Sénégal. Pour Savoie-Zajc & Karsenti, l'étude de cas « permet d'étudier un phénomène en contexte naturel (...), selon les objectifs de la recherche » (Savoie-Zajc & Karsenti, 2018, p. 289). De plus cette stratégie nous permettra d'effectuer une « description détaillée » du rôle du religieux en politique et d'interpréter cette description (Savoie-Zajc & Karsenti, 2018, p. 292). En outre, elle suscite notre intérêt, car c'est une combinaison de méthodes (analyse de contenu, enquêtes, etc.) qui permet d'étudier un cas en profondeur et sous plusieurs aspects, en adoptant aussi une approche inductive, nous permettant ainsi de rester ouverts à toute nouvelle découverte durant tout le processus de recherche.

a) *Méthodologie de la recherche*

Le choix de la méthode de recherche en sciences sociales revêt une importance capitale, notamment pour notre sujet, car il détermine la production de connaissances scientifiques fiables et valides. Dans cette section, nous présentons donc le type de recherche choisi et la justification. Nous exposons la stratégie de recherche, ainsi que les outils préconisés pour la collecte de données et l'échantillon. Enfin, nous abordons les limites de la recherche.

(1) Type de recherche et justification

- **L'investigation empirique alliée à la recherche théorique**

Les deux principales approches de recherche en sciences sociales sont l'approche quantitative et l'approche qualitative. Dans notre travail, l'approche qualitative est plus appropriée, car elle permet de recueillir des données détaillées et riches sur les acteurs impliqués dans les confréries musulmanes et l'espace politique sénégalais en temps de crise. Cela nous permettra d'explorer en profondeur les motivations, les interactions et les dynamiques complexes entre ces acteurs, offrant ainsi une compréhension nuancée et approfondie des phénomènes étudiés (Savoie-Zajc & Karsenti, 2018).

Par ailleurs, nous procédons à une recherche empirique, car celle-ci se concentre sur la collecte de données réelles. Elle implique généralement la collecte de données qualitatives à partir d'observations ou d'enquêtes. Toutefois, il est souvent utile d'allier le travail empirique et la recherche théorique pour accroître la « cumulativité » des connaissances dans les sciences sociales (Franck, 2009). Cette dernière renvoie à l'axe de l'intentionnalité de recherche fondamentale caractérisée par l'intention de connaître, de comprendre, d'expliquer les

caractéristiques d'un objet d'étude ou d'un phénomène du monde, contrairement à la recherche appliquée qui contextualise les conditions d'applicabilité de théories issues de la recherche fondamentale (Gohier et al., 1998, p. 271). Ces deux approches combinées nous permettent d'obtenir de meilleurs résultats à l'issue de cette recherche.

- **Stratégie de recherche et justification**

Afin de trouver la réponse à nos questionnements, nous avons choisi l'étude de cas en tant que stratégie de recherche, car elle permet d'étudier des cas dans une période délimitée. Ce sera l'occasion de décrire des situations problématiques pour à terme, formuler des théories applicables à des situations similaires. Chamberland, Lavoie et Marquis décrivent l'étude de cas comme une « proposition, à un petit groupe, d'un problème réel ou fictif en vue de poser un diagnostic, de proposer des solutions et de déduire des règles ou des principes applicables à des cas similaires » (Marquis, Lavoie, & Chamberland, 2003, p. 91). En effet, l'objectif poursuivi en choisissant l'étude de cas est d'établir un diagnostic de notre sujet, d'en faire ressortir les tenants et les aboutissants. Son avantage est de « fournir une situation où l'on peut observer le jeu d'un grand nombre de facteurs interagissant, permettant ainsi de rendre justice à la complexité et [à] la richesse des situations sociales » (Savoie-Zajc, 2018, p. 294). Ce dernier point recouvre une grande importance dans le cadre de notre étude, car la société constitue un élément important dans ce travail. C'est d'elle qu'émanent des faits sociaux tels que les crises. Ainsi, à travers l'étude de cas multiple ou l'étude multicas, qui « a pour but de découvrir des convergences entre plusieurs cas, tout en contribuant à l'analyse des particularités de chacun des cas » (Savoie-Zajc, 2018, p. 296), nous analysons la fonction des confréries religieuses dans la société sénégalaise, à travers leurs interactions avec l'État, leur capacité de médiation, entre autres. L'étude de cas multiple est une stratégie de recherche qualitative pertinente dans notre étude pour plusieurs raisons. Tout d'abord, des recherches antérieures ont démontré la complexité des relations entre les confréries musulmanes et les hommes politiques au Sénégal. Elles renferment une complexité requérant une stratégie de recherche rigoureuse, permettant d'étudier un sujet dans son contexte tout en le comparant à des phénomènes similaires. Selon Yin, « l'étude multicas a pour but de découvrir des convergences entre plusieurs cas, tout en contribuant à l'analyse des particularités de chacun des cas » (Yin cité dans Savoie-Zajc, 2018, p. 296). Par conséquent, cette stratégie de recherche nous permet d'approfondir l'analyse des différents événements sélectionnés, et ce, grâce à une analyse de documents et aux entretiens qui seront effectués afin de mieux comprendre les phénomènes et les enjeux environnants.

b) Collectes de données

Des enquêtes préliminaires ont été menées auprès de chercheurs spécialisés dans les domaines de recherche en relation avec notre sujet. Cette première phase nous a permis de circonscrire davantage notre terrain de recherche, de sélectionner des cas pertinents à notre question de recherche et de consolider notre échantillon.

Une fois cette première étape terminée, nous avons effectué des entretiens semi-dirigés afin de collecter des données qualitatives auprès de notre échantillon.

c) Échantillon

En recherche, le choix de la technique de recherche et celui des instruments correspondants est crucial, car ces derniers permettent de sélectionner un échantillon spécifique pour représenter la population étudiée.

Échantillonner signifie prélever à l'intérieur d'une population, généralement appelée base de sondage, un certain nombre de personnes afin de les observer systématiquement. L'échantillonnage est nécessaire en recherche pour deux raisons :

- *La population à l'étude est généralement trop grande et il est, de ce fait, impensable d'interroger toutes les personnes qui la composent ;*
- *Certaines lois mathématiques nous enseignent qu'il n'est pas nécessaire d'interroger tous les individus d'une population afin de connaître l'opinion générale (Ouellet & Saint-Jacques, 2000, p. 71).*

Selon les phénomènes, les objectifs de recherche et la population à l'étude, les méthodes d'échantillonnage sont susceptibles de changer. Elles peuvent être probabilistes ou non probabilistes, les unités interrogées peuvent faire l'objet d'une sélection arbitraire ou planifiée. Compte tenu de la « difficulté » que peut constituer cette étape, les questions suivantes nous ont aidée à construire l'échantillon adéquat ; « Qui doit-on choisir ? Combien de personnes ? Et comment procéder ? » (Ouellet & Saint-Jacques, 2000, p. 71).

Ainsi, dans le cadre de ce travail, nous avons utilisé une des méthodes d'échantillonnage non probabilistes. Ici, les unités ne sont pas choisies au hasard, mais plutôt selon des critères de sélection bien définis. Ayant pour objectif de trouver les réponses à nos questionnements en interrogeant les acteurs qui s'activent au sein des sphères sociales et politiques, susceptibles de poser des actes concrets en période de crise, nous avons sélectionné diverses catégories de

participants. En effet, notre population est composée de chercheurs, d'autorités politiques, de représentants des principaux foyers religieux musulmans, et des acteurs des médias. Dans l'ouvrage *Méthodes de recherche en intervention sociale*, il est dit que « la base d'un échantillon est la population dont l'échantillon est issu. Elle correspond à l'ensemble des individus qui ont des caractéristiques précises en relation avec les objectifs de l'étude » (Ouellet & Saint-Jacques, 2000, p. 72). Cette assertion justifie le choix des catégories (strates) et celui de l'échantillon au sens large, car les unités composant chaque strate occupent un rôle central dans la sphère publique, notamment en période de crise. L'enquête préliminaire s'est faite avec deux chercheurs spécialisés dans les domaines liés à notre sujet. Cette première phase nous a aidé à affiner notre recherche en la contextualisant davantage et à saisir la portée des relations entre les acteurs politiques et les chefs religieux, en interrogeant l'histoire. Ces chercheurs nous ont recommandé trois autres chercheurs, à qui nous avons demandé de proposer cinq autorités religieuses et politiques (cinq également) à interroger. Une fois cela effectué, nous avons demandé aux trois différentes strates de proposer cinq représentants de la société civile à questionner. Pour finir, ces derniers ont été chargés de désigner la dernière strate à interviewer, à savoir cinq acteurs des médias. C'est ainsi qu'est constitué notre échantillon, essentiellement composé d'individus « qui ont des caractéristiques précises en relation avec les objectifs de l'étude » (Ouellet & Saint-Jacques, 2000, p. 85). C'est-à-dire des individus qui sont présents dans l'espace politique, spécialisés dans des domaines pertinents par rapport à notre sujet, capables d'explicitier les rapports de pouvoir entre religieux et politique, qui régulent en temps de crise, ou proposent une lecture analytique des rôles politiques et religieux.

De ce fait, nous avons eu recours à un échantillonnage — non probabiliste — « boule de neige », qui consiste à demander à « un ou deux informateurs (...) de désigner d'autres personnes qui correspondent aux critères retenus et qui sont susceptibles de participer à la recherche. Nous avons demandé à ces nouvelles personnes de désigner, à leur tour, d'autres personnes (...) » (Ouellet & Saint-Jacques, 2000, p.83).

Étant donné qu'il est établi que la taille d'un échantillon qualitatif dépend de ce que l'on veut démontrer, nous avons retenu que « ce n'est pas tant le nombre de sujets qui compte que la quantité de données collectées » (Ouellet & Saint-Jacques, 2000, p. 85). De ce fait, nous avons préconisé d'interroger 25 individus et de collecter auprès d'eux le maximum d'informations pertinentes afin d'apporter des réponses soutenues à nos questionnements.

d) *Technique de collecte de donnée*

Nous avons choisi comme technique de collecte de données : l'entrevue, à cause de la perspective interprétative dans laquelle nous nous engageons. De plus, dans notre recherche, « le point de vue et le sens que les acteurs sociaux donnent à leur réalité » est fondamental. En effet, cela a pour effet d'engendrer une « dynamique de co-construction entre les interlocuteurs : chercheurs et participants, les uns apprennent des autres et stimulent l'émergence d'un nouveau discours et d'une nouvelle compréhension, à propos du phénomène étudié » (Savoie-Zajc, 2009, p. 337). Nous avons mené des entretiens semi-dirigés en nous laissant guider par « le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux » que nous souhaitons « explorer avec le participant à la recherche » (Savoie-Zajc, 2009, p. 340). Cette approche interprétative nous amène à soutenir le postulat selon lequel la perspective de l'autre est essentielle. (Savoie-Zajc, 2009). Il est donc impératif de recueillir et d'explicitier celle-ci afin de favoriser l'apprentissage, l'explication et la compréhension du sujet étudié (Savoie-Zajc, 2009). En outre, le choix d'utiliser une méthode d'entrevue semi-dirigée se justifie aussi par sa capacité à appréhender la complexité des relations, interactions humaines et sociales, tout en mettant en évidence certains aspects sociopolitiques et techniques (Savoie-Zajc, 2009).

Les entretiens se sont déroulés à Dakar, entre juin et novembre 2023. Afin d'éviter toute méfiance de la part de nos interlocuteurs et de prévenir tout biais potentiel dans le cadre de notre recherche, nous nous sommes présentées en détaillant nos origines et en exprimant notre intérêt pour le sujet à l'étude (Savoie-Zajc, 2009). Conformément au respect des exigences éthiques en recherche, nous demandons au début de chaque entretien la confirmation du consentement des répondants avant l'entretien, en leur fournissant des informations exhaustives sur les objectifs de cette recherche ainsi que sur l'audience qui aura accès aux résultats à la fin de l'étude. Nous leur rappelons qu'ils ont la possibilité de se retirer de l'étude à tout moment. Pour mener à bien nos entretiens, nous avons mis en avant nos compétences affectives, professionnelles et techniques préconisées en recherche (Savoie-Zajc, 2009). Afin d'établir une atmosphère accueillante et de faciliter le début de l'entrevue, nous avons usé de nos origines et de notre connaissance du contexte pour établir une connexion avec nos répondants. Nous sommes passées par l'intermédiaire de personnes crédibles et respectées par nos participants pour établir le contact.

En ce qui concerne les considérations conceptuelles, notre approche se concentre sur notre question de recherche afin d'établir un guide d'entretien et de formuler des questions ouvertes.

Le guide d'entretien est structuré autour de thèmes et de sous-thèmes (Savoie-Zajc, 2009). Il est uniforme pour tous les participants et également traduit en *wolof*, la langue locale dominante. Les questions posées sont généralement les mêmes afin de comparer les points de vue des participants.

e) *Guide d'entretien*

- Notre guide d'entretien comprend les sections suivantes :
 - i. Introduction
 - Salutations et remerciements pour la participation à l'entretien
 - Présentation claire et honnête de sujet, de l'objectif de recherche et du contexte de l'étude, du processus à suivre, des mesures de confidentialité et le recueil du consentement du répondant pour l'entretien et sa systématisation.
 - ii. Informations sur la chercheuse
 - Présentation de la chercheuse, de ses origines et de la voie par laquelle elle a obtenu le contact du participant, si nécessaire.
 - iii. Introduction des thèmes et sous-thèmes organisés en chaîne de questions, permettant d'expliquer le rôle des foyers religieux en temps de crise notamment.

| Thèmes | Sous-thèmes |
|---|---|
| Compréhension générale des confréries musulmanes et de leur rôle | Questions visant à recueillir les connaissances générales du répondant sur les confréries musulmanes au Sénégal et leur rôle dans la société. |
| | Questions visant à recueillir l'avis sur la perception de l'influence des confréries dans l'espace politique sénégalais. |
| | Collecte des opinions du répondant concernant la laïcité au Sénégal. |
| | Questions sur la manière dont le répondant perçoit l'interaction entre les confréries religieuses et l'espace politique au Sénégal. |
| | Questions sur les motivations et intérêts des foyers religieux en ce qui concerne leur implication dans la politique. |
| | Questions sur l'indépendance des autorités religieuses et politiques. |
| | Collecte de la vision épistémologique selon le répondant. |
| | Collecte des opinions du répondant concernant le rôle des confréries musulmanes en tant que régulateur social. |
| Impact des confréries dans les périodes de crise politique | Recueillir l'avis du répondant par rapport aux dangers et craintes que pourrait constituer un tel enchevêtrement. |
| | Recueillir les opinions du répondant sur l'impact des confréries musulmanes dans l'espace politique sénégalais pendant les périodes de crise. |
| Identité commune | Question visant à permettre au répondant à proposer des mécanismes de résolution de conflit qui sied au contexte sénégalais. |
| | Questions sur la notion d'identité commune mise en avant par les foyers religieux et son lien le lègue colonial |

iv. Conclusion

- Remerciements au répondant pour sa participation et sa contribution
- Offre de la possibilité de partager des informations supplémentaires ou des commentaires, au besoin.

4. Discussion des principaux défis et limites de la méthodologie

Dans le cadre de notre recherche, nous avons identifié plusieurs défis et limites importants :

- Report fidèle des propos de l'interviewé : transcrire un discours oral posait des difficultés en raison des éléments non verbaux tels que les non-dits, les hésitations et les gestes. Il était essentiel pour nous de traduire ces éléments tout en préservant la fidélité des propos de l'interlocuteur de manière concise et objective.
- Les intentions de l'interviewé : Les motivations de l'interviewé n'étaient pas contrôlables. Étant donné la sensibilité des sujets abordés (religion, pouvoir, légitimité), le répondant peut omettre des informations par souci de préservation de sa réputation ou pour éviter de créer de la polémique.

- Tabous sociaux : Les tabous dans la société sénégalaise et surtout la notion que toute vérité n'est pas bonne à dire, peuvent être considérés comme des éléments d'autocensure pouvant compromettre les résultats.
- Âge et genre du chercheur : Le fait que la recherche fût dirigée par une jeune femme aurait pu constituer un obstacle, en particulier lors des interactions avec des interlocuteurs majoritairement âgés et masculins, pouvant remettre en question la crédibilité de la chercheuse. Toutefois, la rigueur de la démarche et la pertinence du sujet ont empêché cela.

5. Les considérations éthiques : Assurer l'intégrité de la recherche

La démarche éthique pour cette recherche a été complétée avec succès, conduisant à l'obtention du certificat éthique de l'UQO. Ce processus, requis en raison de l'implication de sujets humains dans un projet non financé, a impliqué la soumission d'un formulaire d'information détaillé mis à disposition par le comité éthique de l'Université du Québec en Outaouais.

Ce formulaire couvrait divers aspects, notamment le titre et les informations générales du projet de recherche, l'identification de la chercheuse, les coordonnées du professeur encadreur, l'échéancier des activités de recherche et une description synthétique des buts, objectifs et contexte de la recherche. Des détails ont également été fournis concernant les participants, englobant leur profil, les risques de conflit d'intérêts, les mesures de sécurité, le processus de recrutement, le consentement des participants, etc.

Comme nous le soulignons plus haut, dans cette étape ultime, la confidentialité et l'anonymat des participants ont été préservés conformément aux protocoles éthiques établis. Ce processus rigoureux garantit le déroulement éthique de la recherche et renforce la crédibilité et la fiabilité des résultats qui ont été obtenus.

a) Traitement et analyse des données

Dans cette section, nous détaillons le choix de notre approche de collecte et d'analyse des données, intégrant le logiciel InVivo comme outil essentiel dans le processus d'analyse.

b) Collecte de Données

Nous avons pris en considération les dimensions techniques pour garantir la fiabilité de nos données. Des outils d'enregistrement vocal fiables ont été utilisés pour ne perdre aucune

information (Savoie-Zajc, 2009). En ce qui concerne l'emplacement des entretiens, cela dépendait des préférences des répondants, conformément aux codes sociaux sénégalais. Nous avons veillé à choisir des endroits propices à la discussion. La durée des entretiens n'était pas prédéfinie, car elle était adaptée aux disponibilités des répondants. Afin de ne laisser aucune information de côté, nous prenions des notes pour capturer les éléments non verbaux, tels que l'intonation et les gestes.

c) Transcription et Préparation des Données

Les entretiens ont été transcrits de manière verbatim pour une analyse (Savoie-Zajc, 2009). Cela signifie que nous avons traduit mot à mot tout ce qui a été enregistré. Cette démarche a été combinée avec les notes prises pendant les entretiens pour contextualiser les données, pour pallier le caractère figé des transcriptions. (Savoie-Zajc, 2009).

d) Analyse des Données

L'analyse de données constitue la « clé de voûte » de la recherche qualitative. De manière générale, « les données peuvent se définir comme la transcription d'une réalité à l'aide de symboles compréhensibles par l'être humain » (Lebraty, Lobre-Lebraty, & Trébucq, 2018, p. 295). Notre but en analysant les données recueillies des entrevues, c'est de décrire les phénomènes étudiés et élaborer des concepts théoriques qui visent à représenter la réalité (Marie-Fabienne Fortin, 2016).

e) Utilisation d'InVivo

Pour soutenir l'analyse et l'interprétation des données, nous avons eu recours au logiciel NVivo. Notre choix se justifie non seulement par l'efficacité du logiciel dans les recherches en sciences sociales, mais aussi par le fait que nombreux sont les chercheurs qui l'emploient dans leurs projets. Il a servi de « base d'information » et a été notre principal outil d'analyse qualitative. NVivo a facilité la codification des données, la catégorisation, la recherche de thèmes récurrents et l'analyse rigoureuse et approfondie de nos données. L'absence de catégories prédéfinies a permis une analyse ouverte et intuitive des données (Lebraty, Lobre-Lebraty, & Trébucq, 2018, p. 292).

f) Analyse de Contenu

Nous avons ensuite procédé à une analyse de contenu. Une fois les données condensées par la codification des notes de terrain et des transcriptions, suivies d'une catégorisation, nous avons souligné les liens existants et commencé à dresser le portrait des pistes de réflexion.

III. Le Sénégal : vue d'ensemble, contexte socioculturel, politique et religieux

A. Vue d'ensemble

Le Sénégal est un pays de l'Afrique de l'Ouest, entouré par la Guinée, la Guinée-Bissau, le Mali et la Mauritanie. Sa population est estimée à 16,7 millions d'habitants (Banque Mondiale, 2023). C'est un pays riche en histoire, doté d'une diversité culturelle marquante. Plongeant ses racines dans plusieurs siècles d'histoire, le pays a été influencé par de nombreux empires et royaumes, dont l'Empire du Ghana, l'Empire du Mali et l'Empire du Djolof. Pendant la période coloniale, le Sénégal fut une colonie française, jouant un rôle crucial dans le mouvement de résistance et d'émancipation qui caractérisa l'Afrique à cette époque. L'économie sénégalaise est en développement, avec une croissance économique annuelle d'environ 6 % (Ministère de l'Économie du plan et de la coopération, 2023). Les principaux secteurs économiques comprennent l'agriculture, la pêche, l'industrie, le tourisme et les services.

La richesse culturelle du Sénégal s'illustre dans sa mosaïque ethnique de plus de 20 groupes distincts. Chacun d'entre eux porte ses propres traditions, langues, musiques et danses, contribuant à l'expression de la diversité culturelle. En ce qui concerne la religion, l'islam prédomine, comptant pour près de 95 % de la population (Ministère de l'Économie du plan et de la coopération, 2023). Le christianisme et les croyances religieuses traditionnelles africaines complètent le paysage religieux, témoignant de la multiplicité des croyances.

Sur le plan politique, la Banque mondiale décrit le pays comme étant l'un des plus stables d'Afrique. Depuis son indépendance en 1960, le pays a connu trois alternances pacifiques. L'actuel président, Bassirou Diomaye Faye, élu récemment (24 mars 2024) remplace Macky Sall qui est au pouvoir depuis 2012 et a été réélu pour un second mandat de cinq ans en février 2019. Cette partie du continent a été relativement préservée des violences qui ont éclaté dans la région.

De façon globale, le Sénégal est un pays en perpétuelle évolution, riche de son histoire, de sa culture et de son potentiel économique. La situation du pays offre un éventail de thématiques sociale, politique et économique à aborder, que ce soit lors de débats ou dans le cadre d'une recherche comme la nôtre.

a) *Contexte socioculturel*

Le Sénégal connaît une situation géographique qui lui a permis d'être très tôt en contact avec le reste du monde. La croyance populaire veut que le mot Sénégal vienne de la déformation du mot Sunugal (notre pirogue) en wolof, lorsque les Portugais, premiers européens à atteindre

les côtes sénégalaises demandèrent aux populations riveraines, le nom du lieu où ils venaient d'accoster. Toutefois, d'autres auteurs affirment d'autres théories. (...) À l'instar de bon nombre de pays d'Afrique, le Sénégal est caractérisé par la diversité linguistique et culturelle, issue de trois grandes civilisations : la Négro-Africaine, l'arabo-islamique et l'Occidentale française (Diagne, 2011, p. 38).

Les apports de ces civilisations à la trajectoire socioculturelle du pays sont décrits ci-dessous.

La civilisation négro-africaine fut transmise par les nombreuses langues nationales, dont le wolof, le peul, le sérère, le diola, le malinké et le soninké. La civilisation arabo-islamique, débutée vers le X^{ème} siècle, a amené une langue de culte et un système normatif fondé sur une religion unificatrice, apportée par le commerce (islam). Quant à la civilisation occidentale française, elle est arrivée avec l'esclavage et la colonisation et s'est infiltrée avec sa langue, la religion chrétienne, son administration, son idéologie philosophico-politique et juridique (Diagne, 2011, p. 39).

Le Sénégal se distingue par une riche diversité ethnique, comptant une vingtaine d'ethnies distinctes, parmi lesquelles les wolofs, les Peuls et les sérères occupent une place prépondérante. Les données de l'Agence Nationale de Statistique et de la Démographie (ANSD) révèlent que la diversité ethnique et religieuse fait partie des particularités du pays (2022). En effet, il a été recensé une vingtaine d'ethnies différentes au Sénégal, les principales étant les wolofs qui représentent 43 % de la population totale (Ministère de la Justice, S. d). La diversité culturelle s'y manifeste par le biais de cinq groupes ethniques et de nombreux sous-groupes autochtones (Thioye, 2020). Le pays est aussi marqué par une grande diversité linguistique, avec plusieurs langues qui coexistent sur le même territoire. Cette coexistence « crée de forts liens entre les différents groupes à travers le cousinage à plaisanterie. Celle-ci neutralise les tensions sociales et contribue à la cohésion et à la stabilité nationales » (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie, 2022). D'ailleurs, selon l'Enquête démographique et de Santé continue, les langues les plus parlées au sein du pays sont le wolof (39 %), le pulaar (26 %), le sérère (15 %), le diola (4 %), le soninké (3 %) et le mandingue (3 %) (2020, p. 6).

Cette diversité est également notée sur le plan religieux, où l'on note la coexistence de plusieurs croyances, notamment l'islam, le christianisme et l'animisme. Elle se manifeste à travers un pluralisme religieux en évolution constante (Ba, 2012). Les autorités religieuses occupent également une place importante dans le paysage socio-économique du pays. La religion y est souvent associée à des enjeux politiques, éducatifs et identitaires (Berklay center for religion peace & world affairs, 2016). Ainsi, malgré les défis que pose l'imbrication de la religion à

d'autres champs de la vie sociale, le Sénégal est souvent cité comme un exemple de coexistence pacifique de multiples identités.

b) Contexte politique

Le Sénégal est un pays réputé pour sa stabilité politique relative dans une région souvent secouée par les conflits et les crises. Depuis son indépendance en 1960, le pays a connu une évolution politique marquée par des transitions démocratiques et un multipartisme actif (Dieng, 1966). Toutefois, malgré cette stabilité apparente, le pays a aussi été confronté à des enjeux et crises politiques qui ont façonné son espace public. Il se distingue également par une longue et active tradition de participation citoyenne et de débats politiques animés, ce qui en fait un modèle de démocratie en Afrique de l'Ouest. Le pays a connu des alternances politiques grâce au multipartisme et aux élections régulières, marquées par des transferts de pouvoir pacifiques (Robert, 2012).

Cependant, malgré ces avancées démocratiques, le Sénégal fait face à de nombreux défis politiques et sociaux, notamment ceux liés à la gouvernance. La gestion des ressources publiques, la transparence et la responsabilité politique restent des sujets omniprésents dans le débat public. Par ailleurs, la question de la représentativité et de la diversité politique est un autre enjeu majeur (Mba, 1993). Le Sénégal est également confronté à des crises ponctuelles, telles que des manifestations, des contestations électorales, entre autres. Ces crises reflètent souvent des frustrations accumulées autour des enjeux politiques, sociaux et économiques, et ont parfois mis à l'épreuve la stabilité du pays (Konrad Adenauer Stiftung, 2020). D'ailleurs, dernièrement, les manifestations et les mouvements sociaux sont devenus les moyens d'expression privilégiés par la population pour réclamer des réformes politiques et sociales et exprimer leur mécontentement (IDEM).

En procédant à une analyse critique de l'histoire politique du Sénégal, il est incontestable que ce pays a été confronté à plusieurs crises majeures. Dans les lignes qui suivent, nous offrons un aperçu des crises ayant le plus marqué le pays.

– De 1962 à 1974, le Sénégal a connu une période de troubles politiques, marquée par un conflit entre le président Léopold Sédar Senghor et le premier ministre de l'époque Mamadou Dia, la dissolution de l'Assemblée nationale en 1968 et des élections controversées en 1970. La crise politique a été tempérée en 1974 (Dieng, 1966).

– En 1989, une grave crise politico-diplomatique a éclaté entre la Mauritanie et le Sénégal à la suite d'un incident frontalier entre éleveurs et agriculteurs occasionnant des pillages, des altercations violentes et des morts (Fresia, 2004).

– En 2021, une affaire d'accusation de viol a déclenché une crise politique au Sénégal (Roussy, 2023).

– Aujourd'hui, Le Sénégal est confronté à une crise politique, occasionnant de violentes manifestations. Cette crise survient après de nombreuses convulsions dans le passé (c'est un prolongement de la crise de 2021) (Roussy, 2023).

Bien que ces crises aient un impact significatif sur l'histoire politique du Sénégal, elles ont contribué à façonner le paysage politique actuel. Nous avons donc jugé pertinent de tirer nos deux cas à l'étude de ces événements historiques, car comme l'a affirmé Bakary Sambe : « la religion a toujours servi d'alibi à toutes les formes d'aventures, politiques comme guerrières ! » (Sambe, 2018).

c) Contexte religieux

Dans le cadre de ce travail, nous allons particulièrement nous intéresser à la religion musulmane, l'islam. L'islam est arrivé au Sénégal au XI^e siècle, par le biais des commerçants arabes et berbères qui ont établi des relations commerciales avec les populations locales (Philiponeau, 2009). Au fil du temps, l'islam s'est répandu dans le pays, de nombreux Sénégalais se sont convertis à la religion musulmane. D'ailleurs, l'islam a eu (et continue d'avoir) une grande influence sur la formation de la société sénégalaise, de ses traditions, de ses coutumes et croyances. Dans le cadre d'un rapport publié par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), il est soutenu que la stabilité du pays découle « d'un modèle ancien de complémentarité des pouvoirs temporel et spirituel (État et Marabouts) » (2016, p. 6).

Aujourd'hui, le pays compte environ 95 % de musulmans, répartis en plusieurs confréries (Wane, 2010). Celles-ci sont appelées « foyers religieux » ou encore *tarîqa*. Elles sont dénommées :

- La Qâdiriyya⁵
- La Tijâniyya⁶

⁵ La Qadiriyya est une confrérie Soufie fondée au XI^e siècle par le cheikh Abd al Qadir al-Jilani, un érudit persan. Le nom Qadiriyya vient du mot arabe « qadar », qui signifie « pouvoir » ou « capacité » : <https://www.definitions.net/definition/qadiriyya>
<https://fr.wikipedia.org/wiki/Qadiriyya>.

⁶ La Tijaniyya est une confrérie Soufie islamique fondée par Ahmed Tijani en 1782. Cette confrérie musulmane est la plus répandue d'Afrique de l'Ouest. Elle est également présente en Inde. Le terme « Tijani » désigne un adepte de la Tijaniyya. La Tijaniyya est une voie spirituelle qui prône la réforme sociale et la revitalisation de l'islam de manière pacifique : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Tijaniyya>
<https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/tidjaniya>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Tijaniyyah>

- La Layêniyya⁷
- La Mouridiyya⁸
- Les foyers autonomes⁹

Les confréries Soufies comptent la majeure partie des fidèles. Elles sont subdivisées en deux catégories ; celles endogènes (Mouridiyya et Layêniyya) et celles exogènes (Qâdriyya et Tijâniyya) (Sambe, 2018). Cet islam, confrérique, propre au Sénégal, est souvent présenté comme un « modèle d'exception dans les pays du Sahel et au-delà » (Sambe, 2018, p. 19).

Les confréries Soufies ont joué un rôle important dans la propagation de l'islam, en offrant aux populations, une identité islamique confrérique forte, grâce à la formation d'un cadre religieux et social spécifique (Wane, 2010). Elles exercent également une grande influence sur la vie religieuse, sociale et politique du pays, avec des chefs religieux (appelés aussi Khalifes¹⁰) considérés à la fois comme des guides spirituels et des tuteurs sociaux. Le soufisme est une doctrine islamique, qui prône la maîtrise interprétative des paroles divines... C'est une tradition mystique qui vise l'atteinte d'une proximité avec Dieu, à travers une certaine discipline et des pratiques.

Cet islam a également joué un rôle important dans la formation de la citoyenneté au Sénégal. Selon le rapport d'études des perceptions des facteurs d'insécurité et d'extrémisme violent dans les régions frontalières du Sahel, l'islam a contribué à la formation d'une citoyenneté vigilante au Sénégal, en encourageant les citoyens à participer activement à la vie politique et sociale du

⁷ La Layêniyya est une voie Soufie née au Sénégal au sein de la communauté lébou du village de Yoff, devenue l'une des communes d'arrondissement de Dakar. Elle a été fondée par Seydina Limamou Laye, un pêcheur et agriculteur lébou de Yoff, qui s'est déclaré l'envoyé de Dieu, le Mahdi, à l'âge de 40 ans :

<https://fr.wikipedia.org/wiki/Layeniyya>

⁸ La Mouridiyya est une confrérie Soufie, la deuxième à pénétrer au Sénégal après la Tijâniyya. Elle a été fondée à la fin du XIXe siècle par Ahmadou Bamba et joue un rôle religieux, économique et politique de premier plan au Sénégal. Les fidèles de la Mouridiyya sont appelés Mourides, du mot arabe « murîd » qui signifie « celui qui désire ». Les croyances et les pratiques des Mourides constituent le Mouridisme. Les disciples Mourides doivent subir un rituel d'allégeance appelé « njebbel » et avoir un cheikh « guide spirituel » pour devenir Mouride. Les Mourides aspirent à atteindre l'Ihsan par le chemin du Tasawwuf (soufisme) en prenant l'initiation (Bayat) avec un cheikh de la Tariqat : <https://journals.openedition.org/cerri/2937>

⁹ Ils sont moins répandus, mais existent néanmoins. Voici quelques exemples :

1. Réformisme islamique : Depuis la fin des années 1970, le réformisme islamique a été introduit au Sénégal par l'Union culturelle musulmane (UCM)
2. Salafisme : Le salafisme, une mouvance conservatrice de l'islam, est également présent au Sénégal
3. Islamisme politique : Bien que moins répandu, l'islamisme politique a également une présence au Sénégal.

Il est important de noter que ces foyers religieux autonomes ne sont pas aussi répandus ou influents que les confréries traditionnelles au Sénégal : <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/17099>.

¹⁰ « Khalife renvoie tout simplement à un titre de notoriété qui désigne celui à qui est conférée, la charge de guider une communauté, ici celle islamique dite » Umma. L'accès à cette dignité requiert des qualités d'érudition évidente et une transcendance morale certaine, qui placent, à tous points de vue, son tenant au-dessus de tous ses congénères. » Wane, B. (2010). *L'Islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émiettement de l'autorité spirituelle*. Cheikh Anta Diop]. <https://theses.hal.science/tel-00660670/document>

pays (Programme des Nations Unies pour le développement, 2016). Les confréries Soufies sont également impliquées dans la résolution de conflits politiques et sociaux, en utilisant leur influence pour promouvoir la paix et la stabilité dans le pays (Wane, 2010).

d) Contexte des crises antérieures au Sénégal

Afin de mieux appréhender les crises politiques qui ont entaché l'histoire du Sénégal, il est essentiel de plonger dans le contexte des crises antérieures qui ont marqué de manière significative le pays. En examinant les événements passés, nous pouvons dresser des portraits, des facteurs sous-jacents et des dynamiques qui ont influencé la manière dont les défis politiques ont été abordés et résolus dans cette nation ouest-africaine.

De 1962 à 1974, le conflit entre Senghor (le premier président du Sénégal indépendant) et son premier ministre (portant le nom de président de conseil à l'époque, en 1960, date de l'indépendance) Dia, a été un moment clé de l'histoire politique du Sénégal, marquant une période de bouleversements et de rivalités au sommet du pouvoir. Pour mieux comprendre les enjeux de ce conflit, il est essentiel de retracer le contexte ayant conduit à cette crise.

Après avoir obtenu son indépendance de la France en 1960, le Sénégal a entamé une nouvelle ère sous la direction de Léopold Sédar Senghor en tant que premier président de la République (Goerg, Martineau, & Native, 2013). Dans le même temps, Mamadou Dia a été nommé premier ministre en 1960 (idem). Cependant, dès les premières années de leur coopération, des divergences idéologiques et politiques ont commencé à émerger, jetant les bases d'un conflit qui allait affecter le pays.

Au cœur du conflit se trouvaient les visions divergentes de Senghor et Dia concernant la structure du gouvernement. Senghor était en faveur d'un modèle présidentiel fort, plaçant l'accent sur un exécutif puissant pour dérouler la politique de l'État. Dia, en revanche, soutenait un modèle parlementaire, donnant plus de poids au rôle du Parlement dans le processus décisionnel. Ces différences fondamentales ont rapidement généré des tensions au sein du parti au pouvoir, le Bloc populaire sénégalais (BPS) (Ba, 2021).

En dehors des désaccords politiques, des facteurs économiques et sociaux ont également contribué à l'agitation de cette période. Le Sénégal faisait face à des défis économiques, notamment une croissance lente, des inégalités persistantes et une crise syndicale grave (Goerg,

Martineau, & Native, 2013). Les pressions sociales grandissantes, les attentes du peuple et les rivalités politiques ont ajouté de l'huile sur le feu, alimentant les tensions déjà palpables entre Senghor et Dia.

Le point culminant de cette crise a été atteint le 17 décembre 1962, lorsque Senghor a publiquement accusé Dia et d'autres membres du gouvernement de tentative de coup d'État (Senego, 2017). Cette accusation a déclenché une réaction en chaîne, divisant les forces armées entre partisans de Senghor et soutiens de Dia. Cette division a conduit à l'arrestation de Dia, marquant le début d'une période de tumultes, de procès publics et d'instabilité politique.

Finalement, Senghor a réussi à consolider son pouvoir en réformant la Constitution et en mettant fin au gouvernement de coalition. Après la crise, il a continué à exercer le pouvoir jusqu'en 1980, année où il a démissionné. Mamadou Dia, de son côté, a été emprisonné pendant plus d'une décennie avant d'être libéré en 1980.

Quelques années après ces événements, le Sénégal a fait face à une nouvelle crise : l'incident frontalier de 1989 avec son pays voisin, la Mauritanie. Le conflit sénégal-mauritanien de 1989 a été déclenché à la suite d'une altercation entre des agriculteurs sénégalais et des éleveurs mauritaniens à la frontière que partagent ces deux nations (Leservoisier, 1995). Celle-ci était relative à l'empiètement du bétail sur les cultures à la frontière sénégal-mauritanienne au niveau du fleuve Sénégal, qui forme la majeure partie de la frontière entre les deux pays. Les rives de ce fleuve ont accueilli au fil des siècles différentes populations, dont des cultures négro-africaines et arabes. Parmi ces groupes, on retrouve les Haalpulaaren (dont des éleveurs semi-nomades, ainsi que des sédentaires, engagés dans l'agriculture et la pêche), les Soninkés, les Wolofs et les Bambaras, qui sont établis des deux côtés du fleuve (Sauriol, 2007). À proximité des villages négro-africains se trouvaient des communautés de culture arabe dont les baydan, qui ont des origines arabo-berbères et se considèrent comme « blancs », et les haratin, descendants d'anciens esclaves affranchis, principalement impliqués dans l'agriculture.

Au fil des époques, ces populations ont eu des relations tantôt tendues, tantôt harmonieuses. Leurs différentes activités : élevage et agriculture/pêche — ont favorisé des liens commerciaux et sociaux entre elles. Cependant, c'est de cette coexistence qu'est né l'incident perturbateur à la fin des années 80.

Le 9 avril 1989, alors que le fleuve Sénégal était presque à sec, des troupeaux de Peuls mauritaniens ont envahi pour la troisième fois en dix jours les terres agricoles de l'île sénégalaise de Dunde Khore (Sauriol, 2007). Malgré un accord précédent visant à régler les

différents liés à la divagation des animaux et aux migrations saisonnières, la situation s'est détériorée. Comme le prévoyait l'accord en cas d'incident similaire, les agriculteurs sénégalais ont tenté de saisir le bétail, mais les propriétaires des animaux ont fait appel aux forces de l'ordre mauritaniennes pour empêcher cette action. La situation s'est aggravée, entraînant la mort de deux Sénégalais. En représailles, des villageois sénégalais ont attaqué les boutiques tenues par les Mauritaniens (idem). Bien que les ministres de l'Intérieur des deux pays aient proposé la mise en place d'une commission d'enquête pour apaiser les tensions, d'autres incidents ont suivi, alimentant le cycle de la violence. Les antagonismes se sont transformés en une opposition entre les Sénégalais « noirs » et les Mauritaniens baydan « blancs » (idem). À Dakar, des émeutes ont éclaté, ciblant les biens des Mauritaniens, tandis que des violences similaires ont été signalées en Mauritanie. Les affrontements ont causé des pertes en vies humaines, la destruction de nombreux biens, notamment des boutiques appartenant à des Mauritaniens et finalement, ont entraîné l'évacuation de ressortissants des deux pays (Sauriol, 2007).

Bien entendu, plusieurs crises ont suivi ces événements, qu'elles soient politiques, sociales ou économiques.

La dernière, qui a quelque peu déstabilisé le Sénégal, date de mars 2021. Celle-ci découle de plusieurs événements ayant contribué à faire monter la tension dans l'espace public sénégalais. En 2019, en plus de faire face à une situation économique délicate et des défis majeurs en termes de développement, le débat sur une possible troisième candidature du président de la République Macky Sall suscite l'émoi auprès de bon nombre de Sénégalais (Roger, 2019). Alors que le monde entier est secoué par la pandémie de COVID-19 en 2020, les défis sanitaires, économiques et sociaux se sont exacerbés, créant un intense mécontentement populaire. La crise sanitaire a mis la lumière sur les vulnérabilités de la société. Les mesures de confinement et les restrictions ont eu un impact disproportionné sur les populations les plus vulnérables, notamment les travailleurs du secteur informel et les jeunes (Smith, 2021). Les inégalités socio-économiques se sont intensifiées, créant un sentiment d'injustice et d'insécurité. C'est dans un tel contexte qu'en mars 2021, le Sénégal est devenu le théâtre d'une crise sociale et politique majeure qui a suscité un fort mouvement de colère. Cette crise a été déclenchée par l'arrestation d'Ousmane Sonko, leader de l'opposition et candidat à l'élection présidentielle de 2019 lors de laquelle il était arrivé troisième. Accusé de viols répétés et menaces de mort par une employée de salon de massage, Adji Sarr, Sonko nie fermement cette

charge et la qualifie de complot politique visant à l'empêcher de s'opposer au gouvernement en place (Smith, 2023).

L'arrestation de Sonko a provoqué une chaîne de protestations et de manifestations à travers le pays, surtout de la part des jeunes et des partisans de l'opposition. Ces événements se sont souvent soldés par des affrontements entre les forces de l'ordre et les populations, donnant lieu à des scènes de violence inédites, des décès, des pillages, des actes de vandalisme et d'usage excessif de la force (Actsen, 2023).

2021, marque donc le début de « L'affaire Ousmane Sonko » qui va tenir en haleine le pays jusqu'à nos jours. Pour beaucoup, le déferlement de colère des Sénégalais se justifie par un sentiment d'injustice, une manipulation politique de la justice et une répression contre les voix critiques du gouvernement (Kanté, 2021).

Cette crise a mis en lumière la profonde division et l'instabilité politique au sein du pays. Elle a également mis en évidence l'importance des enjeux politiques et sociaux pour la population sénégalaise, ainsi que la nécessité de tenir un dialogue constructif pour répondre aux préoccupations de la nation, mais aussi de trouver des solutions durables aux défis auxquels le pays est confronté (Kanté, 2021).

Ces trois crises historiques illustrent les moments critiques où le Sénégal a fait face à des défis majeurs en termes de stabilité politique et économique, chacune ayant de fortes conséquences sur le développement du pays. Notre analyse porte sur deux de ces crises. L'étude nous permet de mettre en lumière les structures sociales telles que les confréries et l'impact social qu'elles ont dans l'espace politique en temps de crise.

B. Analyse théorique du rôle joué par les foyers religieux dans l'espace politique sénégalais en période de crise

Dans cette section, nous mettons en évidence les définitions théoriques qui nous permettront de cerner davantage le sujet à l'étude.

1. Du Rôle au rôle social : définition et contextualisation

Tout d'abord, nous allons commencer par définir la notion de « rôle ». Ce terme englobe plusieurs définitions dépendamment du contexte d'utilisation et de ce que l'on veut exprimer lors de son usage. Dans le domaine du théâtre par exemple, un rôle représente le personnage qu'un acteur incarne pendant une représentation. Cela implique qu'il adopte une personnalité,

des caractéristiques et des comportements spécifiques afin de donner vie au personnage sur scène (La langue française, 2023b). Étymologiquement ce terme est tiré du latin « rotulus », qui signifie « registre » ou « petit rouleau » (idem). L'usage de ce terme renvoie à l'idée d'une liste ou d'une fonction assignée à quelqu'un. Cette définition met en exergue les liens qui peuvent exister entre la définition et la délimitation des comportements et des attentes selon une posture ou un statut. D'ailleurs, la notion de « rôle social » est souvent utilisée pour définir des comportements sociaux selon les normes sociales.

En sociologie, un rôle se traduit par les comportements, attentes et responsabilités associés à un certain statut social. Les êtres humains jouent différents rôles dans leur vie quotidienne en fonction de leurs relations avec les autres, de leur statut et de leur contexte social (Fougeyrollas & Roy, 1996).

En sciences sociales, le concept de « rôle social » occupe une place centrale et offre un cadre essentiel pour comprendre la manière dont les individus interagissent au sein de la société et occupent des positions spécifiques dans celle-ci. L'une des origines de sa conceptualisation remonte au 20^e siècle, lorsque des chercheurs tels que Herbert Blumer, Ralph Linton, Erving Goffman et George Herbert Mead présentent des orientations théoriques pour expliquer les interactions humaines et les attentes sociales qui les sous-tendent (Coenen-Huther, 2005). De ces orientations, nous avons retenu deux approches théoriques nous permettant de définir la notion de rôle dans le cadre de cette étude, à savoir la conception structuraliste ou fonctionnaliste du rôle (qui émerge des travaux de Merton) et celle interactionniste (théorisée par Mead, Goffman, etc.). La première approche, selon Linton, soutient que l'être humain joue un rôle lorsqu'il « met en œuvre les droits et les devoirs qui constituent le statut » (1936, p. 138). Selon cette conception, le rôle peut être décrit comme étant la dimension dynamique liée à un statut. Il devient officiel lorsqu'il touche des groupes entiers d'individus, sur lesquels il a un impact visant à créer une certaine uniformité. D'ailleurs, plus tard, dans les travaux de Robert K. Merton, les rôles sont présentés comme des structures sociales préexistantes et normatives. Ils sont définis par la société pour répondre à des fonctions bien définies et à certaines attentes sociales. Il est donc attendu des individus de combler ces rôles conformément aux normes sociales établies. Cette approche met l'accent sur la dimension rigide des rôles et leur contribution à la stabilité de la société (Coenen-Huther, 2005).

D'un autre côté, l'approche interactionniste soutenue par des penseurs tels que George Herbert Mead, Herbert Blumer, Erving Goffman... met l'accent sur le rôle en tant que construction sociale émergente résultant des interactions sociales. Selon cette perspective, les individus développent leur acception des rôles à travers des interactions avec les autres (Coenen-Huther,

2005). Ici, les rôles ne sont pas prédéfinis, mais sont plutôt négociés et établis au cours des interactions sociales. C'est donc aux individus de s'adapter aux différents rôles en fonction des contextes et des attentes sociales.

En outre, l'approche structuraliste du rôle arbore des caractéristiques normatives et statiques. Selon cette perspective, les rôles sont définis par la société pour répondre à des fonctions spécifiques et à des besoins sociaux (Coenen-Huther, 2005). D'ailleurs, ils sont souvent associés à des statuts sociaux et sont censés rester assez constants. En d'autres termes, les personnes sont un peu façonnées pour jouer ces rôles. De ce fait, leurs comportements sont guidés par des normes et des valeurs sociales correspondant à la société d'appartenance.

Dans le contexte de notre sujet, à savoir le rôle d'intermédiation des foyers religieux au Sénégal dans l'espace politique en période de crise, ces deux approches peuvent être éclairantes. En adoptant l'approche structuraliste, nous pouvons analyser la manière dont les rôles des acteurs religieux peuvent être institutionnalisés et définis par la société, tandis qu'en nous appuyant sur l'approche interactionniste nous pouvons mettre en évidence la façon dont ces acteurs négocient et adaptent leurs rôles selon les contextes. Bien que ces définitions présentent deux approches différentes (mais tout aussi intéressantes), ce qui nous intéresse davantage, ce sont les points de convergence importants. Ces deux approches reconnaissent que les rôles sont des constructions sociales qui influencent le comportement des individus. Ils comprennent également l'importance des interactions sociales dans le maintien de ces rôles.

Par ailleurs, notre effort de définition soulève dès à présent un nouveau questionnement. En prenant en compte les deux perspectives ayant émergé de la définition, nous nous posons la question à savoir si le rôle (ou les rôles) des foyers religieux est influencé par les attentes sociales ou s'il est déterminé par les interactions dynamiques entre les acteurs religieux et les acteurs politiques...

2. Confréries religieuses au Sénégal : Une définition et une perspective

Les confréries sont une réalité sociologique patente signant le moindre acte de tout citoyen selon une forme d'expression propre à chaque individu. Elles ne laissent personne indifférent, car elles sont ostensiblement ou discrètement présentes dans le plus petit réduit familial où les membres d'une même famille peuvent relever d'une même tutelle confrérique ou appartenir indifféremment à l'une ou à l'autre d'entre elles (Wane, 2010, p. 31).

Pour comprendre le rôle d'intermédiation des confréries religieuses au Sénégal dans l'espace politique en période de crise, il est essentiel de commencer par définir clairement ce qu'est une confrérie religieuse dans le contexte sénégalais.

L'étymologie du mot « confrérie » vient du latin « confratria », qui signifie « association de laïques se proposant, sous un patronage religieux, un but charitable ou de piété » (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2023a, p. 1). Au moyen âge, ce terme est utilisé pour désigner une « association pieuse, d'assistance mutuelle et d'entraide, souvent associée ou confondue avec les corporations » (Larousse, 2023, p. 1).

Selon différentes sources et auteurs, une confrérie religieuse peut être décrite comme un lieu de culte et de rassemblement pour les fidèles d'une confrérie ou d'une religion spécifique. C'est un espace où se vivent des pratiques religieuses, mais aussi des activités économiques, sociales et culturelles liées à cette confrérie ou à ce guide religieux.

Dans l'islam, la confrérie peut être définie comme une « organisation religieuse groupant des fidèles, qui suivent la “voie mystique” en effectuant des exercices spirituels sous la direction d'un maître » (Larousse, 2023, p. 1).

Au Sénégal, les confréries, également connues sous le nom de « Tarikhas » ou de foyers religieux, revêtent une grande importance dans la vie sociale, culturelle et politique (Samb, 2017). Ces confréries, qui ont émergé principalement au sein des ordres religieux soufis, ont profondément influencé le développement théologique du pays.

Les confréries prennent leur origine chez les grands mystiques musulmans des premiers siècles de l'Islam (qui, par la méditation, la compréhension des textes sacrés coraniques et par une vie désintéressée des choses matérielles) se sont consacrés à l'adoration divine et ont cristallisé leur quête de Dieu. Entre le IXe et le Xème siècle, l'islam a connu l'âge d'or du soufisme. Suivant la pratique des Compagnons du prophète qui fréquentaient régulièrement le groupe nommé Ahl al-Souffa : « Les gens du Banc », les soufis fondèrent plusieurs mosquées et écoles (zawiya) pour y mener une vie communautaire et austère. Si l'islam sénégalais s'est politisé dès ses débuts, il se caractérisait également par l'esprit de tolérance, de compréhension mutuelle qui régnait au sein des différentes communautés religieuses et confrériques présentes depuis le Xème siècle (Diagne, 2011, p. 55).

Ainsi, lorsque nous évoquons les foyers religieux, nous faisons référence aux confréries (ou Tarikhas) qui rassemblent et guident les fidèles.

Selon les travaux de Mountaga Diagne (2011), il est clairement établi que le comportement quotidien d'un musulman et sa manière d'interagir avec les autres doivent être en harmonie avec les principes qui sous-tendent sa profession de foi, en suivant la voie spirituelle tracée,

c'est-à-dire la Tarikha. Soulignons que c'est sur cette facette que se rejoignent les aspects sociopolitiques de la gouvernance en Islam.

En effet, dès la révélation, le prophète Mohamed (PSL) s'est imposé comme chef religieux, politique et militaire dans la communauté musulmane, grâce à un système d'organisation globale qui intègre spirituel et temporel dans la vie socioculturelle, économique et politique. La Tariqa consacre l'itinéraire qui associe la foi et la pratique religieuse dans ce système et assure un mode de gouvernance fondée sur le respect de l'autorité spirituelle et l'obéissance des préceptes enseignés par celle-ci. Ces Tariqa relativement bien structurées sur des systèmes éducationnels et des associations informelles autour du Cheikh permettaient aux disciples d'acquérir la connaissance en assemblée (Diagne, 2011, p. 55).

Ces définitions mettent en évidence les dimensions politique et sociale des Tarikhas. Elles soulignent aussi l'importance de l'ordre établi qu'il soit divin, où qu'il provienne des enseignements de maîtres spirituels, par rapport à la gestion d'une cité et la formation d'une identité (nous y reviendrons).

Dans son article « La diversité du fondamentalisme sénégalais », Mame Penda Ba met en exergue le rôle des foyers religieux en tant que lieux de culte et de formation religieuse, ainsi que leur potentiel en tant que centres de pouvoir économique et politique, particulièrement dans les zones rurales (Ba, 2012).

La thèse de doctorat présentée par Albert Kory Dione, portant sur « la question religieuse dans les écoles publiques élémentaires et la modernisation des "daara" : enjeux et réalités » met en relief le rôle des foyers religieux dans la construction de l'identité personnelle et culturelle des individus, en particulier dans les pays tels que le Sénégal, où la religion occupe une place centrale (Dione, 2018).

À la lumière de ces définitions, il convient de mettre en évidence l'immersion profonde des confréries dans la société sénégalaise, influençant chaque dimension de la vie quotidienne, de la vie familiale à l'espace politique. De plus, il est important de souligner les particularités spécifiques de ces confréries qui ont été distinguées par bon nombre de chercheurs.

- L'autorité spirituelle et politique : « les confréries religieuses offrent aux populations sénégalaises, des leaders spirituels, mais aussi temporels » (Diagne, 2011, p. 85).
- Unification des Croyants : les confréries ont la capacité de rassembler et d'unifier les croyants autour de valeurs religieuses communes. Cela peut avoir un impact important sur la stabilité sociale et politique en favorisant la cohésion et l'entente. D'ailleurs, dans les travaux de Ndiaga Loum sur « La remise en cause de l'autonomie du champ médiatique par le champ maraboutique au Sénégal » il souligne que « le contrôle social qu'assurent les confréries constitue un élément important de stabilité et peut, dans une

situation de crise, éviter les émeutes qui se sont produites dans certains pays islamiques » (Loum, 2005, p. 363).

- Systèmes éducatifs : les confréries mettent souvent en place des systèmes éducatifs pour l'enseignement religieux et moral. Ces institutions jouent un rôle important dans la transmission du savoir et des valeurs religieuses, mais aussi dans la formation de citoyens conscients de leurs devoirs sociaux et politiques (Dione, 2018, p. 1).
- Gestion des Conflits : en période de crise, les confréries peuvent jouer un rôle de médiation et de résolution des conflits, contribuant ainsi à la stabilité politique et sociale. Leur statut moral et spirituel les place souvent dans une position privilégiée pour faciliter le dialogue et la médiation (Loum, 2005).
- Contrôle moral et social : les confréries exercent une veille morale et sociale sur leurs membres, en promouvant des comportements conformes aux principes religieux. Cela peut avoir un impact sur la moralité de tous et contribuer à maintenir des normes sociales (Diagne, 2011).
- Lien entre les sphères religieuse et politique : enfin, les confréries jouent un rôle crucial en établissant un lien solide entre la sphère religieuse et la sphère politique. Cela peut créer des synergies positives, mais aussi soulever des questions concernant la laïcité de l'État.

Les diverses acceptions du concept de confrérie religieuse exposées soulignent de manière indéniable l'importance de ces institutions au sein de la société sénégalaise. Elles mettent en lumière leur profonde incidence sur la vie quotidienne des individus, ainsi que leurs multiples dimensions.

Maintenant que nous avons saisi l'importance des confréries religieuses dans la société sénégalaise, explorons la définition du concept d'espace politique pour mieux comprendre leur rôle dans cet environnement complexe.

a) *Espace politique*

Lorsqu'on aborde généralement la notion d'espace, elle est définie comme un « milieu idéal indéfini, dans lequel se situe l'ensemble de nos perceptions et qui contient tous les objets existants ou concevables », c'est « un corps imaginaire comme le temps d'un mouvement fictif » (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2023b). En d'autres termes, c'est l'environnement où se tiennent des phénomènes observés ou des concepts abstraits. Si l'on se limite à cette définition de l'espace, retenons que l'espace est le lieu privilégié

d'échanges, de pratiques, de socialisation, de rapports de pouvoirs, entre autres. Selon Henri Lefebvre, l'espace est socialement construit et joue un rôle central dans la vie humaine, y compris dans le domaine politique. Selon le philosophe, l'espace n'est pas simplement un cadre physique, mais un produit social résultant des activités humaines et des relations sociales. Il considère que l'espace est créé par les interactions entre les individus et les groupes, et qu'il est le reflet des structures de pouvoir et des rapports de classe. D'ailleurs, il soutient que « si quelqu'un dit "énergie", il doit aussitôt ajouter qu'elle se déploie dans un espace. Si quelqu'un dit "espace", il doit aussitôt dire ce qui se meut ou change. L'espace pris séparément devient abstraction vide » (1974, p. 23). À partir de ces définitions, nous pouvons formuler quelques observations. Pour saisir et analyser les dynamiques politiques et sociales, il est quelque peu indispensable d'étudier l'espace, car au-delà du cadre physique, il est intrinsèquement lié aux interactions humaines, aux phénomènes sociaux, ainsi qu'à leur historicité. Aussi, l'espace présente plusieurs dimensions, à savoir celle perçue, celle vécue et celle conçue. La première correspond à la manière dont les individus expérimentent l'espace au quotidien. La seconde représente les habitudes spatiales. La dernière est celle planifiée et construite par les autorités (Lefebvre, 1974). Cette analyse est d'autant plus intéressante qu'elle place l'humain au centre de ces interconnexions. Elle se rapproche également de la notion d'espace tel qu'abordé par Michel Foucault dans ses travaux. En effet, le théoricien soutient que les espaces produisent des hétérotopies, des lieux d'expression ou de production sociales et culturelles (Foucault, 2004). Ces lieux peuvent à la fois être physiques et abstraits, permettre la remise en question ou l'inversion des fonctions sociales. En outre, il présente les hétérotopies comme le lieu où les identités sociales et les discours peuvent à la fois être contestés et validés. Cet aspect de la définition de l'espace est particulièrement important, car il met en exergue les notions de positionnement social, de rapport de pouvoir et de politique au sein d'un même champ. Ce champ, qui dans les travaux de Pierre Bourdieu est présenté comme étant l'espace social, englobe le concept d'espace politique.

En effet, nombreux sont les attributs que l'on peut conférer à l'espace. Toutefois, l'analyse de son caractère politique permet de déterminer la diversité des acteurs qui y interviennent, de nommer leur fonction et de mesurer leur niveau d'implication selon les événements.

D'après Bourdieu, c'est dans le champ que s'exercent la structuration sociale et la distribution du pouvoir (Bourdieu, 2000). Un champ social est un espace de compétition sociale dans lequel les individus et les communautés se confrontent afin d'obtenir des ressources et du pouvoir.

Les champs sociaux peuvent prendre différentes formes, tels que le champ économique, le champ politique, le champ artistique, entre autres. Selon le sociologue, chaque champ fonctionne selon des règles, des hiérarchies et des enjeux qui lui sont propres. Dans un tel système, les acteurs sociaux occupent différentes positions au sein des champs en fonction de leur capital, qu'il soit économique, culturel, social ou symbolique. Ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'au sein de nos sociétés, les individus agissent avec comme but d'accumuler du capital (Bourdieu, 1979). C'est grâce à cette accumulation qu'ils parviendront à améliorer leur position dans le champ social. Cette dynamique de compétition et de lutte pour le pouvoir façonne les interactions sociales et les pratiques de chacun.

L'espace politique est alors une composante du champ social, avec des enjeux, des luttes, et des acteurs spécifiques. Les acteurs de cet espace incluent non seulement les politiciens élus, mais aussi toutes les personnes et les institutions qui participent à la production et à la distribution du pouvoir (Bourdieu, 1981). Ainsi, pour exister et dominer dans l'espace politique, ces derniers vont tenter d'accumuler du capital, notamment :

- Le capital politique : qui concerne l'influence politique, c'est-à-dire la capacité de prendre des décisions et de mobiliser des ressources dans le domaine politique ;
- Le capital symbolique : qui désigne la légitimité, la réputation et l'autorité dont font preuve certains acteurs sociaux. Il peut être acquis grâce à la maîtrise du discours politique, à la rhétorique et à la construction d'une image publique ;
- Le capital social : Il désigne les relations et les alliances qui peuvent renforcer la position d'un acteur.

Par ailleurs, il faut souligner que l'espace politique est un lieu d'expression. Il abrite les rivalités, la quête de pouvoir, de capital et de reconnaissance. C'est « le lieu où s'engendrent, dans la concurrence entre les agents qui s'y trouvent engagés, des produits politiques, problèmes, programmes, analyses, commentaires, concepts, événements, entre lesquels les citoyens ordinaires, réduits au statut de "consommateurs", doivent choisir, avec des chances de malentendu d'autant plus grandes qu'ils sont plus éloignés du lieu de production » (Bourdieu, 1981, p. 4).

L'examen des perspectives de ces définitions révèle que la dimension de l'espace politique dépasse largement sa simple définition comme lieu délimité. Il émerge comme le résultat complexe des rapports sociaux, de pouvoir et des enjeux politiques. Appréhender

l'espace politique selon ces paramètres devient indispensable pour une analyse approfondie de la société. Dans ce contexte, nous abordons la définition du concept de crise.

b) Crise

La notion de crise est un terme polysémique. Les significations de ce mot dépendent du contexte dans lequel il est utilisé. Tiré du latin ‘‘crisis’’, ce vocable renvoie à l’« action de distinguer », au « moment décisif où tout peut basculer » ou encore à la « phase grave d’une maladie » (Dictionnaire Orthodidacte, 2023, p. 1).

La crise est également admise comme étant un événement soudain et intense qui peut se produire dans différents domaines tels que la santé, l’économie, la politique, la société, etc. Souvent, elle est caractérisée par une période de changement, de rupture ou de transition qui peut être positive ou négative (la langue française, 2023a). En sciences sociales, la crise peut être définie comme une période de perturbation, de déséquilibre ou d’instabilité qui produit des impacts sur un système, une organisation ou une société dans son ensemble. Ces dérèglements peuvent trouver leur source dans divers facteurs tels que des événements inattendus, des conflits, des tensions, des changements rapides, des pressions économiques, politiques, environnementales ou d’autres enjeux déstabilisants. Retenons que les crises peuvent se présenter sous divers aspects (crise politique, crise sociale, crise sanitaire, crise économique, etc.).

Émile Durkheim, l’un des pionniers de la sociologie moderne, aborde la notion de crise d’un point de vue social. Il contribue à notre compréhension des crises sociales à travers le concept d’anomie. Selon le sociologue, la crise est intimement liée à la notion d’anomie, qui se traduit par la dérégulation des normes et codes sociaux au sein d’une société (Emile Durkheim, 1897). La crise est alors un moment de déséquilibre qui se produit lorsque les valeurs ne sont plus à même de garantir le « vivre ensemble » et de répondre aux besoins des membres d’une même société. Elle se manifeste par des conflits, des mouvements de protestation, des émeutes, des grèves, entre autres. Même si la crise est une résultante d’un dérèglement, elle demeure un phénomène social normal. D’ailleurs, d’après Durkheim, la crise sociale est inévitable, étant donné le caractère changeant des espaces (sociaux et politiques). Nous pouvons imputer cette dernière caractéristique de l’espace au sentiment de déconnexion pouvant émaner des individus par rapport aux normes et aux valeurs communes. C’est ce qu’Émile Durkheim nomme : anomie (Durkheim, 1893a). Il soutient qu’elle survient lors de périodes de mutations brusques, de perturbation sociale ou de désorganisation économique. Nous rejoignons donc Durkheim, en soutenant que la crise repose sur le concept d’anomie. En effet, lorsque l’ordre traditionnel

est remis en question ou que les changements sociaux ne sont pas accompagnés de nouvelles normes consensuelles pour guider le comportement des individus, l'anomie peut s'installer (Durkheim, 1893a).

Selon Durkheim, cette anomie se présente sous deux formes. La première est l'anomie forcée. Elle est produite par des facteurs exogènes, tels que des crises économiques, des catastrophes naturelles ou des conflits (Durkheim, 1893a). La seconde anomie est celle volontaire. Comme son nom l'indique, elle est voulue. Elle survient lorsque les individus remettent en question les normes et les valeurs de la société, souvent en réponse à des sentiments d'injustice ou de désillusion (Durkheim, 1893a). Ces individus vont rejeter le système établi et chercher à créer de nouvelles formes de comportement et de structure sociale. La crise peut donc être à l'origine d'une certaine prise de conscience, marquer le renouvellement ou la création d'espace de dialogue.

Par ailleurs, nous sommes d'avis que les crises sont inévitables (notamment les crises sociales), même si par ailleurs elles constituent une menace à la cohésion sociale. De ce fait, la résolution de l'anomie est essentielle pour maintenir le tissu social.

Il est intéressant de relever que Durkheim suggère des solutions pour endiguer la crise. Il propose le rétablissement d'un équilibre entre les besoins individuels et les normes collectives. Il s'agit là d'établir « des processus d'intégration et de régulation » (Maleki, 2015, p. 2). Ces derniers sont des « dimensions complémentaires du lien social » (Maleki, 2015, p. 2). De manière plus poussée, il propose la renégociation du contrat social. Toujours selon le sociologue, cela passe par des réformes sociales, éducatives et le renforcement des valeurs morales communes.

IV. Étude de cas : Rôle des foyers religieux pendant les crises au Sénégal

A. Identification et sélection des foyers religieux étudiés

Nous avons choisi de nous appesantir sur les confréries Mouride et Tidiane. Cette sélection repose sur une délibération approfondie visant à explorer et comprendre les dynamiques complexes des foyers religieux au Sénégal. Ces deux confréries, bien ancrées dans le tissu social et culturel du pays, offrent des perspectives uniques pour une analyse holistique. Les confréries Mouride et Tidiane, fondées respectivement par Cheikh Ahmadou Bamba et Cheikh Ahmad Tijani, représentent des piliers essentiels de la vie religieuse sénégalaise, justifiant ainsi notre sélection.

1. La confrérie des Mourides

Le Mouridisme occupe une place importante dans la société sénégalaise. L'histoire associée à sa fondation et à son expansion est intimement liée à la résistance contre la colonisation. La décision de les inclure dans cette étude résulte de leur influence, tant sur le plan religieux politique, qu'économique, mais aussi de leur rôle dans la construction d'une identité commune. En effet, les Mourides sont reconnus pour leur engagement dans des pratiques religieuses et leur dévotion à Cheikh Ahmadou Bamba (Wane, 2010).

Les pratiques de la confrérie mourides se manifestent à travers diverses structures, événements et rituels par les disciples. L'organisation des grands *Magal*¹¹ de Touba marquant la commémoration du départ en exil de Cheikh Ahmadou Bamba, regroupe des milliers de citoyens sénégalais. C'est aussi une occasion de renforcer les liens communautaires, de promouvoir la solidarité et de véhiculer des plaidoyers. La confrérie mouride se distingue également par la centralité du culte du travail. En effet, nombreux sont les mourides qui s'activent dans l'agriculture, le commerce, l'économie en général. D'ailleurs, le travail manuel est considéré comme un acte de dévotion envers Dieu et une façon de contribuer à la communauté. Du point de vue de l'éducation et de la formation, les *Darras* (écoles) représentent les structures par lesquelles les enfants apprennent le Coran, la science religieuse et les enseignements du Cheikh confrérique (Wane, 2010). Ces établissements jouent un rôle essentiel dans la transmission des valeurs religieuses et culturelles du Mouridisme.

En ce qui concerne les travaux sur la confrérie mouride, il existe une riche littérature académique qui explore divers aspects de son rôle dans la société sénégalaise. Certains travaux se sont penchés sur les dimensions économiques, sociales et politiques du Mouridisme. Notamment l'implication des mourides dans l'économie informelle, la mobilisation électorale, etc.

2. La confrérie des Tidianes

Identification et Justification de la sélection :

Les Tidianes, une confrérie Soufie majeure au Sénégal a été fondée par Cheikh Ahmad Tijani au XIXe siècle (Wane, 2010). Durant l'occupation coloniale, les confréries Soufies, y compris les Tidianes, ont souvent servi de points focaux pour la mobilisation spirituelle et la résistance. Les leaders religieux, tels que les guides Tidianes, ont pu mobiliser leurs disciples par le biais

¹¹ Moment de commémoration, de recueillement, de prières en reconnaissance à l'œuvre du chef religieux

des discours religieux pour encourager la résistance contre les forces coloniales. En outre, les Tidianes revêtent une importance cruciale dans le paysage religieux sénégalais en tant qu'une des principales confréries Soufies. Les Tidianes se distinguent par leur structure organisationnelle et leurs pratiques spirituelles spécifiques.

Les rituels et structurations propres à la confrérie Tidiane contribuent de manière significative à la préservation des traditions islamiques du Sénégal. Avec leur impact sur la vie quotidienne, le rôle des érudits religieux au sein de la communauté ainsi que leurs pratiques rituelles distinctes, les Tidianes occupent une place centrale dans l'identité religieuse du pays. La communauté se rencontre pour célébrer divers événements religieux, notamment le *Gamou* (moment spirituel de commémoration), mobilisant des milliers de Sénégalais à qui sont rappelés les codes de conduites sociétales et religieuses. À l'instar des autres confréries, les *Darras* sont les structures d'enseignement, de formation et d'éducation privilégiés des Tidianes (Wane, 2010). Les Tidianes se distinguent également par la formation de groupes d'étude et de prière appelés Dahiras jouant un rôle essentiel. Les Dahiras sont des communautés actives participant à des activités de solidarité, de développement local et à la promotion de l'éducation.

B. Récit des cas spécifiques de crises et des actions entreprises par les foyers religieux

1. La Crise de 1962 au Sénégal ou l'éclatement de l'Alliance Senghor-Dia

Journaliste — « Monsieur le Président, vous et Mamadou Dia, formiez une équipe attachante, parce que qui se complétait. Est-ce que cette équipe vous ne la regretterez pas ? »

Léopold Sédar Senghor — « Mais bien sûr je le regrette, vous savez qu'il y a dix-sept ans que je suis lié à Mamadou Dia. C'est moi qui l'ai découvert et qui l'ai poussé à franchir les étapes de la carrière politique l'une après l'autre. Je le regrette, malheureusement vous en voyez les conséquences » (Dumur & Torracinta, 1982).

Léopold Sédar Senghor et Mamadou Dia ont été des figures clés du mouvement indépendantiste sénégalais. Leur alliance politique a été fondamentale dans la lutte pour l'indépendance du Sénégal vis-à-vis de la colonisation française. Senghor, un poète et homme d'État, est devenu le premier président du Sénégal après l'indépendance en 1960, tandis que Dia a occupé le poste de président du Conseil (premier ministre). Leur collaboration a été marquée par des efforts conjoints pour guider le pays vers son nouveau statut indépendant, le développement et pour établir les fondations de la jeune nation sénégalaise (Roche, 2017).

Leur compagnonnage remonte aux années précédant l'indépendance du Sénégal en 1960. Senghor, intellectuel et poète, partagé entre ses racines sérères et sa culture (française) d'adoption incarnait la figure du leader charismatique et symbolique, tandis que Dia, homme politique compétent et pragmatique, était le symbole vivant de la négritude (Dramé & Niang, 2019). Leur partenariat était basé sur des idées partagées telles que la lutte contre l'aliénation, la décolonisation, la promotion d'une identité propre à travers la négritude (un mouvement culturel et intellectuel prônant la valorisation de la culture noire).

Roland Colin, proche collaborateur des deux hommes à l'époque, les décrit comme tels :

Ce qui me frappe, moi, c'est le contraste entre ces deux personnages historiques. Un contraste qui pendant tout un temps a vraiment joué en complémentarité. (...) Dia, fils du peuple, instituteur dans la brousse profonde, artisan de la mise en place des premières coopératives paysannes, musulman – mais musulman ouvert – très spirituel, possédant vraiment à fond la quintessence de cette culture historique des paysans sénégalais. Et puis, à côté de cela, Senghor, dont la famille était une famille beaucoup plus aisée, une famille commerçante, tournée vers l'extérieur, mais aussi avec une branche intérieure. Justement, toute l'histoire de Senghor tient à ce balancement-là. (Colin, Perrot, & Smith, 2010)

Ensemble, ils ont travaillé à l'édification d'un Sénégal indépendant et démocratique. Mamadou Dia fait son entrée en politique vers 1940. Avec Léopold Sédar Senghor, il fonde le Bloc démocratique sénégalais en 1948 et devient sénateur la même année. En 1956 il est élu député d'outre-mer. Il deviendra ensuite vice-président du Conseil de gouvernement du Sénégal en 1957, puis sera nommé à la tête du Conseil des ministres en avril 1959. Senghor, en tant que président, incarnait l'idéalisme et la vision culturelle, tandis que Dia, en tant que premier ministre, était impliqué dans la gestion concrète des affaires gouvernementales (Bernard, 2009 ; Universalis, 2023).

Leurs premières années au pouvoir étaient marquées par une coopération étroite, et ils partageaient des objectifs communs tels que le développement économique, la promotion de la démocratie et la consolidation de l'identité culturelle sénégalaise. Successeur de Senghor à la tête du Pays, Abdou Diouf soutient ceci de l'alliance Senghor-Dia : « Mamadou Dia avait la fibre patriotique et l'engagement nécessaire pour mener les réformes que nous étions en droit d'attendre ; il suscitait tous les espoirs. Son compagnonnage harmonieux avec Léopold Sédar Senghor était rassurant et l'avenir s'annonçait prometteur » (Diouf, 2014, p. 18).

Il est vrai que l'histoire autour de l'alliance entre Mamadou Dia et Léopold Sédar Senghor était passionnante, mais nous allons passer cette époque qui a été déjà tant relatée, pour en venir directement au « divorce entre Senghor et Dia » (Diouf, 2014, p. 32).

a) *Divergences idéologiques et Crise politique*

Comme dirait le dicton, les grands esprits se rencontrent. Hommes de culture, dotés d'une grande sagesse, d'une grande intelligence, mais surtout d'un souci commun de voir le Sénégal se hisser au rang des pays développés, il était tout à légitime d'avoir eu foi au duo Senghor-Dia, tant à travers les choses qui les lient, que par celles qui les complètent. Toutefois, la complémentarité que l'on pouvait lire de cette alliance cachait une certaine réalité qui a rattrapé les deux hommes d'État. Rolland Colin revient souvent sur le contraste entre les deux personnages. Leopold Sédar Senghor venant d'une famille plutôt aisée, dans son royaume d'enfance qui est Joal, sera forcé à rejoindre l'école française sous le contrôle des pères missionnaires, alors que son initiation aux coutumes sérères est inachevée (Colin, 2010). Cette transition brusque a fait jaillir en lui des contradictions culturelles profondes, une tourmente identitaire longue à cheval entre ses origines paysannes, la culture française et les idéologies élitistes de son époque. C'est d'ailleurs ce tiraillement interne qui est à l'origine de la portée extraordinaire de son message. En revanche, Mamadou Dia dès sa plus tendre jeunesse embrasse tous les aspects de sa négritude, celle-ci est inhérente à son être (Colin, 2010). Il ne cherche pas à construire une identité, il apprend à la reconnaître et à la célébrer. Il défie les normes européennes, à travers son style vestimentaire, son jeune groupe de réflexion « l'Authenticité » et son attachement à la religion musulmane et à ses dogmes (Colin, 2010, p. 121).

Cette réflexion sur les deux personnages nous mène aux divergences ayant causé la rupture de cette amitié longue de 17 ans. Plusieurs désaccords entre les deux hommes ont mené à la crise de 1962, notamment en ce qui concerne la position vis-à-vis du référendum de 1958 sur la Communauté franco-africaine et la coopération avec la France (Colin, 2010). Avant même les indépendances, Mamadou Dia a manifesté son hostilité face au projet de Communauté africaine proposée par la France. Dia était en faveur d'une politique étrangère non alignée, conformément à des idéaux anticoloniaux. Senghor va convaincre Dia de voter "Oui" à la Communauté franco-africaine, ce, malgré l'opposition d'un grand nombre de l'opinion publique sénégalaise (Colin, 2010 ; Diouf, 2014 ; Dramé & Niang, 2019). Concernant la coopération avec la France, Dia cherche un appui nécessaire pour le développement du nouvel État sénégalais, c'est-à-dire plus d'autonomie, une émancipation totale, tant sur les plans idéologique, politique, qu'économique. Alors que les accords de coopération signés par Senghor avec la France dans les domaines militaires, de la sécurité, et du développement économique, perpétuent une certaine dépendance continue vis-à-vis de l'ancienne puissance

coloniale. Par la suite, Dia se lance dans des réformes économiques profondes animées par une forte idéologie. Dia propose une vision socialiste et coopérative pour le Sénégal, mettant l'accent sur l'autogestion des masses paysannes. Ces initiatives de plus en plus audacieuses suscitent des critiques et le mécontentement de certains (Colin, 2010 ; Diouf, 2014 ; Dramé & Niang, 2019).

b) La crise

La dernière réforme entreprise par Dia concernait celle des coopératives agricoles, caractérisées par le plan de développement sur quatre ans. Il s'agissait de créer 750 coopératives dès la première année, de mettre en place une banque de développement et un office de commercialisation (Colin, 2010). Cette réforme pilotée par Mamadou Dia vise la rupture avec l'économie de traite. Selon Rolland Colin, le succès est apparent après un an avec une production de 150 000 tonnes d'arachides grâce à l'économie sociale. L'année suivante, 1 500 coopératives sont créées et produisent 300 000 tonnes d'arachides, renforçant l'idée que le modèle économique du chef du gouvernement est viable. Sa reprise de contact avec des dirigeants des pays de l'Est, dont la Yougoslavie alimente la rumeur selon laquelle, le socialisme de Dia pourrait mener au communisme, une menace de destruction pour l'Afrique (Colin, 2010). Certains iront voir Senghor pour le persuader que son premier Ministre est en train de fomenter un complot contre lui pour transformer le Sénégal en République islamique. En plus des acteurs politiques, de grandes firmes de commerce international étaient impliquées en raison de leurs intérêts dans le secteur de l'arachide, des représentants du secteur économique s'opposaient aussi aux réformes de Dia (Colin, 2010). Les opposants du projet de Dia vont progressivement monter le président Senghor contre lui. D'après Colin, « Senghor s'était installé dans un protocole 'élyséen', si bien que Dia n'avait plus le même accès à Senghor qu'auparavant pour discuter simplement » (Colin, 2019, p. NA).

c) L'éviction

En 1962, Dia présente un plan économique ambitieux qui comprenait des réformes profondes, auxquelles Senghor s'est opposé à certaines, craignant qu'elles ne créent des instabilités économiques. Toutefois, le 17 février 1962, Dia tente de faire adopter son plan lors d'une session extraordinaire de l'Assemblée nationale. Senghor va percevoir cette tentative comme une usurpation de pouvoir et une confirmation des rumeurs qui jusque-là creusaient la distance avec Dia (Diouf, 2014).

En novembre de la même année, Abdou Diouf (à l'époque gouverneur et proche des deux hommes) dit à Dia « Nous sommes très étonnés, nous entendons les rumeurs d'un divorce entre le Président Senghor et vous », ce dernier répond « Oh Abdou ! N'écoute pas les rumeurs, il y a des gens qui veulent briser une amitié vieille de 17 ans et nous ne les laisserons pas faire. Senghor et moi nous sommes ensemble depuis 17 ans ; je vous assure que personne ne peut nous séparer » (Diouf, 2014, p. 33)

Pourtant, en décembre, la crise éclata, il mena à une rupture dramatique entre les deux leaders. D'après Colin, des opposants de Dia ont formé une coalition comprenant des firmes de commerce international, des marabouts, et du personnel administratif, pour renverser le gouvernement de Dia. Ils ont utilisé des députés frondeurs du même parti que Dia et Senghor pour déposer une motion de censure visant la dissolution du gouvernement (Colin, 2010).

D'après Diouf, le pouvoir de Dia causait une certaine gêne pour certains qui pensaient que le président de la République ne devait pas simplement se limiter à des cérémonies officielles et à la gouvernance d'apparence comme cela se passe souvent dans un régime de type parlementaire. Par ailleurs, à l'image d'autres présidents africains, Senghor souhaitait instaurer un régime présidentiel, avec Mamadou Dia en tant que vice-président. Cependant, Dia avait décliné cette proposition, préférant demeurer Chef du Gouvernement et, par conséquent, le véritable dirigeant de l'exécutif. Son intention était de maintenir le contrôle gouvernemental tout en cantonnant Senghor aux fonctions plus symboliques (Diouf, 2014).

Étant donné que ses détracteurs étaient nombreux, il y avait de fortes chances que la motion de censure passât. Toutefois, Mamadou Dia souhaitait que l'affaire fût tranchée au sein du parti, car pour lui, « le parti avait la primauté sur l'État, ce qui n'était pas le point de vue de Senghor » (*idem*). Face à la détermination des députés à voter en faveur de la motion, Mamadou Dia avait ordonné aux forces de l'ordre d'occuper les locaux de l'Assemblée pour les empêcher de siéger. Dans l'impossibilité de tenir une session à l'Assemblée nationale, les députés s'étaient réunis au domicile du Président de l'Assemblée, Lamine Gueye, où ils avaient voté la motion à la majorité absolue des 47 députés présents (Diouf, 2014).

Ainsi, le gouvernement avait perdu sa légitimité. Simultanément, « la Constitution change et on passe au régime présidentiel. Dia est embarqué par l'armée. La nouvelle est répandue : Dia a tenté un coup d'État, la presse est sous contrôle, et on dit que Senghor a sauvé la démocratie d'un coup d'État » (Colin, 2019, p. NA).

La crise de 1962 a entraîné des répercussions majeures sur la structure politique du Sénégal. Après l'arrestation de Dia, Senghor a consolidé son pouvoir, le poste de premier ministre a été supprimé, renforçant la position présidentielle. Il a continué à diriger le Sénégal jusqu'à sa démission en 1980. Mamadou Dia, quant à lui, a été emprisonné pendant plusieurs années avant d'être libéré en 1974.

Cette crise a entraîné des répercussions significatives sur la scène politique sénégalaise. Elle a suscité des débats intenses et a donné lieu à différentes perspectives sur les causes et les conséquences de la rupture entre Senghor et Dia. Certains ont interprété cet événement comme le résultat de différences idéologiques et de visions divergentes pour l'avenir du Sénégal, tandis que d'autres l'ont considéré comme le produit de rivalité entre les deux leaders, attisée par des groupes d'intérêts divers (Colin, 2010). La crise a également laissé des séquelles durables sur la stabilité politique du Sénégal, ouvrant la voie à une période de tensions politiques et modifiant la trajectoire du pays.

d) Décryptage des Rôles et des Implications

La crise de 1962 revêt une complexité significative, ses origines s'étendant au-delà d'un événement singulier pour englober une multitude de facteurs. Les intervenants impliqués dans cette crise sont nombreux et présentent des niveaux d'implication divers. Toutefois, dans le cadre de cette étude, notre attention se porte particulièrement sur ce qui a été dit du rôle joué par les foyers religieux, les figures politiques ainsi que les médias.

e) Les politiques

Le rôle des politiques dans la crise de 1962 a été profondément impactant et a façonné le cours des événements. Les politiciens, en particulier les députés frondeurs, ont formé une coalition diversifiée comprenant des figures clés des firmes de commerce international, des membres de la chambre de commerce, des notables musulmans influents et du personnel des administrations. Cette alliance avait pour objectif principal de renverser le gouvernement dirigé par Mamadou Dia.

La particularité de l'entreprise menée par les parlementaires, c'est que ces derniers étaient issus du même parti que Dia et Senghor, ajoutant une dimension politique interne à la crise. Leur action avait comme dessin d'aboutir à un vote de la motion de censure avant que le Conseil national ne se réunisse. Il faut aussi noter que de nombreuses sources revisitent les faits ayant mené à cette crise, en soulignant le rôle central de certains groupes d'intérêts (Colin, 2010,

2019 ; Dramé & Niang, 2019). Avec le temps, ce qui à l'époque était présenté comme le sauvetage de l'État sénégalais d'un prétendu coup d'État, est aujourd'hui devenu le piège tendu à Dia pour sauver des intérêts de groupes définis.

Pourquoi cet aspect est si important dans notre étude ?

Cette crise nous démontre une fois de plus l'importance de la notion de rôle, tant dans la définition d'une feuille de route pour le développement, que dans l'identification de ses entraves. L'analyse de la crise à travers le prisme du fonctionnalisme d'Emile Durkheim nous révèle la capacité d'une crise à provoquer une désintégration sociale, manifestée par des rivalités nuisibles. Cette situation a également compromis l'ordre social, a donné lieu à une rupture de confiance, des arrestations, des modifications constitutionnelles et des tensions. De manière générale, cette grille de lecture nous permet également de constater que la crise a créé une anomie, un état d'incertitude normative, avec des changements constitutionnels et institutionnels rapides. Les divergences politiques ont polarisé la société de telle sorte qu'elle a contribué à fracturer la conscience collective.

f) Les médias

Pour Ndiaga Loum, les médias sont « les témoins privilégiés de la trajectoire politique, économique, sociale et culturelle de l'Afrique avec les différentes séquences liées à la colonisation, à la décolonisation, au règne du parti unique, à l'avènement du 'printemps politique africain', à la fin du monopole de l'État sur les médias » (Loum, 2019, p. NA). Dans ses analyses, il va rappeler qu'à l'aube des indépendances, « la volonté d'étouffer la presse écrite » n'a pas pu freiner son développement. Ce postulat nous permet d'affirmer qu'au moment de la crise de 1962, nous ne pouvions pas attester d'une réelle liberté de la presse¹².

g) Neutralité ou traitement partiel de l'information ?

Dans le contexte politique de l'époque, les médias ont, dans une certaine mesure, reflété et amplifié les tensions existantes. Ils ont été des canaux clés pour informer le public sur les événements politiques en cours. Il est important de reconnaître que la couverture médiatique peut être influencée par des affiliations politiques (Sow, 2021). Étant donné leur rôle crucial dans le traitement et la diffusion de l'information, certains faits portent à croire à une

¹² « Mais, il faut préciser que cette conception restrictive au Sénégal s'appliquait davantage aux médias audiovisuels qu'à la presse écrite. La volonté d'étouffer la presse écrite n'empêcha pas en réalité que celle-ci se développât, même sous la clandestinité (sous la présidence de Léopold Sedar Senghor, 1960-1980), avant de connaître une explosion avec l'arrivée d'Abdou Diouf au pouvoir en 1981 » Loum, N., & Agbobl, C. (2016).

manipulation de l'opinion publique par les médias. Certains soutiennent que les médias ont été utilisés pour véhiculer des discours incendiaires et des déclarations sensationnalistes ayant conduit à la polarisation de l'espace politique (social au sens large) (Sow, 2021).

Pendant la crise, des journaux tels que *Dakar-Matin* par exemple qui tentait de garder une ligne éditoriale équilibrée dans un contexte de régime bicéphale, a progressivement abandonné sa neutralité pour favoriser le président Senghor, en se focalisant sur ses activités, tout en évitant de commenter le dépôt de la motion de censure. Le 18 décembre 1962, le journal annonce que « le coup d'État a échoué » (Sow, 2021, p. 131). Dans cette même veine, *Le Monde*, journal français, publiait une couverture plus partisane. Il décrivait la crise comme un « coup de force » de Mamadou Dia et présentait les mesures prises par Senghor comme les solutions afin de restaurer la stabilité. Le traitement de la crise par *Le Monde* reflétait une interprétation favorable aux actions de Senghor. Dans les lignes du journal *Le Quotidien*, Jean Lacouture tient les propos suivants : « Ainsi, des "deux Africains", l'un nous est présenté comme un grand intellectuel, patriote mesuré et l'autre comme "l'austère" ».

Les médias ont donc joué un rôle central dans la construction et la diffusion des narratifs entourant la crise. D'ailleurs, au sortir de ces événements, le régime du Président Senghor va mettre en place des mesures permettant de contrôler les médias et de restreindre ainsi l'exercice de la liberté de presse (Sow, 2021, p. 138).

h) Les foyers religieux

Plusieurs passages attestent de l'implication des "marabouts" dans le présumé complot contre Mamadou Dia, notamment dans les Mémoires de ce dernier, les écrits de Rolland Colin, de Patrick Dramé et Bocar Niang, Momar Coumba Diouf et Mamadou Diop, entre autres (Colin, 2010, 2019 ; Dia, 1975 ; Diop & Diouf, 2002 ; Dramé & Niang, 2019).

Nous avons constaté une certaine difficulté à obtenir des témoignages détaillés sur le rôle des foyers confrériques dans la crise de 1962. Cela semble découler d'une combinaison de facteurs, tels que la volonté de préserver la neutralité religieuse, la délicatesse des enjeux politiques, la tradition de discrétion des confréries, et le contexte historique particulier de l'époque. Mais pas que cela!

Rappelons que Dia a été forgé par une formation coranique rigoureuse, renforçant son identité musulmane. Au fil des années, sa connaissance de la science islamique et son attachement au respect du dogme le conduisent à soutenir que la pensée islamique et les institutions

musulmanes pouvaient être bénéfiques aux sociétés africaines. Toutefois, Dia va dénoncer la domination coloniale et le contrôle qu'elle exerce sur l'islam sénégalais. Dans son œuvre, il soutient que le laxisme dogmatique a dénaturé l'islam : « Ici encore on retrouve les méfaits du recul de l'éducation et de la culture islamiques malgré la prolifération des confréries et le développement du phénomène maraboutique » (Dia, 1975, pp. 89-90). Ce dernier passage révèle la complexité des relations de Dia avec les autorités musulmanes sénégalaises et sa volonté de remettre en question l'ordre confrérique. Cette volonté était essentiellement motivée par sa vision critique de la dénaturation de l'islam sous l'influence coloniale. Pour certains, la confrontation entre Dia et certains foyers religieux résulte de la volonté de l'homme politique de libérer la paysannerie et de contourner les structures héritées de la domination coloniale. En effet, la réforme de la filière arachidière, impliquant une redistribution des pouvoirs dans le monde rural, est présentée comme l'élément qui a suscité l'opposition de certains foyers religieux à la politique de Dia (Dramé & Niang, 2019).

D'un autre côté, certains soutiennent que l'opposition des marabouts à la politique de Dia ne se limite pas aux enjeux socio-économiques. Elle peut être interprétée comme une tentative de préserver le contrat social sénégalais, basé sur une alliance entre les confréries et le pouvoir temporel (O'Brien, Diop, & Diouf, 2002). Ce contrat impliquait la loyauté des disciples en échange de la reconnaissance de la médiation sociale, politique et économique des confréries. Le « socialisme ruraliste » de Dia remettait en question ce contrat, car il introduisait des transformations socio-économiques sans prendre en compte les confréries (Mbodj, 1992). En s'attaquant à certaines confréries, Dia dénonce le fait que « le maraboutisme contre l'orthodoxie musulmane, en défigurant le dogme et la pensée islamique, en cultivant le fatalisme et l'esprit de soumission, pour sa sécurité et sa pérennité » collabore avec tous les régimes, peu importe leur injustice, tant qu'elles y trouvent leur compte (Dia, 1975, pp. 93-94).

La confrontation entre Dia et certaines confréries revêtait aussi une dimension politique et sociale. La remise en question de l'ordre confrérique par Dia peut donc être perçue comme une contestation du contrat social d'antan. D'autant plus que le président du conseil avait comme souhait d'organiser « des assises sur le thème « Islam et développement au Sénégal », où il souhaitait voir se former « une sorte de concorde nationale avec des gens représentant différentes strates de la société » (Colin, 2010, p. 129). Peut-être que cette initiative de plus a pu laisser croire que Dia cherchait à amoindrir l'influence des confréries, à les mettre au pas ou à les soumettre à sa politique (Colin, 2010 ; Dramé & Niang, 2019)

L'analyse de cette histoire sous le prisme de la théorie de l'identité de Henri Tajfel et John Turner démontre la nécessité qu'éprouvent les individus de s'identifier à des groupes sociaux (1986). De ce fait, la dynamique de confrontation, d'alliance et d'incompréhension entre les différents protagonistes peut être interprétée comme des processus liés à la construction et à la préservation d'une identité sociale. Si l'on suit la logique de Durkheim, ces événements révèlent une profonde remise en question de l'ordre moral existant, « le contrat social sénégalais » (Durkheim, 1893a ; O'Brien, 2002, pp. 83-93).

2. La Crise de mars 2021 au Sénégal : Tensions politiques et Manifestations populaires

La crise de mars 2021 au Sénégal a été déclenchée par l'arrestation du leader de l'opposition, Ousmane Sonko. Cette crise s'ajoute à un climat de tensions politiques croissantes, marqué par des manifestations populaires et des revendications contre le gouvernement du président Macky Sall.

a) *Pêle-mêle : Landernaux politiques, salon de massage, complot, manifestations*

2021 est une année marquée par une crise sanitaire sans fin, un climat social tendu, mais surtout une situation économique inquiétante. En raison de la pandémie, l'État du Sénégal décrète un couvre-feu pour restreindre les populations à rester chez elles. C'est donc pendant ces restrictions, alors que les rues de la capitale sont quasiment vides au courant de la nuit du 2 février 2021, qu'un dénommé Sidy Ahmed se déplace accompagné d'un médecin, justifiant cette urgence par l'appel au secours d'une amie, Adjji Sarr, masseuse à l'institut Sweet Beauté, affirmant avoir été victime d'un viol sur son lieu de travail (Ba & Marième Soumaré, 2023). Les deux s'étaient liés d'amitié quelques années auparavant. La jeune fille lui avait d'ailleurs raconté le comportement inapproprié d'un client régulier du salon. Ce dernier n'était autre qu'Ousmane Sonko, président d'un parti politique en pleine ascension, élu député en 2017 (à la suite de sa radiation de la fonction publique par le président pour manquement au droit de réserve), et qui s'était classé troisième lors de l'élection présidentielle du 24 février 2019 (Ba & Marième Soumaré, 2023).

Le farouche opposant à Macky Sall, président du parti « PASTEF les patriotes », connu pour son discours radical, se projetait déjà vers les prochains scrutins : les élections locales et les législatives de 2022, ainsi que les élections présidentielles de février 2024.

C'est donc à l'aube de ces rendez-vous électoraux qu'Adjil Sarr appelle son ami pour qu'il la conduise à l'hôpital pour un examen médical, car elle affirmait avoir été abusée. Ensemble, ils se sont rendus à l'hôpital de Grand-Yoff, où ils ont été informés de la nécessité d'une réquisition avant l'entame d'une quelconque procédure. Le lendemain, ayant obtenu la réquisition, Adjil Sarr se fera examiner. Dans le procès-verbal, les notes du médecin soutiennent qu'il n'y avait « aucune lésion vulvaire ». La procédure va pourtant suivre son cours. De son côté, le leader de l'opposition reconnaît avoir fréquenté le salon, mais nie tout viol et refuse de répondre à la convocation des gendarmes, bénéficiant de l'immunité parlementaire. Celle-ci sera levée le 26 février lors d'une session plénière (Soumaré, 2021). Cette décision sera contestée par Ousmane Sonko, qui soutient être victime d'une « machination » politique et refuse de coopérer avec la justice.

La rapidité de la procédure suscite également la polémique. Sonko pointe du doigt le procureur et les juges en les accusant d'être de connivence avec le pouvoir. C'est ainsi que le leader du PASTEF prévient d'un combat imminent et mobilise ses partisans face à la menace pesant sur son avenir politique.

Nous connaissons vos viles méthodes, mais je peux vous assurer que nous avons du répondant. Le combat est mortel — le mot n'est pas de trop. Cette confrontation peut commencer dès demain et j'appelle tous les Sénégalais à se tenir prêts. J'ai préparé mes bagages, j'ai préparé ma famille. Nous sommes prêts pour ce combat. (Ba & Marième Soumaré, 2023)

Ousmane Sonko appelle à la résistance, à la mobilisation face à ce qu'il perçoit comme un complot d'État. Il sera arrêté le 3 mars 2021. Arrestation qui va donner lieu à un déferlement de colère sans pareil au sein de la population sénégalaise. C'est de là que débute *la crise de mars 2021*. Celle-ci s'est déroulée en plusieurs étapes. Dans un premier temps, les manifestations ont été relativement pacifiques, toutefois, en raison des affrontements entre les manifestants et les forces de l'ordre, la tension est vite montée. Durant cinq jours, le mouvement de protestation a donné lieu à des affrontements violents, des pillages et des incendies.

L'usage d'une force excessive pour disperser les manifestants a été dénoncé. quatorze individus ont perdu la vie dans ces affrontements (Amnesty International, 2022).

b) L'appel à la retenue

« Nous sommes une nation de sang mêlé ; une nation faite de tous ces brassages qui nous rassemblent, de toutes ces religions qui cohabitent en paix, de tous ces regards qui se croisent

et fraternisent, de toutes ces forces qui se conjuguent et s'harmonisent pour soutenir notre élan commun vers notre destin commun » (Sall, 2021, p. NA).

Le 8 mars, le président Macky Sall décide de s'adresser à la nation. Son discours s'articule autour du rappel au « calme et à la sérénité », il demande à la population d'éviter « la logique de l'affrontement qui mène au pire » (Sall, 2021, p. NA). Toujours dans le discours, il exprime sa préoccupation face à une jeunesse écartelée entre un présent morose et les contrecoups d'une crise sanitaire.

Par ses mots et son expression grave, le Président Macky Sall cherche à apaiser les tensions politiques et sociales qui agitaient le Sénégal à la suite de l'arrestation d'Ousmane Sonko, mais aussi à restaurer la confiance, tout en affirmant l'autorité de l'État. C'est dans un tel contexte qu'il invite l'ensemble des acteurs politiques et la société civile au « dialogue » et à la « concertation ».

Rappelons que ce ne sont pas tant les faits de la crise qui nous intéressent, mais plutôt certains acteurs et leur rôle.

Lors de son discours, le président Macky Sall soutient avoir reçu des émissaires, porteurs des messages de paix, de « sages conseils, de suggestions et de recommandations constructives » (Sall, 2021, p. NA). Nous retrouvons parmi ces médiateurs « les Envoyés des Khalifes généraux » (Sall, 2021, p. NA). Par ailleurs, pendant la crise, des organes de presse ont été attaqués par des citoyens en colère, le signal de certaines chaînes de télévision a été coupé par l'autorité de régulation, certains journalistes ont été victimes de harcèlement. Les acteurs politiques ont été la cible des manifestants, mais certains parmi eux ont également ouvertement attaqué leurs adversaires de manière très virulente parfois. À la lumière de ces éléments, nous allons examiner les implications des acteurs citées dans cette section.

c) *La ligne de défense des acteurs politiques*

Les acteurs politiques, tant de l'opposition que du pouvoir, ont joué des rôles significatifs dans la crise. Une partie de l'opposition a mobilisé les citoyens en organisant des manifestations, rassemblements et actions de protestation pour exprimer leurs mécontentements et revendications. Ousmane Sonko, en réitérant la thèse du complot à son encontre, demande à la jeunesse, aux forces vives de la nation, et aux politiques de converger leurs forces pour combattre, ce qu'il désigne comme le « projet d'effacement de notre démocratie » instigué par Macky Sall (Lequotidien, 2021b).

Le leader de l'opposition n'a pas hésité à mentionner son manque de confiance envers le système judiciaire sénégalais, qu'il soupçonne d'être de connivence avec le pouvoir. Ousmane Sonko a ouvertement attaqué le président de la République, le procureur Bassirou Guèye, le doyen des juges Samba Sall et d'autres membres de l'exécutif et du judiciaire (Soumaré, 2021). Il a avancé de graves accusations dans un système principalement soutenu par ces institutions. Il convient de rappeler que selon Durkheim, les institutions sociales contribuent à maintenir la cohésion sociale. Il soutient que les crises institutionnelles surviennent lorsque les normes et les valeurs sont remises en question, ce qui peut entraîner des conflits, comme dans le cas présent étudié (Durkheim, 1893a).

Pour ce qui est des partisans du pouvoir, ils ont plusieurs fois affirmé que l'affaire Sweet Beauté était exclusivement de nature civile, la qualifiant de simple litige sans lien avec un éventuel complot. Ils ont tenté de se positionner en tant qu'observateurs neutres, niant toute implication dans les accusations portées contre eux. Ils ont également soutenu les mesures strictes prises par le gouvernement, telles que les arrestations, la répression par les forces de l'ordre et la suspension de certains médias, arguant qu'elles étaient prises avec comme seul objectif de maintenir l'État de droit. Ils ont affirmé qu'ils ne s'immisceraient pas dans le processus judiciaire, car la justice est censée être indépendante (France 24, 2023). Toutefois, il est clair qu'avec l'incarcération de plusieurs opposants, la déclaration antérieure faite par le président de la République lui-même disant qu'il va « réduire l'opposition à sa plus simple expression », il est difficile de ne pas croire à une tentative de museler les voix dissidentes (Badji, 2015).

d) Les médias, victime du système ou de l'antisystème

Venons-en aux médias. Il convient de rappeler que la notion des médias en tant que quatrième pouvoir est largement reconnue. Les médias sont considérés comme un contre-pouvoir qui veille sur les actions des trois pouvoirs traditionnels (législatif, exécutif, judiciaire), qui informe et alerte. Comme l'a souligné Ndiaga Loum, ce statut est justifié par le fait que les médias « sont les témoins privilégiés de la trajectoire politique, économique, sociale et culturelle de l'Afrique avec les différentes séquences liées à la colonisation, à la décolonisation, au règne du parti unique, à l'avènement du 'printemps politique africain', à la fin du monopole de l'État sur les médias » (Loum, 2019). Soulignons aussi que cette conception est sujette à controverse, car les médias peuvent également servir d'outil de manipulation de l'opinion à des fins économiques ou politiques. Dans le contexte de la crise de mars 2021, les médias ont joué un rôle important

dans la diffusion de l'information et en tant que témoins de l'évolution des événements. Cependant, plusieurs violations de la liberté de presse et de la sécurité des journalistes ont été répertoriées. Des journalistes et des techniciens des médias ont été victimes d'attaques physiques et verbales et de censure de la part des autorités. D'ailleurs, le signal de plusieurs chaînes de télévision (*Sen TV, Walf*), a été coupé par le Conseil national de régulation de l'audiovisuel (CNRA) lorsqu'elles couvraient les manifestations sur le terrain (Media Foundation for West Africa, 2022).

Des manifestants ont également attaqué des organes de presse. Ces attaques ont pris différentes formes, notamment des agressions physiques et verbales, des jets de projectiles, des caillassages de locaux de presse, des menaces de mort, des insultes, et du harcèlement sur les réseaux sociaux. Pour certains, ces agressions ont été motivées par le mécontentement lié au traitement médiatique d'événements, par les divisions politiques et des suspicions de partialité (envers les médias tels que le *Groupe Futur Médias* qu'ils soupçonnaient de soutenir le régime en place) (Media Foundation for West Africa, 2022).

e) *Les foyers religieux*

Dans son allocution à la nation, le Président Macky Sall a souligné avoir reçu « les envoyés des khalifes généraux », exprimant ainsi sa réceptivité à leurs messages, suggestions et recommandations. Il a en outre fait remarquer que « cette synergie positive démontre que, même en période de doute, d'inquiétude et de turbulence, nos régulateurs sociaux opèrent efficacement et que les fondements de notre nation demeurent robustes » (Sall, 2021, p. NA). En effet, la crise, les manifestations, les pillages et les scènes de violence persistaient. Les affrontements avec les forces de sécurité avaient déjà entraîné la mort de quatorze individus, lorsqu'un groupe de dignitaires religieux se sont rendus auprès de Chefs de l'État. « Nous sommes venus en tant que médiateurs de dernier recours, après l'échec des tentatives de médiation de la société civile », se rappelle Cheikh Ahmed Tidiane Sy (Kane, 2023). La délégation comprenait une dizaine de personnes, dont trois émissaires des khalifes généraux, Tidiane, Mouride et Omarien.

Le 7 mars, le Cadre Unitaire Islamique a tenu une conférence de presse à la suite de leur entrevue avec le chef de l'État pour aborder la situation nationale. En tant que représentants des principaux foyers religieux du Sénégal, ils ont délivré un message de paix, appelant à la pacification des esprits tout en réaffirmant les principes fondamentaux de l'identité nationale sénégalaise. Serigne Mansour Sy Dabakh a prononcé un discours s'appuyant sur les préceptes

religieux favorisant la cohésion sociale. Il a adressé une interpellation au Président de la République, à son gouvernement et à l'administration afin qu'ils trouvent des solutions aux préoccupations du peuple (Senego, 2021). Par le biais d'une analogie, il a souligné que l'erreur est inhérente à la condition humaine, insistant sur l'importance du repentir pour la réconciliation. En outre, il a mentionné que les échanges avec les autorités ont permis de leur rappeler la sagesse des enseignements sacrés, exprimant l'espoir que ces paroles aient touché leur sensibilité. Ce discours n'a pas directement blâmé le chef de l'État, mais son message moral soulignait fortement que celui-ci détient les moyens d'apaiser les tensions en faisant preuve de justice (Senego, 2021).

Par la suite, grâce à la médiation du Khalife général des Mourides et des autres émissaires des khalifes généraux¹³, le Mouvement de Défense de la Démocratie (M2D) a décidé de suspendre les manifestations qui étaient prévues, répondant ainsi à l'appel à la paix lancé par l'ensemble des foyers religieux (lequotidien, 2021a).

Il convient de souligner que pendant cette période et avant leur décisive intervention, certains citoyens sénégalais ont exprimé des interrogations quant à l'absence apparente d'interventions des guides religieux dans un tel contexte. Beaucoup estiment que ces figures religieuses doivent jouer un rôle actif en stoppant ce qu'ils considèrent comme une tyrannie et une répression exercée par le président Sall et le reste de la classe politique. D'ailleurs, certaines interpellations semblent parfois être sous-tendues par des accusations implicites. En effet, questionner le silence de quelqu'un face à une situation peut être interprété comme une tentative de le faire réagir ou comme une mise en lumière de son inaction...

Ce qui est constant c'est qu'à un moment précis de cette phase de la crise de mars 2021 que les guides confrériques sont intervenus, ce qui a suscité diverses interprétations. Pour certains, il s'agit d'une tendance du pouvoir à se retrancher derrière les institutions religieuses chaque fois qu'il se sent acculé ou vulnérable, et les guides religieux ne devraient pas faciliter cette stratégie en appelant à un recul de l'opposition (Dakaractu, 2021). La tension a diminué ; cependant, la charte de non-violence rédigée par le Cadre Unitaire de l'Islam (Cudis) du Sénégal n'a pas été signée par Ousmane Sonko, car il estime que « les médiateurs religieux ont fait le jeu du pouvoir ». Cheikh Ahmed Tidianes Sy, membre du Cudis reconnaît que l'effort de médiation

¹³ (Entretien avec des membres du Cadre Unitaire de l'Islam au Sénégal, Dakar, 2023).

ne pouvait aller très loin étant donné que l'on se retrouve face à « deux camps enserrés dans des logiques de survie » (Kane, 2023).

Globalement, l'intervention des leaders religieux a conduit à la suspension des manifestations par le Mouvement de Défense de la Démocratie (M2D). Cependant, le débat quant à l'impartialité des médiateurs religieux persiste. Cette crise a encore une fois mis en évidence les défis et les opportunités liés à l'implication des institutions religieuses dans la sphère politique.

V. Approche théorique de l'ancrage des foyers religieux dans l'espace public

Force est de constater que la gestion des affaires publiques des communautés rurales et urbaines implique la collaboration entre les confréries religieuses et les acteurs institutionnels, ce, depuis la période coloniale. Malgré sa vision méprisante de l'islam au Sénégal, Paul Marty reconnaît quelque peu l'influence des marabouts dans la formation politique du pays avant et pendant la colonisation. De Serigne El Hadj Malick Sy, il retenait que son influence était significative auprès d'une part importante de l'électorat colonial (Marty, 1917). Il remarque que les marabouts ont réussi à créer des réseaux de disciples et de fidèles à travers le pays, leur permettant ainsi de propager leur message religieux tout en exerçant leur influence sur les affaires politiques locales et nationales (Marty, 1917).

Dans ses travaux, Mountaga Diagne affirme que le démantèlement des structures monarchiques traditionnelles par le processus de colonisation a encouragé l'émergence d'une élite maraboutique (composée des dignitaires religieux, fondateurs des confréries), qui, à travers la légitimité et la confiance accordée par la population, a su assumer sa responsabilité dans la société sénégalaise (Diagne, 2011). Les confréries se sont érigées en tant que mécanismes de réorganisation et de régulation sociale, ainsi que comme voies menant les adeptes vers la perfection spirituelle et l'ascension sociale.

Nombreux sont les chercheurs sénégalais¹⁴ qui s'accordent sur le fait que les foyers religieux sont devenus les refuges des populations leur assurant une protection matérielle et une guidance spirituelle en établissant des zones échappant à l'administration coloniale. En remplaçant les dirigeants traditionnels, les marabouts se sont imposés comme les principaux acteurs autour

¹⁴ M. C. Diop et al. (2002) et F.Sow (1998)

desquels la société s'est organisée. Ils ont guidé la communauté dans les crises qui ont suivi la disparition du système monarchique ancien. Ils ont aussi joué le rôle de médiateurs entre une société séculière en chute et l'ordre colonial perturbateur. Ainsi, nous pouvons saisir l'intérêt pressenti par l'État colonial quant au changement de discours et à la collaboration avec les foyers religieux. Certains comme Paul Marty prétendent que les marabouts ont collaboré avec les colons au détriment des populations pour préserver leurs intérêts. Toutefois, les chercheurs, qui se départissent du paradigme dominant, soutiennent que l'administration a dû concéder « l'islamisation pour mieux gérer » (Diagne, 2011, p. 86).

David Robinson propose trois perspectives d'analyse des rapports entre religieux et politiques pendant la colonisation, à savoir les participants au pouvoir central (conseil, support), les résistants (prônant la réforme islamique) et ceux qui se tiennent à équidistance du pouvoir central (avec comme priorité de sauvegarder l'identité et les intérêts de leur communauté en évitant de s'impliquer directement dans les affaires politiques).

De ces trois perspectives, nous retenons la dernière qui correspond plus au cas que nous traitons et qui, nous pensons, permet de mieux saisir les rapports établis entre pouvoir et foyers religieux. En effet, Robinson, en évoquant la confrérie Tidiane de Tivaouane, va dire que l'idéologie sous-jacente de son fondateur, El Hadj Malick Sy, c'était l'indépendance religieuse et culturelle de sa communauté pour rester à l'abri des influences extérieures. Il utilisera l'éducation à travers les *Darras* et le travail comme piliers centraux de son idéologie. Il va encourager ses disciples à participer au développement économique et communautaire à travers l'agriculture et le culte du travail. Dans cette démarche, malgré les tensions qui existaient avec l'administration coloniale, il développe des relations cordiales. Il va exhorter ses disciples à respecter l'autorité et va participer à la formation d'une conscience citoyenne. Toutefois, selon Robinson, malgré les relations cordiales :

on ne peut pas le qualifier d'intellectuel organique de l'ordre colonial. Il est préférable de voir le leader de Tivaouane et le gouvernement colonial comme opérant sur des trajectoires parallèles, se comprenant mutuellement et coopérant dans des domaines d'intersection. Les autorités ont respecté sa mission de diffusion de l'islam, tandis que Malik Sy a bénéficié des conditions de stabilité et de collaboration instaurées par le régime colonial (Robinson, 2005, p. 218)

En conclusion de cette observation, on retient que la collaboration entre les guides confrériques et le pouvoir central était motivée par le souci de garantir la liberté de poursuivre l'enseignement religieux, de profiter de l'ordre établi par le pouvoir pour propager leur

message et ainsi agrandir leur confrérie. Avec le temps, les rapports ont évolué, étant donné que les foyers se sont bien établis en regroupant des milliers de fidèles.

A. Analyse de l'adhésion confrérique sous le prisme de l'identité sociale

Selon notre approche théorique de l'identité sociale, quels seraient les éléments ayant facilité cet ancrage du foyer religieux soufi dans l'espace public ?

Nous pouvons identifier plusieurs éléments ayant facilité cet ancrage. Rappelons d'abord que selon Henri Tajfel et John Turner, l'individu tire sa conception de soi-même de son appartenance à des groupes sociaux. Ils proposent un cadre cognitif et des conditions sociales qui soutiennent les comportements de ce qu'ils nomment « intergroupes » (Tajfel & Turner, 1986).

Dans un tel dispositif, les groupes d'identité permettent aux individus de développer un sentiment d'appartenance réconfortant, soutenant qu'ils vivent des réalités (enjeux) partagées. Dans l'exemple des confréries, l'affiliation à un groupe sert également à poursuivre des objectifs partagés, tels que la quête du paradis par la spiritualité et la soumission ici-bas, ou des missions telles que la propagation de la *tarikha* et l'apprentissage de la religion. Comme nous l'expliquent nos auteurs, l'estime de soi est également un élément important dans la théorie de l'identité sociale. Elle fait référence à l'évaluation positive ou négative que les individus ont d'eux-mêmes en tant que membres d'un groupe social particulier. En effet, lorsque les individus se sentent fiers et valorisés en tant que membres de leur groupe, leur estime de soi sociale est renforcée (Tajfel & Turner, 1986).

Dans un contexte de tentative d'assimilation, il est évident que le fait de pouvoir se regrouper autour de structures qui nous correspondent davantage et qui perpétuent en quelque sorte ce qui existait auparavant constitue une forme de résistance face à la pression coloniale.

Il existe plusieurs étapes qui conduisent à la formation d'une identité. En premier lieu, il y a la catégorisation sociale, qui se réfère à la manière dont les individus se perçoivent eux-mêmes et perçoivent les autres en fonction des catégories auxquelles ils appartiennent. L'essor croissant des confréries et la reconnaissance de leur importance par le pouvoir central leur ont accordé un statut particulier. Après avoir vécu la destruction du système politique traditionnel et ayant trouvé une alternative qui prône des valeurs morales, spirituelles et citoyennes inclusives, de nombreux individus, en particulier ceux du monde rural, ont rejoint cette "catégorie". Cela leur a permis de simplifier leur réalité complexe en rejoignant des foyers.

Cette catégorisation aide les individus à se situer dans leur environnement social. Par conséquent, cette adhésion confrérique peut renforcer le sentiment d'appartenance et établir un cadre, des normes et des pratiques propres au groupe sans rompre avec certaines valeurs individuelles profondément ancrées dans nos sociétés (Mcleod, 2023 ; Tajfel & Turner, 1986).

Ainsi, l'identité sociale renvoie à la composante de l'identité d'un individu qui provient de son appartenance à un groupe social. Cette appartenance peut englober divers groupes tels que l'ethnie, la religion ou encore la confrérie.

B. Analyse de l'ancrage de la confrérie dans l'espace public à la lumière de la théorie de l'ordre moral

La théorie de l'ordre moral d'Émile Durkheim explore les fondements de la moralité et de la régulation sociale. Durkheim soutient que l'ordre moral repose sur des normes et des valeurs partagées qui régissent le comportement des individus et maintiennent la cohésion sociale. L'appréciation des confréries dans l'espace public peut donc nous permettre de comprendre en quoi ces entités peuvent être garantes de l'ordre moral. Ce dernier repose sur trois concepts essentiels : la solidarité sociale, la conscience collective et la régulation sociale (Durkheim, 1968).

De la solidarité sociale, nous en retenons une composante : la solidarité mécanique. Celle-ci est définie par le sociologue comme ce qui :

permet à la société d'enserrer de plus près l'individu, - le tient plus fortement attaché à son milieu domestique et, par conséquent, aux traditions, - enfin, en contribuant à borner l'horizon social, contribue aussi à le rendre concret et défini. C'est donc des causes toutes mécaniques qui font que la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective. (Durkheim, 1893a, p. 66)

En d'autres termes, la dynamique de la solidarité mécanique renforce l'enracinement de l'individu au sein de la société en le reliant plus étroitement à son environnement culturel/culturel/religieux. Elle permet de circonscrire les champs de socialisation, participant ainsi à une conception concrète et précise de l'espace social. Ainsi, ces mécanismes inhérents favorisent l'absorption de l'identité individuelle dans le tissu d'une identité collective et expliquent la nature des liens au sein d'une société où les individus partagent des croyances, des valeurs et des modes de vie similaires.

Nous concevons donc que chaque confrérie est généralement associée à un ordre soufi spécifique, comme les Qadrs, les Tidianes, les Mourides, etc. Ces ordres soufis ont leurs propres enseignements, pratiques rituelles et codes de conduite, qui créent un cadre commun de référence pour les membres. De ce fait, les disciples se retrouvent liés par une spiritualité partagée (Le soleil, 2022 ; Ndiaye, 2019).

De plus, les confréries offrent un réseau de soutien social et économique significatif. Les membres d'une confrérie s'engagent souvent à aider et à soutenir leurs pairs dans divers aspects de la vie, qu'il s'agisse de l'assistance en cas de difficultés financières, de conseils spirituels ou de solidarité dans les moments de joie et de peine. Cette solidarité est ancrée dans les principes de générosité et de partage promus par les enseignements soufis, renforçant ainsi les liens sociaux au sein de la communauté confrérique (Idrissi, 2005 ; Institut du monde arabe, 2014 ; Ndiaye, 2020 ; Ndiaye, 2005).

Elles organisent aussi régulièrement des événements religieux et des activités culturelles qui rassemblent les disciples autour de pratiques et de célébrations partagées. Ces événements renforcent le sentiment d'appartenance à une communauté et favorisent l'interaction sociale entre les membres, contribuant ainsi à la cohésion sociale¹⁵ au sein de la confrérie (Durkheim, 1893a, p. 47).

Par ailleurs, il convient de noter que bien que la solidarité mécanique puisse servir de cadre d'analyse à l'ordre confrérique, elle se heurte à la réalité de nos sociétés modernes. L'augmentation de la division du travail et l'évolution des modèles économiques, la diversification des valeurs et des modes de vie, ainsi que l'individualisme, poussent la société vers une solidarité organique, où l'entraide repose sur la spécialisation des fonctions sociales et la complémentarité des individus. Or, cela va à l'encontre de la philosophie fondamentale ayant regroupé les populations autour des foyers religieux dans la société traditionnelle. Cela caractérise néanmoins en notre sens, les nouveaux ordres sociaux, d'où les critiques concernant le rôle des religieux dans la société et les tendances à vouloir les cantonner de plus en plus à la transmission du savoir spirituel sans les impliquer dans les questions sociales, économiques et politiques.

¹⁵ « (...) ce que nous avons directement établi en faisant voir qu'il y a des sociétés dont la cohésion est essentiellement due à la communauté des croyances et des sentiments » Émile Durkheim (1893), De la division du travail social : Livre I 81-114

L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre ; on peut l'appeler la conscience collective ou commune (Durkheim, 1893b, p. 81). Durkheim, met l'accent sur les croyances et les sentiments partagés, qui selon lui ne dépendent pas des états mentaux individuels, mais ont une existence propre qui influence le fonctionnement global de la société. De ce fait, la conscience collective comme conceptualisée dans le contexte des confréries religieuses peut désigner une entité sociale distincte des individus, qui transcende les générations et contribue à la cohésion ainsi qu'à la stabilité des normes et des valeurs au sein de la société. Une fois cette conscience collective ayant façonné l'ordre moral en définissant ce qui est perçu comme juste et acceptable dans la société s'établit, une forme de régulation mécanique s'opère, comme le décrit Durkheim, reposant sur la conformité aux normes sociales et la pression du groupe (Durkheim, 1893b, pp. 81-114).

C. Perspectives et enjeux contemporains : conclusion partielle sur le rôle des confréries religieuses dans l'espace politique

Après avoir mené ces analyses, nous retenons que l'un des objectifs de la formation des confréries était de rétablir l'ordre détruit par l'impérialisme, constituant ainsi une forme de résistance face à la colonisation des terres, des biens et surtout des esprits. Cette forme de résistance a contribué à la formation d'une identité sociale qui a non seulement remis en question la pérennité de la domination, mais a également offert une voie alternative de citoyenneté. Malgré la présence persistante de la domination économique, cette identité sociale a permis à certains individus de choisir leur guide légitime et l'idéologie qui correspond le mieux à leurs aspirations et convictions. La cordialité/collaboration entre les guides confrériques et le pouvoir central ne peut donc être simplement perçue comme un acte de clientélisme pour des intérêts personnels occultes, mais plutôt comme une stratégie visant à diffuser une idéologie opposée à celle des puissances occidentales.

Malgré les années écoulées depuis les indépendances, les maux persistent, les structures de gouvernance demeurent inchangées, tout comme l'asservissement et le rôle des foyers religieux en tant que refuges. Il est essentiel de se demander qui sont les nouveaux oppresseurs des populations et qui sont ceux qui cherchent refuge auprès des confréries. Quels sont les intérêts des foyers religieux aujourd'hui, alors qu'ils ont consolidé leur influence et la pérennité de leurs foyers ? Nous pouvons poursuivre en interrogeant les écrits comme nous l'avons fait

jusqu'à présent, mais il est également temps de confronter ces analyses avec les résultats issus de la collecte de données sur le terrain, ainsi que de présenter les perceptions des acteurs politiques, des médias, des religieux et des chercheurs sur le rôle d'intermédiation des confréries dans l'espace politique.

VI. Analyse empirique des dynamiques sociopolitiques des foyers religieux sénégalais : regards des acteurs locaux à travers l'enquête sur le terrain

A. Synthèse des résultats de l'étude de cas

Notre enquête terrain à Dakar, comprenant des entretiens avec des représentants des grands foyers religieux, des personnalités politiques, des chercheurs universitaires, des acteurs des médias et de la société civile, a permis de mettre en lumière la complexité des interactions entre les confréries religieuses musulmanes au Sénégal, la politique et la société. Ces interactions sont marquées par plusieurs enjeux et divergences, notamment en ce qui concerne le rôle des confréries dans la sphère politique, leur impact sur la cohésion sociale, la question de la laïcité, et leurs interactions avec les autorités politiques.

Les entretiens ont souligné en premier lieu l'importance historique et culturelle des confréries religieuses, les décrivant comme des institutions respectées dotées d'une légitimité profonde. Légitimité qui leur vient selon nos répondants du fait que l'Islam confrérique s'est développé en intégrant des éléments traditionnels et culturels. Cela a créé une continuité entre les rôles traditionnels de médiation et de résolution des conflits des chefs coutumiers et tribaux, et le rôle moral et éthique que l'Islam confrérique promeut. Ce syncrétisme religieux a donc renforcé l'ancrage culturel et légitime des confréries dans leur rôle d'intermédiation et de régulation sociale. Ils ont aussi relevé que les guides confrériques ont l'intelligence sociale, le savoir islamique tourné autour de la paix qui leur permet de s'appuyer sur les ressources traditionnelles et sur les préceptes religieux afin d'amener des acteurs en conflit à un dépassement.

a) Influence et cohésion sociale

Nos répondants ont mis en avant le rôle crucial des confréries musulmanes dans l'éducation religieuse, la transmission des valeurs islamiques et leur impact sur les comportements sociaux et politiques. Cependant, une divergence se dessine quant à l'ampleur de leur influence politique et à la nature de leur interaction avec les acteurs. Nos différents groupes de répondants ont exprimé des avis variés sur leur capacité à influencer les décisions politiques. Certains ont reconnu une absence d'influence directe sur la politique, tandis que d'autres ont admis une influence décroissante en raison de l'augmentation du scepticisme des populations. Un autre groupe a reconnu leur potentiel d'influence, non pas par des directives de vote explicites, mais

plutôt à travers des moyens moins directs. Par ailleurs, il a été observé que si un groupe religieux manifeste son opposition au gouvernement, ses membres pourraient exercer leur mécontentement de diverses manières. En essence, l'impact des foyers religieux dans l'espace politique sénégalais est certain, mais il convient de nuancer la manière dont elle se manifeste. Il a également été noté que leur force électorale directe est moindre que perçue, contrairement à leur capacité à imposer des sanctions, qui se révèle être plus notable.

Ensuite, les entretiens ont convergé sur l'importance des confréries dans la promotion de la cohésion sociale, la résolution des conflits et la stimulation de l'engagement citoyen. Ils ont souligné leur capacité à rassembler les énergies, à apaiser les tensions et à favoriser le vivre-ensemble. Cette importance est d'autant plus notable dans un contexte où la société est façonnée par des normes extérieures, d'après les interventions des autorités religieuses et les chercheurs que nous avons interrogés. En effet, tous se sont accordés sur le fait que l'État du Sénégal et son modèle sont importés, alors que la société traditionnelle reposait sur des bases différentes. Elle était organisée en collèges, incarnant une forme de démocratie collégiale. Par exemple, il y avait des collèges de pêcheurs, de chasseurs, de travailleurs intellectuels, etc. Chaque collège représentait une communauté ayant ses propres règles de fonctionnement et de régulation sociale, en fonction de son activité économique et de son histoire spécifique. Certains rôles étaient attribués en fonction de l'origine sociale, et ces attributions perduraient et ont permis de trouver un équilibre et de construire un consensus autour de ce qui semblait bénéfique pour la communauté.

Selon l'un de nos chercheurs, cette interconnaissance était suffisamment forte pour permettre une reconnaissance des capacités, des rôles sociaux et de l'ordre moral. C'est cette forme de démocratie basée sur la régulation par des collèges (présentant l'avantage de favoriser une connaissance mutuelle approfondie entre les individus au sein de ces groupes) que l'on retrouve encore aujourd'hui dans des structures créées par certaines confréries, tel que la *Fayda* des Niasséennes, les *Dahiras* des Tidianes, les *Kourels*¹⁶ des Mourides, etc.

b) *Enchevêtrement ou opportunisme*

Cependant, concernant l'implication des chefs religieux dans le champ politique, certains acteurs des médias, de la société civile et du milieu universitaire ont exprimé des réserves. Ils

¹⁶ Regroupement religieux associatif.

mettent en garde contre l'entremêlement du politique et du religieux, soulignant l'importance de maintenir une distinction claire entre ces domaines pour éviter les déviations et les risques liés à la confusion des symboles de richesse et de pouvoir avec les valeurs et les attentes communautaires.

Un point surprenant est que la majorité a affirmé que la caricature du « Marabout de l'arachide »¹⁷ ou du « Marabout et le Prince »¹⁸, celle de la personne qui cherche à amasser des biens à des fins personnelles, est soit fausse, soit trop généralisante. Ils soutiennent qu'ils ont certes des intérêts économiques et politiques, mais que ceux-ci sont intrinsèquement liés à la gestion de leurs communautés. Cette gestion requiert un pouvoir économique permettant de répondre aux besoins des disciples qui viennent leur soumettre leurs problèmes, qu'ils espèrent voir résolus, qu'ils soient d'ordre matériel ou social. De plus, ce pouvoir économique leur permet de laisser un héritage (mosquée, daara, collections d'œuvres, maison d'hôtes...) à leur communauté.

Cet héritage ne se limite pas au matériel, mais englobe également une vision politique, incluant la reconnaissance du pouvoir central, la reconnaissance de leur statut spécial et celle de leurs villes saintes (dans les villes des foyers religieux, même si la constitution ne l'interdit pas, certaines restrictions sont surveillées par les autorités étatiques. Cela découle d'un accord tacite entre les foyers confrériques et l'État du Sénégal.), la prise en compte des besoins de leur communauté et de leur expansion dans la mise en place des politiques publiques.

Cependant, étant donné qu'ils ne détiennent ni de budget public, ni ne dispose du monopole de la violence légitime, leur seul moyen d'action avec l'État est la négociation. C'est pourquoi nos répondants mettent en garde contre la poursuite d'intérêts économiques, quelle que soit leur finalité, car cela pourrait compromettre leur mission. Ils pourraient être contraints par le gouvernement à prendre position non pas dans l'intérêt des populations, mais pour des intérêts politiques, compromettant ainsi leur crédibilité en se soumettant à une autorité légitimée par le vote, alors que leur propre légitimité émane directement du peuple à travers ce qui est considéré comme un décret divin, une source de légitimité si sacrée qu'elle ne saurait justifier aucun risque de compromission.

¹⁷ Copans, J. (1980). *Les marabouts de l'arachide : la Confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Le Sycomore.

¹⁸ Coulon, C. (1981). *Le Marabout et le Prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*. FeniXX réédition numérique.

c) *La laïcité, la laïcité à la Sénégalaise ou l'État séculier*

Par ailleurs, une autorité religieuse que nous avons interrogée reconnaît qu'une séparation entre le politique et le religieux peut exister, mais rappelle que, du fait de l'intérêt commun et des interactions sociales, les deux sphères se rencontrent parfois inévitablement. Cette intersection n'est pas toujours intentionnelle ; certains textes religieux peuvent même prescrire l'implication du religieux dans des sujets politiques, contournant ainsi la séparation entre les deux sphères. Notre répondant poursuit en soutenant qu'il est important de considérer que, dans un pays à majorité croyante comme le Sénégal, où la pratique religieuse est omniprésente, il est impossible d'avoir une politique entièrement laïque. Une collaboration entre le politique et le religieux est nécessaire, plutôt qu'une séparation absolue.

Cette autorité rejoint l'avis d'une partie des répondants — chercheurs, acteurs politiques et membres de la société civile — concernant l'expérience de la laïcité. Tous les répondants ont reconnu l'existence d'une laïcité active au Sénégal, où l'État et les affaires religieuses s'influencent mutuellement. Ils estiment que « l'histoire du Sénégal montre une coexistence entre l'État et le religieux, avec une prise en compte des besoins et des aspirations religieuses des citoyens. Elle n'est pas celle d'un conflit entre les pouvoirs religieux, politique et prolétarien », mais plutôt celle d'un accompagnement mutuel (entretien, Dakar, novembre 2023). C'est la raison pour laquelle, ils préconisent une collaboration intelligente entre le religieux et le politique, où l'État moderne s'organise en maintenant une équidistance entre les différents groupes. Si la laïcité signifie cette équidistance, alors elle aspire à un traitement équitable des différents acteurs, sans pour autant être partisane.

La laïcité à la sénégalaise ne doit pas être interprétée comme un rejet des religions dans une société de croyants, où la pratique religieuse est constante et les aspirations religieuses des citoyens doivent être prises en compte par l'État, qui peut légitimement soutenir des activités importantes par des fonds publics. Deux des chercheurs interrogés et un acteur de la société civile proposent donc de présenter l'État du Sénégal comme un État séculier. L'État séculier, fondé sur des lois civiles inspirées de la morale religieuse sans en être dictées par elle, pourrait permettre une collaboration active entre le religieux et l'État dans des domaines tels que la santé publique, la sécurité, le civisme, la Diplomatie...

Certains répondants, notamment deux acteurs des médias, de la société civile et un acteur politique, ont mis en garde contre les risques d'une influence religieuse excessive dans l'espace politique, soutenant que le Sénégal est un pays laïque et que l'État doit agir en conséquence. Ils estiment que les dirigeants des foyers confrériques doivent prendre en charge leur propre infrastructure, veiller à leur légitimité et ne pas dépendre de l'État, qui est une entité impersonnelle. Selon eux, cela éviterait le favoritisme basé sur les affiliations des autorités, limiterait les divisions sectaires et préviendrait les tensions intergroupes. Ils soulignent que l'État doit rester au-dessus de toute appartenance religieuse et maintenir une distance avec les foyers religieux, qui représentent un autre échelon social au sein de la société sénégalaise.

d) L'identité sénégalaise, une identité plurielle

Enfin, l'analyse des différentes interventions concernant l'identité sénégalaise met en lumière un ensemble complexe de facteurs qui façonnent cette identité mosaïque. L'une des perceptions évoquées souligne le rôle central de l'identité islamique dans la construction de la nation sénégalaise, en mettant en avant la diversité qui ne s'exclut pas mutuellement. Cette vision insiste sur l'idée que l'islam a contribué à créer un sentiment d'appartenance nationale où la différence est acceptée (presque) sans exclusion.

Étonnamment, dans une perspective critique, c'est un guide religieux qui énonce une opinion remettant en question la prépondérance de l'identité religieuse dans les choix politiques. En effet, il souligne l'impérieuse nécessité de privilégier, dans le choix des dirigeants politiques, les compétences et les valeurs morales plutôt que la ferveur religieuse ou l'appartenance à une confrérie. Ainsi, la reconnaissance des identités plurielles est soulignée comme étant une caractéristique fondamentale de l'identité sénégalaise. Cette reconnaissance implique l'appartenance simultanée à différentes communautés sociales, culturelles, politiques et religieuses, avec une importance accordée à l'individu en tant qu'acteur autonome dans ses choix et décisions, notamment lorsqu'il s'agit de participer au processus démocratique tel que le vote. Globalement, l'identité sénégalaise est définie par nos répondants comme étant le résultat d'un héritage culturel riche, combinant les valeurs islamiques (chrétiennes aussi), les traditions africaines et les éléments de modernité. Cette multiplicité d'influences reflète la constante évolution à laquelle est confrontée l'identité sénégalaise.

VII. Analyse des facteurs clés qui influencent le rôle des foyers religieux en période de crise au Sénégal

En discutant avec divers acteurs et observateurs, il est devenu évident que plusieurs facteurs clés déterminent le rôle et l'influence des foyers religieux en période de crise. Ces conclusions émanent donc d'une compréhension intégrant des perspectives variées et des données empiriques.

L'ancrage culturel et traditionnel des foyers religieux est apparu comme un élément central dans leur légitimité et leur autorité, une observation corroborée par les récits et les analyses des entretiens menés. Cette légitimité ne repose pas uniquement sur leur autorité spirituelle, mais aussi sur leur rôle historique de régulateurs sociaux, inscrit dans l'identité même des communautés qu'ils servent. Le rôle de régulateur social et de médiateur a été souligné à maintes reprises par les personnes interrogées, mettant en lumière l'importance de ces acteurs dans la résolution des conflits et la préservation de la paix sociale. En période de crise, les sociétés se tournent naturellement vers ces institutions enracinées qui ont traditionnellement œuvré pour la résolution des conflits et la quête du savoir.

Les foyers religieux servent de mémoire sociétale, conservant et rappelant les mécanismes de régulation traditionnels. En temps de crise, lorsque les structures étatiques et les mécanismes de régulation modernes s'avèrent insuffisants ou épuisés, ces foyers religieux redeviennent la référence, porteurs d'une éthique et d'une sagesse souvent perdues ou négligées par la politique moderne. Ils rappellent aux acteurs politiques et à la population les fondements de la coexistence pacifique et de la solidarité communautaire.

L'ancrage culturel et traditionnel est une base de légitimité pour ces confréries. C'est ce lien intrinsèque d'ancrage culturel et d'endogénéité qui leur est propre, accordant des fonctions de résolution des conflits, de régulations sociales, de préservation ou d'entretien de la paix. Ces éléments font partie de leur identité propre. La société politique peut avoir tendance à l'oublier, mais elle se le rappelle lorsque surviennent des moments de crise où elle réalise que les ressorts de régulation au sein de la société ne fonctionnent plus ou sont épuisés. C'est à ce moment que la société fait appel aux guides confrériques, qui redeviennent les éléments référentiels en tant que porteuses de l'éthique, des mécanismes de régulation, et des conditions de la réconciliation. (entretien, Dakar, octobre 2023)

Les foyers religieux sont perçus comme des gardiens de l'éthique et de l'ordre moral. Leur crédibilité repose sur leur capacité à incarner ces valeurs et à guider les individus¹⁹ et la société

¹⁹ Il est important de souligner que nos répondants, notamment les autorités religieuses et les chercheurs ont insisté sur le fait qu'il est impératif que le guide incarne les valeurs morales qu'il prône et l'éthique pour que sa médiation soit crédible et ses paroles audibles.

dans le respect des préceptes religieux et valeurs partagées. Ils ont aussi un impact social et spirituel considérable. Ils guident les individus dans leur vie quotidienne et interviennent en tant que médiateurs non seulement dans les conflits politiques et diplomatiques, mais aussi dans les interactions et les conflits interpersonnels.

Par ailleurs, l'approche stratégique des foyers religieux dans leur intervention est à souligner. Ils choisissent le moment opportun pour intervenir, évitant une prise de position précipitée. Avant de prendre position, les leaders religieux préfèrent écouter les différentes parties impliquées dans un conflit²⁰. Ils adoptent une approche consultative pour comprendre les perspectives et les besoins de chaque groupe concerné. Cette étape leur permet de formuler une stratégie d'intervention basée sur une compréhension des enjeux. Leur stratégie d'intervention peut inclure des prises de parole publiques, des appels à la paix générale²¹, des rencontres avec les acteurs clés et l'envoi d'émissaires pour dialoguer avec les parties concernées. Ils prennent en compte les circonstances et adaptent leur approche en fonction de la nature du conflit et de son évolution. Parfois, selon leur perception du bien commun, ils peuvent avoir des postures qui peuvent susciter le débat.

A. Les Conclusions de notre Étude de Cas : Analyse des Entretiens

La confrontation entre Mamadou Dia et le président Senghor en 1962 et la crise de mars 2021 offrent des perspectives cruciales sur la perception des relations entre le pouvoir politique et les autorités religieuses au Sénégal. Dans ces deux cas, des dynamiques similaires se sont manifestées malgré des contextes distincts.

Il est essentiel de noter que les enjeux de confiscation du pouvoir et d'abus de l'autorité persistent dans l'espace public sénégalais, comme relevé par certains répondants. Cette persistance souligne une continuité dans les défis politiques et sociaux du pays.

1. Dia contre le maraboutisme, incompris par l'autorité religieuse...

En 1962, la crise opposant Senghor et Mamadou Dia a révélé des tensions profondes entre un pouvoir politique séculier et des figures politiques prônant des réformes radicales, notamment

²⁰ Ceci peut souvent prendre du temps et sembler trop protocolaire aux yeux de l'opinion, qui, lorsque la crise atteint un certain niveau, va s'impatienter.

²¹ Ces injonctions générales sont de moins en moins appréciées par l'opinion qui réclame dernièrement de ces premiers des positions plus tranchées.

dans le choix de la voie menant au développement du pays, la posture de l'État face aux groupes de pression. Nombreux sont ceux qui ont souligné que Mamadou Dia avait comme souhait profond de voir le Sénégal s'affranchir de la domination occidentale, de la dépendance économique, qu'il était profondément croyant, mais aussi d'une rigueur souvent extrême qui pouvait le rendre dangereux et peu conciliant. En revisitant les entrevues, il est notable que nombreux soient ceux qui soutiennent que Dia ne s'est pas fait apprécier dans les foyers religieux, surtout ceux où il y avait de grands producteurs d'arachides, en raison de la réforme agraire qu'il prônait, entre autres raisons.

Durant nos entretiens, il nous a été révélé que Dia avait montré plusieurs fois sa réticence à l'égard des confréries religieuses. Par exemple, il a quitté la salle d'attente d'une autorité religieuse avec qui il avait rendez-vous, car selon lui, l'heure c'était l'heure, qu'il s'agisse d'une autorité religieuse ou pas (entretien, Dakar, novembre 2023). Il refusait certaines faveurs de l'administration d'antan accordées aux notables de certains foyers religieux. Nos intervenants se sont tous accordés sur le fait qu'il croyait à la prégnance de l'État sur tout. Bien que lui-même Soufi, Dia n'appréciait pas la tournure que prenait l'islam confrérique au Sénégal. Cette thèse sera d'ailleurs confirmée par le passage d'un de ses ouvrages publiés à sa sortie de prison où il évoque « (...) un certain laxisme [au niveau du dogme] qui n'est pas le signe d'une ouverture au progrès, mais celui d'un grave processus d'altération. Ici encore on retrouve les méfaits du recul de l'éducation et de la culture islamiques malgré la prolifération des confréries et le développement du phénomène maraboutique » (Dia, 1975, pp. 89-90).

En regardant la collaboration des confréries avec les régimes, il soutient qu'il ne faut rien attendre d'un guide religieux qui confond la soumission en Allah à la soumission « au régime établi quels que sont ses vices, la fidélité à la loi coranique à la fidélité de l'arbitraire du prince régnant » (Dia, 1975, p. 90). Dénonçant le « maraboutisme », il dit que ce phénomène est dressé contre « l'orthodoxie musulmane, en défigurant le dogme et la pensée islamique, en cultivant le fatalisme et l'esprit de soumission, pour sa sécurité et sa pérennité » (Dia, 1975, pp. 93-94).

Ces critiques, sûrement justifiées du fait du fanatisme de certains disciples, du délaissement des paroles saintes au profit de récits parfois imaginaires, et des facilités accordées aux proches d'une autorité religieuse, soulèvent la question des attentes de Dia à l'égard de la classe maraboutique. Qu'attendait-il des autorités religieuses ? Qu'elles s'opposent ouvertement aux

régimes (alors que son régime avait bénéficié du soutien du foyer religieux contre Lamine Gueye) ? Rappelons-le, bien que l'islam mette en avant les principes de justice, d'équité et de responsabilité, il encourage généralement l'obéissance aux autorités et la résolution pacifique des conflits. Le Coran conseille aux croyants d'obéir aux figures d'autorité légitimes. Par exemple, dans la sourate An-Nisa²² il est dit : « Ô vous qui avez cru, obéissez à Allah, obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. » Ce verset implique l'obéissance aux dirigeants tant qu'ils ne commandent pas la désobéissance à Allah. Si un gouvernement agit de manière injuste, les musulmans sont encouragés à rechercher la justice par des moyens pacifiques. Dans la sourate Al-Maidah²³, il est dit : « Ô vous qui avez cru, soyez fermes en votre fidélité à Allah, témoins en faveur de la justice, et que la haine pour un peuple ne vous incite pas à être injustes. Soyez justes, car cela est plus proche de la piété. » Les musulmans sont encouragés à conseiller et avertir les dirigeants d'agir justement. Souhaitait-il qu'ils se limitent à la place d'enseignant islamique ?

Mamadou Dia avait une vision poussée de l'économie et du socialisme autogestionnaire. Il soutenait que :

Sa démarche est donc scientifique, par opposition au socialisme utopique. Mais il ne se conçoit pas sans la démocratie, sans l'homme : il concilie construction socialiste et construction démocratique, il concilie le socialisme et l'homme qui est sa finalité. Il ne nie pas le rôle de l'État, surtout dans la phase première de l'édification socialiste. Mais il lui refuse tout caractère omnipotent et surtout toute finalité. (Dia, 1960, p. 11).

C'est dans cet esprit qu'il porte la réforme agraire qui, en effet, selon diverses sources et nos entretiens, touchait certains membres de grands foyers religieux, qui étaient aussi producteurs. Il est aussi vrai que cette proposition a été perçue comme une menace par certains, car elle remettait en question leur influence économique et sociale. À tort ou à raison ? Rappelons seulement que les confréries ont sur résister au gré du temps aux structures de pouvoir en usant de tous leurs ressorts. Dia visait clairement une rupture. Un de nos répondants (un chercheur) nous dit que la vision de Dia demeure pertinente jusqu'à nos jours. Il affirme que le régime libéral de Wade a adopté des mesures similaires à celle qu'il prônait, ce qui témoigne de son avance sur son époque. Son objectif était de rompre avec le modèle de rente hérité du colon. Il défendait donc l'idée selon laquelle une économie participative et humaine repose sur une

²² Coran, sourate 4 ; verset 59 : Ô croyants ! Obéissez à Allah et obéissez au Messager et à ceux qui détiennent l'autorité parmi vous. Si vous n'êtes pas d'accord sur quelque chose, référez-vous à Allah et à son messager, si vous croyez vraiment en Allah et au Jour dernier. C'est la meilleure et la plus juste des résolutions.

²³ Coran, sourate 5, verset 8.

vision plus large de la gestion économique. Cette conception met en avant l'importance de favoriser une approche décentralisée de la gestion économique, où les acteurs locaux jouent un rôle central dans la prise de décisions. L'objectif ultime est d'atteindre une harmonisation optimale des facteurs économiques pour répondre aux besoins humains (Colin, 2012).

Cependant, sa mise en œuvre peut soulever plusieurs défis et interrogations. D'abord, l'idée de gestion territorialisée par les acteurs de l'économie suppose une capacité de coordination et de traduction de la volonté de ces acteurs. Dans le cas de Dia, les acteurs n'étaient pas seulement les paysans. De plus l'objectif d'harmonisation optimale des facteurs pour répondre aux besoins humains soulève la question de la définition même de ces besoins et de la manière dont ils sont hiérarchisés. Qui décide quels sont les besoins prioritaires ? Or dans un système de gestion par le haut, vouloir impulser le changement par le bas requerrait peut-être une certaine délégation de pouvoir...

Par ailleurs, supposons que des marabouts, grands producteurs, acteurs économiques, détenteurs de mains-d'œuvre ont des intérêts économiques établis dans le modèle capitaliste, où ils contrôlent la production agricole ou détiennent des terres à des fins symboliques²⁴ ou économiques. Leur adhésion à une économie participative pourrait être perçue comme menaçant leurs intérêts. Dans un modèle prônant la participation et l'expression de la volonté de tous, n'aurait-il pas suffi de montrer comment une économie participative peut bénéficier à la fois aux besoins économiques des groupes religieux et à leur mission sociale et spirituelle, pour ne pas se les mettre à dos ? N'aurait-il pas été préférable que la vision intègre les acteurs locaux influents tels que les guides confrériques et qu'elle soit portée par quelqu'un qui ne manifestait pas ouvertement son désaccord avec la voie empruntée par ces derniers ?

La marche vers le développement requiert le changement. Mais le changement ne peut s'opérer de manière brusque ou dans le mépris. Certains ont soutenu l'idée selon laquelle Dia souhaitait mettre au "pas" la classe maraboutique²⁵, ce qui ne lui a pas été favorable lorsque Senghor a

²⁴« L'argument selon lequel c'est à cause de la réforme agraire que les guides religieux n'ont pas défendu Dia contre Senghor ne tient pas la route, car il se heurte au contexte de l'époque. Certes, chez certains foyers, c'était un enjeu économique, mais il ne faut pas généraliser. Certaines confréries faisaient du « Bay doundé », c'est-à-dire de l'agriculture de subsistance. Elles se retrouvaient souvent endettées à la fin des campagnes agricoles, car, d'abord, les champs étaient avant tout des lieux de rencontre pour tisser des liens en dehors du cadre strictement religieux. C'était un moyen pour certains guides de distribuer des denrées aux populations vulnérables, mais aussi d'éveiller en elles le culte du travail. Le fils d'un guide très reconnu de l'époque demandait souvent à son père de vendre ses champs, car il n'en tirait pas de bénéfice, étant donné qu'il s'assurait que l'arachide pesée ne contenait ni pierre, ni paille, ni toute autre chose pouvant corrompre le poids par crainte de l'usure. Mais le Khalif refusait de vendre, car, pour lui, le champ était le meilleur moyen par lequel ses disciples faisaient connaissance » (entretien, Dakar, novembre 2023).

²⁵ « Certains foyers religieux ont vu en Mamadou Dia à tort ou à raison d'une personne qui voulait saper l'autorité religieuse et la relation entre l'autorité religieuse et son disciple. À croire que Mamadou Dia voulait mettre au pas

cherché à le marginaliser. Pour d'autres « l'opposition des marabouts à la politique de Dia, au-delà des enjeux socio-économiques, peut être comprise également comme une tentative de préserver le contrat social sénégalais » (Dramé & Niang, 2019, p. 137). Le « socialisme ruraliste » de Dia contenait en lui-même les éléments de sa remise en question. Les transformations socio-économiques qu'il préconisait étaient mal perçues par le conservatisme des confréries (Dramé & Niang, 2019).

En croisant l'analyse documentaire et le récit de nos répondants, il est clair que la crise de 1962 était politique. Il est évident que les intentions de Dia concernant le développement du pays étaient louables.

Cependant, il est moins évident que c'est parce qu'il n'a jamais accepté d'accorder des avantages économiques aux marabouts, comme le soutient Roland Colin, qu'ils ne sont pas intervenus de manière audible en sa faveur lors de l'injustice qu'il a subie. En 1962, il avait également le projet d'organiser des assises sur l'islam et le développement au Sénégal. Certains de nos répondants abordent des raisons suffisantes pour expliquer pourquoi les autorités religieuses ont choisi de garder leurs distances vis-à-vis de Dia. Certains soutiennent que personne n'a plaidé pour sa cause, tandis que d'autres affirment qu'une confrérie (notamment deux des figures les plus influentes de l'époque), malgré les efforts de Senghor pour isoler Dia et sa famille, lui apportait son soutien en envoyant des vivres à son épouse pendant ses années d'emprisonnement.

Tout compte fait, l'étude de cas de la crise de 1962 entre Senghor et Dia nous porte aux conclusions suivantes.

L'explication qui consiste à réduire l'intervention ou non des foyers religieux au fait de vouloir préserver des intérêts économiques peut parfois être une simplification. En effet, l'argument selon lequel la dépossession de leurs terres par la réforme agraire a révolté les khalifes contre

la classe maraboutique on les privant de leur privilège et d'en faire des acteurs dans sa propre conception du développement. Sans accuser Dia de vouloir instaurer une nouvelle forme de domination du sénégalais par son vis-à-vis, ni cassez l'hégémonie du marabout dans la vie sociale du sénégalais, sa démarche pouvez inquiéter les chefs religieux musulmans toutes confréries confondues. Mon avis est que Dia voulait reconsidérer la fonction maraboutique dans le landerneau social sénégalais pour l'imbriquer de manière efficace dans sa stratégie de développement. Le problème c'est qu'il s'y est mal pris » (entretien, Dakar, octobre 2023).

Mamadou Dia n'est pas tout aussi plausible. Car Senghor a poursuivi cette réforme donnant naissance à la loi sur le domaine national sans heurt.²⁶

Les foyers religieux sont nombreux, la rigueur et la prégnance du dogme et la pratique rigoureuse de la sunna varient. Ce ne sont pas des groupes homogènes. Donc on ne peut émettre une critique objective de ces cercles en désignant « la classe maraboutique » sans créer de biais de généralisation.

La version des guides religieux quant aux positions controversées qu'ils adoptent est souvent méconnue, car ils s'autocensurent. En effet, s'ils parlent, cela irait à l'encontre de leur valeur de ne pas divulguer les discussions tenues en privé, ce qui serait contraire à leur ordre moral consistant à ne pas parler des actions entreprises dans la discrétion pour défendre ou calmer une situation.

Tout changement de modèle économique peut rencontrer une résistance naturelle, surtout s'il implique une redistribution des terres ou des ressources. Il aurait été important d'engager un dialogue ouvert et inclusif avec les Khalifes, en mettant en avant les avantages à long terme d'une économie plus juste et participative pour l'ensemble de la société, y compris pour eux-mêmes et leurs membres.

Les groupes religieux peuvent avoir des préoccupations sociales et religieuses spécifiques qui doivent être prises en compte. Par exemple, certains pourraient craindre que des changements économiques affectent négativement leurs pratiques religieuses ou leur relation avec la communauté. Il est important de comprendre et de respecter ces préoccupations tout en montrant comment les politiques publiques peuvent être alignées avec leur ordre moral.

Travailler en partenariat et collaborer avec les guides religieux et des représentants de ces groupes peut être une approche efficace pour obtenir leur adhésion. Leur implication dans le processus de réflexion et de décision peut contribuer à créer un sentiment d'appartenance et d'engagement.

Pour finir, les foyers religieux ne disposent pas du pouvoir coercitif nécessaire pour contraindre le pouvoir central à exclure ceux qui ne respectent pas ou méprisent leur autorité. Cependant, ils ont la liberté d'initier une médiation et ont la capacité d'utiliser leur influence pour plaider en faveur de certains individus et les maintenir dans la mémoire collective.

²⁶ « Senghor a eu l'intelligence de développer des alliances avec des groupes forts. Le courant de Mamadou Dia est resté sur son approche éthique de la Religion. Il était foncièrement musulman, pratiquant, qui préconisait un islam réformiste, mais les groupes religieux l'ont pris par défaut. Il prônait la prépondérance de l'État de la fonction politique sur le reste de la société, un courant idéologique fort au détriment du dialogue et de l'ouverture » entretien, Dakar, octobre 2023).

2. Posture des foyers religieux lors de la crise de mars 2021

En mars 2021 comme en 1962, il s'agit de conflits politiques et institutionnels majeurs opposant des acteurs politiques de premier plan. Les deux crises ont été caractérisées par une remise en question du pouvoir en place. Dans les deux cas, le pouvoir en place a réagi en prenant des mesures pour maintenir son autorité et sa légitimité, que ce soit par des actions politiques, des réformes institutionnelles, ou des répressions contre les contestataires. Ces deux crises ont engendré des débats intenses sur la manière dont le pouvoir est exercé et la légitimité des décisions politiques prises.

Les réponses recueillies lors des entretiens mettent en lumière plusieurs aspects significatifs de la crise.

Au commencement de la crise, issue d'une affaire de mœurs, les confréries religieuses ont initialement adopté une position de retrait. Nos répondants ont aussi souligné une évolution du paysage religieux sénégalais : contrairement à des époques précédentes où une position unifiée prévalait, aujourd'hui, la diversité des opinions au sein des confréries est plus marquée. Les marabouts modernes ne se positionnent plus systématiquement en soutiens à un camp, ce qui témoigne d'une transformation significative des relations entre le religieux et le politique. Ainsi, au lieu de prendre parti ouvertement, certaines autorités religieuses évitent d'adopter des postures tranchées et de créer des divisions au sein de leurs propres confréries, qui comptent désormais des membres aux allégeances diversifiées.

La crise de mars a révélé l'impréparation des autorités qui n'avaient pas anticipé²⁷ une telle escalade, a mis en exergue la nécessité de développer des mécanismes²⁸ de prévention des conflits et de dialogue permanent. Les autorités religieuses, bien que surprises, sont intervenues face à cette situation d'urgence, rôle qu'elles ont tenu malgré une certaine réticence due à la complexité de la crise, comme nous le rappelle une autorité politique lors de nos entretiens.

²⁷ « Plutôt que d'agir immédiatement sur le cours des événements, ils ont davantage exprimé leur stupéfaction et leur étonnement. » (Entretien, novembre 2023)

²⁸ « (...) c'est un défi, parce que le Sénégal manque de mécanismes formels de prévention. Nous avons discuté de la mise en place d'une structure qui prendrait les allures d'une haute autorité islamique, comme le Haut Conseil islamique, qui aurait en charge justement la prévention des conflits et la gestion des conflits. « (...) C'est une limite par rapport à l'immense pouvoir que les autorités religieuses détiennent, car elles ont le savoir et l'expérience. Vous pensez être plus clairvoyant que les autorités ? Quelqu'un qui écoute tous les matins le ministre, le directeur d'une société, quelqu'un qui travaille dans les renseignements, le journaliste, l'ouvrier, etc. Pensez-vous pouvoir être plus avisé qu'eux ? » (Entretien, Dakar, octobre 2023).

Il a également été relevé que cette réticence s'est aussi manifestée à l'égard de figures politiques telles qu'Ousmane Sonko, dont les affiliations présumées avec des organisations proches des Frères musulmans ont présumément suscité une méfiance chez certains leaders religieux. Celle-ci reflète les craintes d'une répétition historique, évoquant l'épisode de Mamadou Dia, et traduit une appréhension à l'idée que l'ascendant des autorités religieuses puisse être contesté.

En outre, un des répondants a exprimé l'avis que les guides religieux devraient se restreindre à l'enseignement du Coran, soulignant qu'en présence d'institutions étatiques solides et efficaces, la nécessité de leur intervention dans les affaires politiques ou les crises nationales serait réduite, voire inexistante.

Les opinions exprimées par nos répondants mettent en évidence un débat croissant concernant le rôle des guides religieux, en particulier lorsqu'ils interviennent pendant que le pouvoir en place est confronté à des défis majeurs. Une tendance observée est que de plus en plus de voix considèrent que les interventions des guides religieux sont souvent en faveur du pouvoir en place lorsque celui-ci est sous pression. Au sein de notre échantillon, cette perception divise les opinions : pour certains, cela reflète une logique historique où les guides religieux évitent généralement de s'opposer au gouvernement, sauf en cas d'atteinte à la pratique religieuse. D'autres soutiennent que la dépendance économique joue un rôle majeur, car de nombreux guides religieux peuvent craindre de défier ouvertement le pouvoir central. Un aspect intéressant soulevé par certains répondants est l'hétérogénéité au sein des confréries religieuses. Cette diversité d'opinions et d'obédiences peut selon eux conduire les guides religieux à éviter de critiquer publiquement certaines factions afin de ne pas heurter des membres de leurs confréries. Cette dynamique soulève des questions sur la capacité des guides religieux à agir de manière indépendante.

Par ailleurs, une préoccupation importante est le risque d'érosion du pouvoir et de l'influence des confréries religieuses, notamment auprès des jeunes générations. Certains chercheurs estiment que cette érosion est liée à une interprétation différente de la baraka²⁹, qui est souvent

²⁹ « Nous semblons aller vers un affaiblissement de cette conscience, car les jeunes générations interprètent parfois la baraka non plus comme une légitimité ou une autorité, mais en termes de richesse à accumuler, de symboles de pouvoir. Lorsque cela se produit, on risque non pas de coopérer avec le politique, mais de se plier et, à ce moment-là, on perd toute légitimité » (Entretien, Dakar, octobre 2023).

vue non plus comme une légitimité spirituelle, mais comme un moyen d'accumuler richesse et pouvoir (Entretien, Dakar, octobre 2023). Cette évolution risque de compromettre la légitimité des guides religieux dans leur rôle de médiateurs et de coopérants avec le politique.

Un autre point de vue souligné par certains, lors des entretiens, concerne le caractère souvent timide des discours de paix des guides religieux à l'égard des dirigeants dernièrement. Lorsque le gouvernement commet des injustices, de nombreuses personnes expriment leur mécontentement envers les guides religieux qui, selon eux, adoptent des discours généraux sans prendre position fermement contre le gouvernement. Cette situation suscite des critiques quant à la capacité des guides religieux à exercer une influence significative lors des périodes de crise.

Par ailleurs, il y a un consensus sur le fait que la fatigue³⁰ se fait sentir parmi les religieux, les acteurs politiques et l'opinion publique quant à l'utilisation des guides religieux comme derniers recours en temps de crise. La majeure partie des répondants prône la mise en place d'un mécanisme de veille et de médiation afin d'éviter d'attendre le pire pour faire intervenir les Khalifes.

En définitive, l'étude de cas de la crise de mars 2021 nous conduit à constater cinq enjeux des interventions du foyer religieux en période de crise : la question de la prise de position, la création de mécanismes formels de médiation, la méfiance envers ceux qui montrent des signes de réticence ou d'indifférence à l'islam confrérique, la manière dont les guides religieux communiquent en période de crise, et enfin, la question de l'objectivité dans la médiation.

B. Analyse de ces enjeux à la lumière de la philosophie durkheimienne

Durkheim perçoit dans la religion un moyen d'exprimer la solidarité sociale. Les confréries religieuses, regroupant en leur sein une diversité d'opinions, semblent refléter une transformation de la solidarité mécanique vers une solidarité plus organique. Or comme nous l'avons mentionné plus haut, l'ordre moral des confréries a donné naissance à une société caractérisée par la solidarité mécanique. Dans cette dernière, la conscience collective y est forte et les actions des individus sont en grande partie déterminées par cette conscience (Durkheim,

³⁰ « L'autorité religieuse aujourd'hui reste quelqu'un qui peut jouer de son entregent, de sa légitimité, de la confiance que les uns et les autres lui portent. Mais cela a des limites. Depuis mars 2021, grâce à cette conciliation entre les autorités religieuses, on est parvenu à éteindre le feu. Toutefois, toutes les autres actions violentes n'ont pas eu de sapeur-pompier, car il y a une sorte de sentiment d'usure » (Entretien, Dakar, octobre 2023).

1893a). La diversité des opinions au sein des confréries religieuses consacre un mouvement vers une société où la solidarité organique domine. Celle-ci a tendance à diminuer la conscience collective et créer une perte de repères et une difficulté à créer un consensus autour de valeurs partagées. Cela peut conduire à des conflits et à une polarisation sociale accrue. Compte tenu de cela, la prise de position ouverte des autorités religieuses ne serait pas forcément bénéfique, quelle que soit la finalité, car elle peut à terme exacerber la division au sein des intergroupes.

Au sujet de la création de mécanismes de veille et de médiation, on pense à la reconnaissance de l'importance de la régulation sociale pour prévenir l'anomie (Emile Durkheim, 1897). De ce fait, de tels mécanismes sont essentiels pour maintenir la cohésion sociale et prévenir la désintégration de la structure sociale.

Lorsqu'il s'agit de la méfiance des autorités religieuses, méfiance envers ceux qui montrent des signes de réticence ou d'indifférence à l'islam confrérique, nous la rapportons à un moyen de préserver la conscience collective. La conscience collective, pour Durkheim, est l'ensemble des croyances et sentiments communs à la plupart des membres d'une même société qui forme un système particulier ayant sa propre vie. Dans le cas de l'islam confrérique, qui est une composante importante de la conscience collective au Sénégal, la méfiance envers ceux qui s'en écartent pourrait être perçue comme une réaction visant à protéger cette conscience collective. L'indifférence ou la réticence menacerait l'homogénéité et la solidarité mécanique basée sur les similitudes.

En ce qui concerne la manière dont les guides religieux communiquent en période de crise, cela touche plusieurs concepts. Les guides religieux détiennent souvent une autorité morale et symbolique qui peut être particulièrement influente en période de crise. En communiquant, ils peuvent mobiliser cette autorité pour inspirer confiance et espoir, et pour guider³¹ les actions des individus et ainsi réaffirmer les croyances et valeurs partagées, contribuant ainsi à la réintégration sociale et à la diminution de l'anomie. Durkheim utilise le terme d'anomie pour décrire un état de *normlessness*, où les repères sociaux et moraux sont perdus, créant de l'incertitude et du désordre ; donc, si l'islam confrérique est un élément normatif fort dans une

³¹ « Chacun joue de son entregent avec l'autorité politique. Ce qu'ils font lors des conflits, c'est une recommandation islamique qui parle de conciliation entre les parties en conflit. On cherche à les mettre en réconciliation, c'est une sorte de diplomatie de l'ombre, une sorte de diplomatie confidentielle » (Entretien, Dakar, octobre 2023).

société, la réticence à le suivre peut être vue comme un signe d'anomie et susciter la méfiance (Emile Durkheim, 1897). La religion, selon le sociologue, a une fonction régulatrice dans la société, aidant à maintenir l'équilibre et l'ordre. Les leaders religieux, en communiquant pendant les crises, peuvent jouer un rôle crucial dans la régulation des émotions collectives, dans la gestion des tensions et dans la prévention des conflits, en rappelant les normes morales et en appelant au calme et à la raison.

Mais comment une autorité religieuse devrait-elle communiquer ? dans le Coran, on peut tirer six (6) manières de communiquer : *qawlan sadida*, *qawlan karima*, *qawlan maysoura*, *qawlan layyina*, *qawlan balîgha*, *qawlan ma'roufa*. La parole *sadida* est claire, précise, sans sous-entendus, et pertinente. Elle est noble, élégante et riche. La parole *maysoura* est simple, facile à comprendre, tout en étant riche en contenu. La parole *layyina* est douce et flexible. La parole *balîgha* est persuasive, éloquente, capable de convaincre les cœurs. La parole *ma'roufa* est conforme, distinguée et décente. Il est recommandé d'utiliser les paroles *ayyina* et *balîgha* face à un adversaire, et la parole *sadida* lors d'une médiation (NA, 2023)

Ainsi, on peut comprendre que si l'opinion publique ou une partie de la classe politique s'attend à ce que certaines autorités religieuses adoptent des positions radicales, elles finissent par être déçues. Aussi, faudrait-il que le médiateur incarne les croyances et des sentiments communs à la moyenne³² pour que sa médiation fonctionne.

Par ailleurs, la question de l'objectivité est cruciale dans un processus de médiation. Pour Durkheim, la légitimité d'une autorité, y compris celle d'un médiateur, est cruciale pour son acceptation par la communauté (Durkheim, 1893a). La capacité de l'autorité religieuse à être neutre et impartiale constitue un gage à la légitimité de celle-ci. Pourtant, certains défendent la partialité si cela engage l'intérêt général.

La posture d'arbitre ne signifie pas une neutralité absolue face à la vérité. Elle implique plutôt le choix d'une stratégie pour éviter d'enflammer les tensions, tout en travaillant pour que la vérité prévale. Par exemple, certains accusent les autorités de ne réagir que lorsque l'opposition prend le dessus et menace de renverser le gouvernement. Cependant, c'est précisément à ce moment-là qu'ils doivent intervenir, car le renversement d'un gouvernement par la rue ne devrait pas être la norme, mais plutôt le résultat des urnes. (...) Leur rôle est de protéger l'unité du pays et du peuple, même si cela signifie parfois qu'ils soient accusés de partialité. Ce n'est pas une question de neutralité absolue, mais plutôt d'agir en accord avec

³² « C'est une responsabilité d'exemplarité par rapport à recommander le bien et interdire le mal. Et cette exemplarité induit également l'équité dans le discours comme dans le comportement » (Entretien, Dakar, octobre 2023).

la vérité, qui est la préservation de l'intégrité du Sénégal selon les normes politiques établies. (Entretien, Dakar, octobre 2023).

Le problème qui se pose face aux notions d'objectivité et surtout de vérité, c'est qu'elles sont complexes. La vérité des uns n'est pas la vérité des autres. Il est clair que si l'autorité religieuse dit ses vérités, celles-ci peuvent faire l'affaire des uns et pas celles des autres. Donc l'idéal serait la neutralité et l'impartialité, mais la neutralité absolue est difficile ou impossible, car tout individu ou institution a des valeurs qui influencent ses décisions. Rappelons aussi qu'en démocratie, la vérité liée à la gouvernance est généralement déterminée par les processus démocratiques, tels que les élections. Si les autorités interviennent pour préserver l'« unité » ou l'« intégrité » nationale, elles doivent le faire d'une manière qui respecte les voies démocratiques.

Notons qu'être accusé de partialité n'est pas un problème en soi si les initiatives préconisées sont justes, légales et éthiques.

Les religieux du fait de leurs fonctions de guides spirituels et des détenteurs de l'éthique, sont susceptibles de garder de la crédibilité. Pas pour dire la vérité, parce que ce n'est pas dans le terrain de la vérité qu'ils sont attendus. Mais ils sont attendus sur leur capacité à trouver les bases de la réconciliation. Ils ont l'intelligence sociale, le savoir islamique tourné autour de la paix qui leur permet de pouvoir s'appuyer sur les ressources traditionnelles et sur les préceptes religieux afin d'amener les acteurs à un dépassement. (Entretien, Dakar, octobre 2023).

Cependant, si les accusations de partialité ont des bases fondées, cela peut miner la confiance et la légitimité du médiateur.

Au vu des analyses nous tirons les conclusions suivantes :

- Les autorités religieuses exercent une influence significative en période de crise, en raison de leur autorité morale et symbolique. Leur communication peut jouer un rôle crucial dans la réintégration sociale et la diminution de l'anomie.
- Il peut y avoir des contextes où la méfiance des autorités religieuses envers ceux qui montrent des signes de réticence ou d'indifférence à l'islam confrérique peut être perçue comme une réaction visant à protéger la conscience collective.
- La posture d'arbitre des autorités religieuses ne signifie pas une neutralité absolue, mais plutôt le choix d'une stratégie pour éviter d'enflammer les tensions tout en travaillant pour que la paix triomphe, selon les normes politiques établies.
- Les religieux, en tant que guides spirituels, ont la responsabilité de trouver les bases de la réconciliation.

VIII. Conclusions

A. Contributions à la compréhension du rôle des foyers religieux en période de crise par rapport aux cas

Nous avons entrepris une étude approfondie des divers aspects des foyers religieux. En premier lieu, il a été essentiel de déconstruire la représentation souvent simpliste et erronée issue des récits coloniaux qui les décrivent comme mercantiles et opportunistes. Nous avons également accordé une écoute attentive aux autorités religieuses elles-mêmes, dont la voix se fait rare sur les accusations de privilèges non mérités. Ce processus nous a permis de confirmer que les foyers religieux sont en réalité des lieux de rassemblement et de dialogue. En favorisant le dialogue, ils contribuent à promouvoir la compréhension mutuelle, le respect des différences et la construction de ponts pour la paix entre les divers groupes sociaux.

De plus, nous retenons que les leaders religieux et les institutions religieuses exercent une influence importante au sein de leurs communautés. Leur engagement en faveur de la pacification de l'espace public et de la résolution des conflits peut avoir un impact significatif sur les attitudes et les comportements des fidèles, les encourageant à rechercher des solutions pacifiques et à rejeter la violence comme moyen de résoudre les différends.

En outre, nous constatons que la culture sénégalaise est une mosaïque complexe et dynamique, ancrée dans un patrimoine riche et diversifié. Elle est façonnée par un mélange des valeurs islamiques et chrétiennes, des traditions africaines ancestrales et de l'évolution vers la modernité. Cet héritage culturel crée une identité nationale qui est à la fois unie et diversifiée, où l'islam joue un rôle important sans pour autant exclure les autres facettes de la société.

Cette trajectoire historique montre que la laïcité telle qu'elle est conçue dans d'autres contextes ne peut se réaliser pleinement au Sénégal. En effet, elle ne découle pas d'une séparation stricte entre le clergé et l'État. La religion au Sénégal contient en ces racines l'expression de la résistance et les composantes de l'identité nationale. La religion y est vécue collectivement, influençant la langue, les pratiques sociales et vestimentaires.

Notre travail met en lumière le fait que l'identité sénégalaise ne se limite pas à sa dimension religieuse. Elle est plurielle, reflétant l'appartenance simultanée à de multiples communautés

— sociale, culturelle, politique, religieuse. Nous en avons conclu que pour assurer la cohésion, elle s'exprime différemment selon le contexte.

Le Sénégal reste un exemple de paix, malgré une forte identité religieuse, en évitant les conflits ethniques et interreligieux qui ont affligé certaines nations voisines. Les confréries religieuses musulmanes constituent également un bouclier contre le radicalisme. Cependant, il est reconnu que la religion a encore un potentiel inexploité qui pourrait contribuer davantage au développement du pays. En effet, l'idée de Dia sur les assises de l'islam et le développement ne pourrait qu'être bénéfique pour le Sénégal. Il faudrait simplement, dans un effort de collaboration égalitaire et respectueuse, inclure les autorités religieuses et les membres des confréries dans le cadrage conceptuel de ce type d'initiative à la base.

Nous retenons que l'enchevêtrement entre le religieux et le politique peut s'avérer risqué, surtout si le religieux sort de son domaine de définition. Si les symboles qu'ils ou leurs descendants mettent en avant sont liés à la richesse et au pouvoir, cela pose un problème. Si ces symboles reflètent des valeurs telles que l'avoir, cela crée un biais au niveau des perceptions et des attentes.

En outre, nous retenons que lorsque les intérêts des foyers religieux sont engagés, il ne s'agit pas forcément d'intérêt personnel et matériel. Le plus important pour certains, en tout cas, est la préservation de leur héritage. C'est leur héritage qui est souvent en jeu lorsque le pays traverse des périodes difficiles. Dans leur spiritualité et leur mission, ils vivent avec la constante pensée qu'à leur mort, ils rendront compte à leurs prédécesseurs, les fondateurs de leur confrérie. Ainsi, ils ont un mandat qui transcende leur propre vie.

B. Récapitulation des principaux résultats

| Objectif principal de la recherche | |
|---|--|
| Comprendre quel est le rôle joué par les confréries musulmanes en temps de crises dans l'espace politique sénégalais. | |
| Question de recherche | Résultats |
| Quel rôle jouent les confréries religieuses musulmanes dans l'espace politique sénégalais, en période de crise ? | <p>Les foyers religieux au Sénégal jouent un rôle crucial en tant que régulateurs sociaux et médiateurs, ancrés dans la culture et la tradition. Leur légitimité repose sur leur capacité à incarner l'éthique et l'ordre moral, tout en conservant une autorité spirituelle. En période de crise, ils deviennent des références importantes, favorisant la médiation et intervenant stratégiquement avec une approche consultative. Cependant, la diversité des opinions au sein des confréries religieuses crée des défis, notamment en termes d'unification, de perception de leur influence et de prise de position. Les critiques concernent également leur neutralité, leur capacité à résoudre des problèmes à long terme et leur transparence financière, soulèvent des préoccupations quant à leur légitimité et leur engagement envers le bien-être social. Il faut noter qu'ils ne sont pas les seuls à initier des médiations en cas de crise et que la réussite de celles-ci n'est pas totalement garantie.</p> <p>En résumé, leurs interventions pacificatrices en période de crise sont importantes, mais ne constituent pas leur rôle premier. Elles sont souvent spontanées et réussies dans le court terme et de plus en plus rares et contestées.</p> |
| Questions complémentaires | Résultats |
| Quelle est la nature des relations entre le pouvoir politique et les confréries musulmanes ? | Il existe une interconnexion entre la sphère politique et religieuse. Les confréries musulmanes ont historiquement joué un rôle central dans la vie sociale, culturelle et politique du Sénégal. Elles ont participé à la formation d'une citoyenneté dès les débuts de l'État sénégalais. Le pouvoir politique a également participé à l'établissement des confréries, en reconnaissant leur statut et en leur faisant des concessions. Cependant, cette relation est sujette à débat. L'alerte est donnée quant aux tendances à négliger les valeurs qui forment la conscience collective et l'ordre moral, pilier du contrat social, au profit de liens flous avec l'autorité politique. Il est donc nécessaire de cultiver des rapports justes et équitables avec les différentes |

| | |
|--|--|
| | <p>autorités ; de garder des relations transparentes entre les deux sphères pour prévenir toute confusion entre les symboles de prospérité, d'influence et l'ordre moral consenti. Les relations entre les autorités étatiques et les confréries s'apparentent souvent à des échanges de services. Face à la demande croissante de leur base, ces dernières ont besoin de ressources pour assurer la protection de leurs fidèles et bâtir un patrimoine, tant matériel qu'immatériel, pour leur communauté. Ils ont besoin de garantir la solidarité mécanique qu'ils ont réussi à maintenir au sein de leurs intergroupes. Reconnaisant leurs enjeux économiques et politiques, il a été affirmé que ces aspects sont essentiels à la gestion de leurs foyers. Aussi que l'influence financière des foyers religieux est mise au service des besoins des disciples, à la résolution de défis matériels et sociaux, et à la constitution d'un lègue, intégrant une dimension politique et une coopération avec les autorités centrales. Cette dynamique n'est pas figée et évolue selon les transformations de la société. Cependant, il est important de noter que certaines autorités religieuses reconnaissent l'hétérogénéité des confréries et le trafic d'influence que certains éléments indésirables peuvent exercer pour servir leurs intérêts au détriment du groupe, ce qui entraîne souvent des confusions.</p> <p>Ce qu'il convient de retenir, c'est que le dilemme lié à la préservation de leur héritage et au fait qu'ils vont devoir rendre compte dans l'au-delà de ce qu'ils ont fait de leurs legs les poussent à se soucier avant tout de leur impact en tant que guides de leur <i>tarikha</i>. Ainsi, tout pouvoir politique se portant volontaire d'appuyer cette cause sans enfreindre les paroles saintes sera soutenu.</p> |
| <p>Quelle place occupent les confréries musulmanes dans la société sénégalaise ?</p> | <p>Les confréries occupent un rôle important, intervenant à la fois dans l'espace public et privé. Les <i>tarikhas</i> abordent tous les aspects de la vie individuelle. La relation d'un disciple avec son cheikh est comparable à celle d'un étudiant avec son professeur, sauf que le premier pave la voie vers le salut pour le disciple qui se soumet aux règles de la confrérie.</p> <p>En réalité, la confrérie ne prend pas de place tangible dans la société, car celle-ci est un concept abstrait. L'idéologie Mouride, Tidiane, Layenne ou Qadri est un moule qui façonne l'être humain selon l'ordre soufi, permettant non seulement une vie harmonieuse en société, mais aussi l'atteinte des stations de salut les plus élevées en fonction de la capacité à se conformer et à rester dans la forme voulue.</p> |

| | |
|---|---|
| <p>Comment se meuvent de multiples identités au sein d'une société ?</p> | <p>Au Sénégal, les multiples identités se meuvent en interagissant à travers des mécanismes complexes qui façonnent les dynamiques sociales et culturelles et s'articulent souvent autour de la religion, des groupes sociaux et de la quête d'une identité collective. Les confréries Soufies, en tant que forces unificatrices, transcendent les clivages ethniques et sociaux, offrant aux individus un sentiment d'appartenance et de solidarité. Ces structures religieuses et sociales contribuent à la construction d'une identité collective, enrichissant l'estime de soi des membres et servant de pilier face aux défis historiques et contemporains. Ainsi, les identités au Sénégal se forgent et s'adaptent dans un équilibre.</p> <p>Cependant, il existe un danger permanent lorsque le contrat social est soutenu par la cohésion entre divers intergroupes, car la fragilisation de ceux-ci ou une polarisation en leur sein peut vite déstabiliser la société. Aussi, la déstructuration de la conscience collective, le délaissement d'une solidarité mécanique et la mise en avant des symboles de richesse au détriment des valeurs morales constituent des menaces à la paix sociale, donc à la coexistence d'identités multiples (Durkheim, 1893a, 1894).</p> |
| <p>Est-il possible de parler de laïcité dans une société où le politique se mêle au religieux ?</p> | <p>On peut parler de laïcité dans un pays où la politique et la religion se côtoient, mais cette idée de laïcité n'est pas la même que dans les pays où l'État et la religion sont strictement séparés. Au Sénégal, la laïcité est vue comme une collaboration intelligente entre la religion et la politique, où idéalement l'État garde une distance équitable avec tous les groupes, exerçant un traitement équitablement de tous, sans favoritisme. Ainsi, la laïcité au Sénégal ne rejette pas la religion, elle tient compte des aspirations religieuses des populations et agit en conséquence.</p> |

C. Conclusions tirées de l'étude

Cette étude adopte une approche qualitative centrée sur l'étude de cas pour analyser le rôle des foyers religieux en politique. Elle combine l'analyse de contenu, des enquêtes et une approche inductive pour explorer les liens entre les foyers religieux, l'espace politique et les crises au Sénégal. Grâce à une méthodologie rigoureuse et à l'utilisation de logiciel fiable, cette recherche garantit une certaine validité et la fiabilité des informations collectées.

Les entretiens menés auprès des foyers religieux, des chercheurs, des autorités politiques, des acteurs des médias et de la société civile ont permis de comprendre le rôle des foyers dans l'espace public, notamment dans l'espace politique. Bien que nous n'ayons pas formulé d'hypothèses de recherche, nous avons soulevé des interrogations pour guider notre exploration de la question centrale.

Nous avons observé que la question religieuse en Afrique était d'abord abordée par certains auteurs du paradigme dominant comme marginale, les guides religieux étaient souvent présentés comme des personnes peu instruites, dont la force découlerait uniquement des circonstances historiques et du soutien de communautés peu éduquées. Nous avons ensuite rejoint Mountaga Diagne et Bakary Sambe dans leur constat que l'islam en Afrique noire, notamment au Sénégal, était rarement analysé comme une dynamique politique à part entière ou comme un facteur de développement (Diagne, 2011 ; Sambe, 2001). Notre objectif n'était pas de pointer du doigt les irrégularités des foyers religieux, ni de critiquer leur rôle, mais de comprendre ce rôle, ses fondements et sa mise en pratique. Nous nous sommes particulièrement intéressés aux périodes de crise, car c'est à ces moments que l'intermédiation devient souvent cruciale.

Ainsi, nous nous sommes posé les questions suivantes : comment les confréries contribuent-elles potentiellement au maintien de la cohésion sociale ? Quels sont les enjeux politiques sous-jacents à la relation entre religion et politique au Sénégal, notamment en termes de gestion des crises, de légitimité de l'autorité et de cohabitation des identités multiples ?

Nous avons constaté que les guides des confréries jouent souvent un rôle important dans le maintien de la cohésion sociale, que ce soit directement ou par l'envoi d'émissaires. Cette intervention peut être spontanée, issue d'une initiative personnelle, ou sollicitée, ce qui est de plus en plus fréquent. Certains guides constatent toutefois que leurs recommandations sont parfois ignorées, et qu'ils sont sollicités en dernier recours. Les belligérants ne suivent souvent les conseils que s'ils leur conviennent. Nous avons aussi relevé de nombreux cas où ce sont les politiques qui sollicitent les confréries en raison de leur discrétion, de la confiance et de la crédibilité qu'on leur accorde. En initiant des discussions, en apaisant les tensions, en se portant garantes des promesses faites par des politiques, les autorités religieuses parviennent à désamorcer certaines tensions, mais cela ne vient pas sans conséquences. De telles initiatives

impliquent de prendre position et de donner raison à quelqu'un, remettant ainsi en question leur impartialité selon les points de vue.

En ce qui concerne les enjeux politiques sous-jacents à la relation entre politique et religieux, nous avons abordé la notion du rôle social. Le rôle social des confréries leur a été accordé avant la formation de l'État sénégalais ; elles constituent l'une des rares institutions à avoir résisté à la colonisation, que ce soit par une résistance armée ou pacifique. Pendant la colonisation, les guides confrériques ont en quelque sorte négocié avec l'autorité coloniale pour maintenir leur autorité et perpétuer leur mission spirituelle. Toutefois, nous soutenons que ce n'est pas volontairement que le colon a laissé s'étendre les confréries et l'islam en général.

Tout en surveillant habilement les grands marabouts en nous efforçant de diminuer lentement peut-être, mais avec efficacité, l'autorité dont ils jouissent, et tout en nous servant d'eux, il est de notre devoir de rester en contact avec les groupements islamisés au lieu de nous séparer d'eux. Nos efforts doivent tendre à les isoler de la propagande de l'islam étranger en les soustrayant, autant que possible, aux incitations des internationalistes musulmans, des illuminés et des sectaires. (Ponty, 1982, p. 146).

Comme le passage ci-dessus l'indique, nous retrouvons dans les archives de nombreux écrits traitant de l'ambition de réduire ou de faire disparaître les confréries, ainsi que de l'importance de les tolérer pour éviter des soulèvements populaires. Nous pensons qu'il était dans l'intérêt du colonisateur de permettre à l'autorité religieuse d'exercer ses activités. Certes, il ne lui facilitait pas la tâche, mais s'il y a eu des négociations, c'était lui qui les avait initiées. D'autre part, nous constatons que l'autorité religieuse ne se rebelle pas automatiquement contre le pouvoir politique, aussi injuste soit-il, mais le fait lorsque celui-ci s'en prend aux pratiques religieuses. Ainsi, le principal enjeu politique dans les relations entre le politique et le religieux est la reconnaissance et l'acceptation de l'autorité légitime. En effet, la légitimité au Sénégal ne dépend pas nécessairement du vote ou de tout autre acte mécanique. Elle se manifeste également par la dévotion, la confiance et surtout le consensus. Lorsqu'une communauté accepte de suivre un guide, sa légitimité est garantie tant que cette communauté lui témoigne respect, considération et soumission. En nous basant sur la théorie de Max Weber sur la domination légitime, nous qualifierions cela d'autorité charismatique, car leur légitimité repose principalement sur leur savoir islamique, leur éthique et leur capacité à influencer et à mobiliser les croyants autour de leur autorité spirituelle (Weber, 2014).

Pour conclure, la cohabitation des identités plurielles est un point pertinent de cette recherche. En effet, les identités individuelles sont multiples et peuvent se confronter dans l'espace public, engendrant des replis sectaires et pouvant être à l'origine de conflits nationaux si nous ne

parvenons pas à nous rassembler autour de grand groupe qui transcende nos différences pour nous unir. On pourrait dire que c'est le rôle d'une nation, c'est-à-dire que lorsque nous choisissons l'identité sénégalaise, nous devrions agir en tant que Sénégalais en mettant de côté nos spécificités et appartenances individuelles. Cependant, nous estimons que le Sénégal en tant que nation n'arrive pas toujours à unir autant, que la notion de citoyenneté au Sénégal n'est pas uniquement liée au symbole de la république, mais plutôt à des repères culturels. Dans ce sens, les confréries font partie des grands groupes qui parviennent à mettre de côté les particularités individuelles au nom de la *tarikha*. En revanche, un danger survient lorsque la discorde et la désintégration règnent au sein de ces grands groupes. À long terme, les confréries demeurent des sous-groupes de l'identité sénégalaise, et si leur organisation interne crée des factions, cela peut être préjudiciable. Si, en raison de ces grands groupes, ceux qui ne s'y identifient pas ne sont pas intégrés de manière équilibrée dans le tissu social et politique, cela peut entraîner leur marginalisation.

D. Perspectives à la lumière de nos résultats de recherche

Nous considérons que la légitimité des autorités religieuses et leur capacité à mobiliser les individus autour de leur autorité spirituelle, peuvent être utilisées par les autorités politiques, non pas à des fins électorales, mais pour des questions de développement - surtout liées à l'innovation sociale - et de civisme. Il existe dans les masses une force d'action significative et des implications économiques capitales.

En ce qui concerne l'innovation sociale, les foyers religieux peuvent jouer un rôle majeur en introduisant de nouvelles idées et pratiques au sein de la société. Leur capacité à mobiliser et à unifier les individus autour de valeurs communes telles que la solidarité, la justice et le bien-être social est un outil crucial pour promouvoir des initiatives de développement. Les foyers religieux peuvent être inclus dans des initiatives de lutte contre la pauvreté, de protection de l'environnement et de promotion de l'éthique et de la transparence, en utilisant les grands événements, les moments de prêche et de rappel pour mobiliser les citoyens autour de l'essentiel.

Pour ce qui est du civisme, les foyers religieux peuvent jouer un rôle crucial dans la promotion de la citoyenneté active et responsable. Leur influence morale et religieuse peut inciter les citoyens à s'engager dans la vie publique, à participer aux processus démocratiques et à défendre les droits et les valeurs démocratiques. De plus, en encourageant le dialogue

interreligieux et en promouvant la tolérance et le respect des différences, les foyers contribuent à renforcer le tissu social et à prévenir les tensions communautaires.

Il s'agit là de poser la question à savoir comment les foyers religieux au Sénégal peuvent être mieux intégrés dans les efforts de développement économique, d'innovation sociale et de promotion du civisme pour maximiser leur impact positif sur la société.

Références :

- Actsen. (2023). Pillages, destruction de biens et actes de vandalisme : la traque des manifestants lancée par les forces de l'ordre. *Actsen.sn*. <https://actusen.sn/apres-deux-jours-de-pillages-de-destruction-de-biens-et-actes-de-vandalisme-la-traque-des-manifestants-lancees-par-les-forces-de-lordre/>
- AFDB. (2021). *Sénégal — Document de Stratégie Pays 2021-2025*. <https://www.afdb.org/fr/documents/senegal-document-de-strategie-pays-2021-2025>
- Agence National de la Statistique et de la Démographie. (2020). *Enquête démographique et de santé continue (EDS-continue)*
- Agence National de la Statistique et de la Démographie. (2022). *Situation économique et sociale du Sénégal 2019*.
- Amnesty International. (2022). *Le Sénégal n'oubliera jamais mars 2021*.
- Usage meurtrier de la force par les forces de défense et de sécurité*. <https://www.amnesty.org/fr/latest/campaigns/2022/03/senegal-noublie-pas-mars-2021/>
- Ba, M. (2021). Sénégal : la part d'ombre de Senghor. *Jeune Afrique*. <https://www.jeuneafrique.com/1217870/politique/senegal-la-part-dombre-de-senghor/>
- Ba, M., & Marième Soumaré. (2023). Ousmane Sonko contre Adjil Sarr : le soir où tout a basculé <https://www.jeuneafrique.com/1444443/politique/affaire-sonko-le-soir-ou-tout-a-basculé/>
- Ba, P. (2012). La diversité du fondamentalisme sénégalais. *Cahier d'études africaines*, 206-207.
- Badji, B. (2015). " Nous allons réduire l'opposition à sa plus simple expression". *senepius*. <https://www.senepius.com/article/%C2%ABnous-allons-r%C3%A9duire-l%E2%80%99opposition-%C3%A0-sa-plus-simple-expression%C2%BB>
- Banque Mondiale. (2023). *Sénégal — Vue d'ensemble*. <https://www.banquemondiale.org/fr/country/senegal/overview>
- Bathily, A. (2022). *Passion de liberté*. Présence Africaine. <https://books.google.ca/books?id=z2F9EAAAQBAJ>
- Baubérot, J., & Milot, M. (2015). Introduction. Laïcité, laïcités : pistes de réflexion et d'analyse. In É. d. l. M. d. s. d. l'homme (Ed.), *Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes)* (pp. 12-29). <https://books.openedition.org/editionsms/5633>
- Bayart, J.-F. (2006). *L'état en Afrique : la politique du ventre*.
- Bayart, J.-F. (2010). *L'islam républicain*. Ankara, Téhéran, Dakar.
- Berkeley center for religion peace & world affairs. (2016). Pleins feux sur la foi et le développement : Sénégal. *Berkeley center for religion peace & world affairs*, 13-75.
- Bernard, P. (2009). Mamadou Dia, ancien premier ministre du président sénégalais, Léopold Sédar Senghor. *Le Monde*
- Bernatchez, S. (2022). Introduction | La laïcité comme mode de gouvernance des religions. *Revue du droit des religions*, 11-13.
- Bourdieu, P. (1979). *La Distinction : Critique sociale du jugement* (Les éditions de minuit, ed.).
- Bourdieu, P. (1981). La représentation politique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36-37, 3-24. https://www.persee.fr/doc/AsPDF/arss_0335-5322_1981_num_36_1_2105.pdf
- Bourdieu, P. (2000). *Propos sur le champ politique* (P. U. Lyon, Ed.).
- Camara, B. (2023). *Construire le Sénégal du futur*. Éditions L'Harmattan. <https://books.google.ca/books?id=78qnEAAAQBAJ>
- Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. (2023a). Confrérie. In *Ortolang*. <https://www.cnrtl.fr/definition/confr%C3%A9rie>
- Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. (2023 b). Espace. In *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*. <https://www.cnrtl.fr/etymologie/espace>
- Coenen-Huther, J. (2005). Heurs et malheurs du concept de rôle social *Revue européenne des sciences sociales*, XLIII-132, 65-82. <https://journals.openedition.org/ress/328?lang=en%5B2>
- Colin, R. (2010). « Alors, tu ne m'embrasses plus Léopold ? »

- Mamadou Dia et Léopold S. Senghor [Interview].
- Colin, R. (2012). *L'économie humaine au défi de la décolonisation : Lebret, Desroche, Perroux au Sénégal avec Mamadou Dia. De la fondation d'économie et humanisme à l'engagement premier Nord-Sud (1941-1953)* Colloque, Paris.
- Colin, R. (2019). *Mamadou Dia parle, histoire d'une archive inédite* [Interview].
- Colin, R., Perrot, T., & Smith, É. (2010). « Alors, tu ne m'embrasses plus Léopold ? ». *Afrique contemporaine*, 111-132.
- Commission économique pour l'Afrique. (2021). *Lutte contre la pauvreté et la vulnérabilité en Afrique pendant la pandémie de COVID-19*. <https://repository.uneca.org/bitstream/handle/10855/47593/ERA%202021%20FR%20%28b12003347%29.pdf?sequence=10&isAllowed=y>
- Copans, J. (1980). *Les marabouts de l'arachide : la Confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Le Sycomore.
- Coulon, C. (1981). *Le Marabout et le Prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*. FeniXX réédition numérique.
- Dakaractu. (2021). *Ousmane Sonko récuse le cadre unitaire de l'islam* Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=FoXpqGrk3-Q>
- Dia, M. (1960). *Déclaration prononcée par Mamadou Dia, président du Conseil des ministres de la République du Sénégal devant l'Assemblée nationale à l'occasion de la fête de l'indépendance*. Imprimerie nationale
- Dia, M. (1975). *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*.
- Diagne, M. (2008 a). Décentralisation et participation politique en Afrique : le rôle des confréries religieuses dans la gouvernance locale au Sénégal. *ARUC-ISDC*, 18. <https://depot.erudit.org/bitstream/002951dd/1/Confrerie.pdf>
- Diagne, M. (2008 b). Décentralisation et participation politique en Afrique : le rôle des confréries religieuses dans la Gouvernance locale au Sénégal. *Alliance de Recherche Université-Communauté — Innovation Sociale et Développement des Communautés*, 1-49. <https://depot.erudit.org/retrieve/3228/>
- Diagne, M. (2011). *Pouvoir politique et espaces religieux au Sénégal : la gouvernance locale à Touba, Cambérène et Médina Baye* WorldCat.org. <http://archipel.uqam.ca/4689/1/D2293.pdf>
- Diagne, M. (2015). *Pouvoir politique et espace religieux au Sénégal*.
- Dictionnaire Orthodidacte. (2023). Étymologie du mot crise. In *Dictionnaire Orthodidacte*. <https://dictionnaire.orthodidacte.com/article/etymologie-crise>
- Dieng, A. A. (1966). Le Sénégal au-delà de l'ajustement structurel : pour une stratégie de développement fondée sur des forces populaires. *Africa Development / Afrique et Développement*, 43-65. <https://www.jstor.org/stable/43657660>
- Dione, A. K. (2018). *La question religieuse dans les écoles publiques élémentaires et la modernisation des "daara" : enjeux et réalités* [Universitité de Normandie]. CIRNEF <https://theses.hal.science/tel-02115458/document>
- Diop, M. C. (2013). *Sénégal, 2000-2012 : les institutions et politiques publiques à l'épreuve d'une gouvernance libérale*. Karthala. <https://books.google.ca/books?id=zqf19TzgsA4C>
- Diop, M. C., & Diouf, M. (2002). L'administration, les confréries religieuses et les paysanneries In Karthala (Ed.), *La construction de l'État au Sénégal*,.
- Diouf, A. (2014). *MEMOIRES* (Seuil, Ed.).
- Dramé, P., & Niang, B. (2019). « Si vous faites l'âne, je recours au bâton ! », Mamadou Dia et le projet de décolonisation du Sénégal : lignes de force, limites et perceptions. *Outre-Mers*, 127-150. <https://www.cairn.info/revue-outre-mers-2019-1-page-127.htm>
- Dumur, J., & Torracinta, C. (1982). *Destins* Radio Télévision sénégalaise. <https://www.youtube.com/watch?v=EI0PnEaPGD8>
- Durkheim, E. (1893 a). *De la division du travail social* (L. P. u. d. France, Ed. 8 ed., Vol. II-III).
- Durkheim, E. (1893 b). *De la division du travail social* (L. P. u. d. France, Ed. 8 ed., Vol. I).
- Durkheim, E. (1894). *Les règles de la méthode sociologique* (L. P. u. d. France, Ed. 16 ed.).
- Durkheim, E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Les Presses universitaires de France.
- Durkheim, É. (1967). *Les règles de la méthode sociologiques* (16 ed.).

- Emile Durkheim. (1897). *Le suicide* (F. Algan, Ed.).
- Foucault, M. (2004). Des espaces autres. *Empan*, 54, 12-16.
- Fougeyrollas, P., & Roy, K. (1996). Regard sur la notion de rôles sociaux. Réflexion conceptuelle sur les rôles en lien avec la problématique du processus de production du handicap. *Service social*, 45, 31-54, Article 3. <https://www.erudit.org/fr/revues/ss/1996-v45-n3-ss3523/706736ar.pdf>
- Fourchard, L., Mary, A., & Otayek, R. (2005). *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. Karthala. <https://doi.org/10.3917/kart.four.2005.01>
- France 24. (2023). *Sénégal : Ousmane Sonko nie les accusations et défie le pouvoir* • FRANCE 24 France 24. https://www.youtube.com/watch?v=IYVZlr1ES_A
- Franck, R. (2009). Allier l'investigation empirique et la recherche théorique In É. d. l. É. d. h. é. e. s. sociales (Ed.), *La cumulativité du savoir en sciences sociales*.
- Fresia, M. (2004). « Frauder » lorsqu'on est réfugié. *Politique Africaine*, 93, 42-62. <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2004-1-page-42.htm>
- Goerg, O., Martineau, J.-L., & Native, D. (2013). Les indépendances en Afrique L'événement et ses mémoires 1957/1960-2010. In. Presses universitaires de Rennes. <https://books.openedition.org/pur/112214?lang=en>
- Gohier, C., Anadón, M., Bouchard, Y., Charbonneau, B., & Chevrier, J. (1998). La recherche théorique en sciences humaines : réflexions sur la validité d'énoncés théoriques en éducation. *Revue des sciences de l'éducation*.
- ICRC. (2022). Entretien avec Bakary Sambe. *Revue internationale de la croix rouge* 103, 1-12. https://international-review.icrc.org/sites/default/files/reviews-pdf/2022-08/LE%20SAHEL-ARTICLE%20PAR%20ARTICLE_03_918_Sambe_3.pdf
- Idrissi, L. S. E. (2005). Soufisme et développement économique. Les leçons du Maroc. *Finance & Bien commun*, 99-112.
- Institut du monde arabe. (2014). *Soufisme et Zaouia : un modèle d'économie solidaire* Youtube. <https://www.imarabe.org/fr/rencontres-debats/soufisme-et-zaouia-un-modele-d-economie-solidaire>
- Kane, C. (2023). Au Sénégal, les religieux à l'épreuve de la crise politique. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2023/05/19/au-senegal-les-religieux-a-l-epreuve-de-la-crise-politique_6174061_3212.html
- Kanté, A. (2021). Les dirigeants du pays saisiront-ils cette occasion pour restaurer la confiance dans les institutions démocratiques du Sénégal ? *Institut d'études de sécurité*. <https://issafrica.org/fr/iss-today/le-trouble-politique-au-senegal-revele-un-systeme-de-justice-en-crise>
- Konrad Adenauer Stiftung. (2020). *Défis sécuritaires au Sénégal*. https://www.kas.de/documents/270271/270320/CAHIERS+DU+CHEDS_D%C3%A9fis+s%C3%A9curitaires+au+S%C3%A9n%C3%A9gal.pdf/09e060c7-2ebb-4bba-5963-717db34566fe?t=1593603270016&version=1.0
- Kourouma, A. (1995). *Les soleils des Indépendances*.
- La langue française. (2023a). Crise. In *la langue française*. <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/crise>
- La langue française. (2023 b). Rôle. In *La langue française*. <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/role>
- Larousse. (2023). Confrérie. In *Larousse*. https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/confr%C3%A9rie/18154#google_vignette
- Laurent Fourchard, A. M., René Otayek. (2005). *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. <https://www-cairn-info.proxybiblio.uqo.ca/entreprises-religieuses-transnationales-en-afrique--9782845866539.htm?contenu=presentation>
- Le soleil. (2022). Tidiana, les rouages de l'élévation. *senepus*.
- Lebraty, J.-F., Lobre-Lebraty, K., & Trébucq, S. (2018). Logiciels et analyse de données qualitatives. In *Les méthodes de recherche du DBA* (pp. 283 à 305).

- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Anthropos.
https://www.persee.fr/doc/AsPDF/homso_0018-4306_1974_num_31_1_1855.pdf
- lequotidien. (2021a). Annulation de la manifestation du M2D — LE NDIGÈL MARCHE : L'opposition se plie à la décision du khalife général des Mourides. *Le Quotidien*.
- Lequotidien. (2021 b). Ousmane Sonko, leader de Pastef : «Je réitère mon droit constitutionnel, naturel et individuel à la résistance à l'oppression». *Lequotidien*.
<https://lequotidien.sn/ousmane-sonko-leader-de-pastef-je-reitere-mon-droit-constitutionnel-naturel-et-individuel-a-la-resistance-a-loppression/>
- Leservoisière, O. (1995). Enjeux fonciers et frontaliers en Mauritanie. In O. e. CEA (Ed.), *Les tensions foncières* (pp. 353).
- Linton, R. (1936). *The Study of Man: an Introduction* (D. l'homme, Ed.).
- Loum, N. (2019). *Ndiaga Loum s'exprime sur le 4e pouvoir, la place des médias en Afrique* [Interview]. <https://lencrenoir.com/ndiaga-loum-sexprime-sur-le-4e-pouvoir-la-place-des-medias-en-afrique/>
- Loum, N. (2005). La remise en cause de l'autonomie du champ médiatique par le champ maraboutique au Sénégal *Questions de communication*.
- Loum, N., & Agbobli, C. (2016). Régulation et autorégulation de la communication médiatique au Sénégal et au Togo : État des lieux et critiques en contexte électoral. *Les Enjeux de l'information et de la communication*.
- Loum. & Sarr, I. (2017). « Les médias et la confrérie mouride au Sénégal », *Revue Internationale des Francophonies*, Numéro 9, en ligne : <http://rifrancophonies.com/index.php?id=374>
- Maleki, K. (2015). Durkheim et le mécontentement social. *Open edition*, 219-232.
<https://journals.openedition.org/sds/2559>
- Marie-Fabienne Fortin, J. G. (2016). L'analyse qualitative des données. In *Fondements et étapes du processus de recherche : méthodes quantitatives et qualitatives* (pp. 457-479). Chenelière, éducation.
- Marquis, D., Lavoie, L., & Chamberland, G. (2003). *20 Formules pédagogiques*. Presses de l'Université du Québec.
- Marty, P. (1917). *Études sur l'islam au Sénégal*.
- Mba, A. (1993). Sénégal. Trajectoire d'un État. In *Le Monde diplomatique* (pp. 30).
<https://www.monde-diplomatique.fr/1993/03/MBA/45139>
- Mbodj, M. (1992). La crise trentenaire de l'économie arachidière. In *Sénégal, trajectoires d'un État*.
- McLeod, S. (2023). Social Identity Theory In Psychology (Tajfel & Turner, 1979). *Social Science*.
<https://www.simplypsychology.org/social-identity-theory.html>
- Media Foundation for West Africa. (2022). *La liberté d'expression au Sénégal en 2021*.
- Merton, R. K. (1963). Contributions to the Theory of Reference Group Behavior ? continuities in the Theory of Reference Groups and Social Structure. In *Social Theory and Social Structure* (pp. 223-386).
- Ministère de l'Économie du plan et de la coopération. (2023). *8 Raisons d'investir au Sénégal*.
<https://www.economie.gouv.sn/fr/investir-au-senegal/8-raisons-dinvestir>
- Ministère de la Justice. (S. d). *Contribution de l'état du Sénégal sur le racisme, la discrimination raciale et la xénophobie dans le contexte des lois, politiques et pratiques relatives à la citoyenneté, à la nationalité et à l'immigration*.
- NA. (2023). La communication dans le Coran. 6 conseils qu'il te donne.
- Ndiaga Loum, I. S., Jean-François Simard. (2017). Texte introductif. Médias et Religions en Francophonie : Un plaidoyer pour une éthique de la compréhension, *Revue internationale des francophonies*, 379.
- Ndiaye, K. B. (2020). *La vision économique du mouridisme dans l'histoire de la pensée économique* (L'Harmattan, Ed.).
- Ndiaye, S. (2005). Économie populaire et développement local en contexte de précarité : l'entrepreneuriat communautaire dans la ville de Saint-Louis (Sénégal). *Entreprises collectives et développement*

- Ndiaye, S. (2019). L'Orientation du soufi aux sources des clivages confrériques. *Les Annales du Patrimoine de l'Université de Mostaganem*, 105-110.
- Ngom, S. (2021). *Femmes et politique au Sénégal : Les dynamiques imbriquées d'inclusion-exclusion de l'indépendance à nos jours*. Éditions L'Harmattan.
<https://books.google.ca/books?id=lfIfEAAAQBAJ>
- O'Brien, D. B. C. (1992). Le contrat social sénégalais à l'épreuve. *Politique Africaine*, 45, 9-20.
<http://politique-africaine.com/numeros/pdf/045009.pdf>
- O'Brien, D. C., Diop, M.-C., & Diouf, M. (2002). *La construction de l'État au Sénégal*.
- O'Brien, D. C. (2002). Les négociations du contrat social sénégalais In Karthala (Ed.), *La construction de l'État au Sénégal*.
- Otayek, R. (1997). Démocratie, culture politique, sociétés plures. Une approche comparative à partir de situations africaines. *Revue française de science politique*, 798-822.
https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1997_num_47_6_395220
- Otayek, R. (2003). Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires. *Revue internationale et stratégique*, 52 (4), 51-65.
<https://doi.org/10.3917/ris.052.0051>
- Otayek, R. (2013). Pluralisme culturel et régime(s) politique(s). Un essai de comparaison Afrique/monde arabe. *Revue internationale de politique comparée*, 20 (2), 101-123.
<https://doi.org/10.3917/ripc.202.0101>
- Ouellet, F., & Saint-Jacques, M.-C. (2000). Les techniques d'échantillonnage. In *Méthodes de recherche en intervention sociale* (pp. 71-90). Presses de l'Université du Québec.
- Pape. (2022). Cheikh Al Islam (BAYE) : Focus sur la Fayda Tidjaniya. *Media Net*.
<http://www.medianet.sn/index.php/2022/10/07/cheikh-al-islam-baye-focus-sur-la-fayda-tidjaniya/>
- Perspective monde. *Tenue d'un référendum au Sénégal*. Université de Sherbrooke. Retrieved 23 août from <https://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve/1258>
- Philiponeau, M. (2009). Micro-histoire de la diffusion de l'islam en Afrique de l'Ouest. *Cahiers d'études africaines*, 196. <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/15742>
- Ponty, W. (1982). *Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales 1889 —1927* [Interview].
- Programme des Nations Unies pour le Développement. (2020). *Bilan 2020*.
<https://www.undp.org/fr/senegal/publications/bilan-annuel-2020-du-partenariat-gouvernement-du-s%C3%A9n%C3%A9gal-bureau-pays-du-pnud>
- Programme des Nations Unies pour le Développement. (2016). *Études des perceptions des facteurs d'insécurité et d'extrémisme violent dans les régions frontalières du Sahel*.
https://archipress.org/docs/pdf/undp/Rapport_Senegal.pdf
- Robert, A.-C. (2012). Maturité de la démocratie sénégalaise. *Le Monde diplomatique*.
<https://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2012-03-29-Maturite-de-la-democratie>
- Robinson, D. (2005). Malik Sy
- Teacher in the new colonial order. In *La Tijâniyya* (pp. 201-218).
- Robinson, D., & Triaud, J.-L. (1997). *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. Karthala.
<https://doi.org/10.3917/kart.robin.1997.01>
- Roche, C. (2017). *Léopold Sédar Senghor et Mamadou Dia*
- Rupture d'une amitié* (L'Harmattan ed.).
- Roger, B. (2019). Sénégal : troisième mandat, la jurisprudence Abdoulaye Wade. *Jeune Afrique*.
<https://www.jeuneafrique.com/mag/860168/politique/senegal-troisieme-mandat-la-jurisprudence-abdoulaye-wade/>
- Roussy, C. (2023). Le Sénégal à un point de bascule. Une lecture politique. *Institut de relations internationales et stratégiques*. <https://www.iris-france.org/176416-le-senegal-a-un-point-de-bascule-une-lecture-politique/>
- Said, E. W. (1994). *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (Éditions Seuil ed.).

- Saint-Lary, M., & Samson, F. (2011). L'islam du nord au sud du Sahara. Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs. 1—59. <https://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary-Samson-Triaud>
- Sall, M. (2021, 8 mars). *Message à la nation de son Excellence Monsieur le Président de la République* https://www.presidence.sn/actualites/message-a-la-nation-de-son-excellence-monsieur-le-president-de-la-republique_2203
- Samb, M. (2017). Médias, Religions et Dialogue islamo-chrétien en Afrique de l'Ouest : exemple pilote des médias sénégalais. *Revue internationale des francophonies*, Article 1. <https://rifrancophonies.com/index.php?id=327%3Fid%3D327#quotation>
- Sambe, B. (2001). Islam « noir » Construction identitaire ou réalité socio-historique ? *Groupe de Réflexion et d'Études en Islamologie*.
- Sambe, B. (2010). Tidjaniya : usages diplomatiques d'une confrérie Soufie. *Politique étrangère, Hiver* (4), 843-854. <https://doi.org/10.3917/pe.104.0843>
- Sambe, B. (2018). *Contestations islamisées : le Sénégal entre diplomatie d'influence et islam politique*.
- Sauriol, E. (2007). *Comprendre les conflits dits "ethniques" : le conflit sénégal-mauritanien de 1989* Université du Québec à Montréal]. Groupe interuniversitaire d'études et de recherches sur les sociétés africaines. https://www.giersa.ulaval.ca/sites/giersa.ulaval.ca/files/memoires/m9317_0.pdf
- Savoie-Zajc, L. (2009). L'entrevue semi-dirigée. In *Recherche sociale : de la problématique à la collecte de données* (5 ed., pp. 337-360). Presses de l'Université du Québec.
- Savoie-Zajc, L., & Karsenti, T. (2018). *La recherche en éducation : étapes et approches*.
- Savoie-Zajc, L. K., Thierry. (2018). *La recherche en éducation : étapes et approches*. Presses de l'Université de Montréal.
- Savoir. (2012). *Les confréries musulmanes : doctrine d'une confrérie musulmane*. <https://religions.savoir.fr/les-confreries-musulmans/>
- Senego. (2017). 17 DÉCEMBRE 1962, LA RUPTURE ENTRE DIA ET SENGHOR. *senepius*. <https://www.senepius.com/politique/17-decembre-1962-la-rupture-entre-dia-et-senghor>
- Senego. (2021). *Discours intégral de Serigne Mansour Sy Dabakh sur la situation tendue du pays* youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=8w6cuW6voG4>
- Smith, E. (2023). Sénégal : une crise politique majeure qui aurait pu être évitée. *The conversation*. <https://theconversation.com/senegal-une-crise-politique-majeure-qui-aurait-pu-etre-evitee-208123>
- Smith, É. (2021). La contestation sénégalaise de mars 2021 : une crise politique ? *Hypothèses*. <https://elam.hypotheses.org/3374>
- Social Sciences Institute. (s. d). *Qu'est-ce que les « sciences sociales » ?* <https://www.socialsciencesinstitute.org/what-is-social-science>
- Soumaré, M. (2021). L'immunité parlementaire de Sonko Leveé. <https://www.senepius.com/politique/limmunite-parlementaire-de-ousmane-sonko-levee>
- Sow, M. M. (2021). Crise politique et discours médiatiques au Sénégal
- Le traitement informationnel des événements de décembre 1962 à Dakar. *Revue d'histoire des contemporaines de l'Afrique*.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In *Psychology of Intergroup Relation* (pp. 7-24). Hall Publishers.
- Thinking Africa. (2015). L'Afrique de demain selon le docteur Mountaga Diagne. *Institut de Recherche et d'Enseignement sur la Paix*, 4, 1-3. http://www.thinkingafrica.org/V2/wp-content/uploads/2015/05/OL_N%C2%B04_Mountaga_Diagne.pdf
- Thioye, B. (2020). Quelle politique muséale pour la promotion de la diversité des expressions culturelles au Sénégal ? *Revue d'histoire des techniques*, 1-11.
- Tremblay, J.-M. (2007, 2007). *Micheline Milot*. UQAC. http://classiques.uqac.ca/contemporains/milot_micheline/milot_micheline_photo/milot_micheline_photo.html

- Triaud, J.-L. (2006). Politiques musulmanes de la France en Afrique subsaharienne à l'époque coloniale. In *Le choc colonial et l'islam* (pp. 271-282). La Découverte.
<https://doi.org/10.3917/dec.luiza.2006.01.0271>
- Triaud, J.-L. (2010a). L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale. *Cahiers d'études africaines*, 907-950.
<https://journals.openedition.org/etudesafricaines/16422#quotation>
- Triaud, J.-L. (2010 b). La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale. *Politique étrangère*, Hiver (4), 831-842. <https://doi.org/10.3917/pe.104.0831>
- Triaud, J.-L., & Robinson, D. (2005). Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique. In *La Tijâniyya* (pp. 512). Karthala. <https://doi.org/10.3917/kart.triau.2005.01>
- Universalis. (2023). Dia Mamadou In.
- Université de Sherbrooke. (s.d). *Stéphane Bernatchez*.
<https://www.usherbrooke.ca/recherche/specialistes/details/stephane.bernatchez>
- Wane, B. (2010). *L'Islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émission de l'autorité spirituelle* Cheikh Anta Diop]. <https://theses.hal.science/tel-00660670/document>
- Weber, M. (1964). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Librairie Plon.
- Weber, M. (2014). Les trois types purs de la domination légitime. *Sociologie*, 5, 291-302.

Dans les profondeurs de ma mémoire

*Je me suis toujours demandé ce que serait ma vie sans les douces mélodies de mon enfance,
Ce n'est ni au clair de la lune, ni Frère Jacques,
C'est plutôt l'appel à la prière des dizaines de mosquées au crépuscule,
C'est le ndawrabine du dimanche
C'est les plasmodies des almubés au cœur du foyer oumarien
Les douces mélodies de mon enfance c'est le wango, le yella, le taara des Awlubés du Fouta
Ce sont aussi les leçons de vie de Ramtoulayam digne fille de mère Aw, fille de Dieynaba
Aliou,
C'est le askudé de mes ancêtres qui raisonne encore dans mon esprit, transcende mon être
pour me rappeler que je ne serai jamais un électron libre
Nous porterons toujours le fardeau de la noblesse
Ce n'est ni pour flatter notre égo ni pour nous remplir d'orgueil
C'est pour nous rappeler les "harameedji djeedidi" !*

Tall.