

**Constitutionnalisation du communautarisme sans communautarisation de la  
Constitution : les fortunes diverses de la juridicisation des phénomènes ethnique et  
confrérique au Sénégal<sup>1</sup>**

Maurice Soudieck DIONE

Docteur en Science politique

Enseignant-chercheur à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis

Le constitutionnalisme peut être appréhendé comme le substrat philosophique, idéologique et culturel, constitutif du socle sur lequel repose la Constitution, texte matriciel et principal de l'ordre juridique positif<sup>2</sup>. Dans sa conception classique, le constitutionnalisme est tout entier articulé autour des notions de fragmentation et de limitation du pouvoir pour en neutraliser les nuisances, afin de garantir au mieux la promotion et la protection efficace et effective des droits et libertés individuels et collectifs. Cette conception inspire et nourrit tout le système juridique et judiciaire des sociétés démocratiques<sup>3</sup> : séparation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire en droit constitutionnel<sup>4</sup> ; séparation de l'administration active de la juridiction administrative qui contrôle rigoureusement l'action et les décisions de l'administration, en droit administratif<sup>5</sup> ; séparation des fonctions d'ordonnateur et de

---

<sup>1</sup> Ce texte a d'abord été présenté lors du Colloque international interdisciplinaire sur « Les tabous du constitutionnalisme en Afrique » tenu à Lomé les 13 et 14 juin 2011, co-organisé par le CERDRADI (Centre d'Études et de Recherches sur les Droits Africains et sur le Développement Institutionnel des pays en développement) et le GRECCAP (Groupement de Recherche Comparative en Droit Constitutionnel, Administratif et Politique) de l'Université Montesquieu Bordeaux IV et le Centre de Droit Public (CDP) de l'Université de Lomé.

<sup>2</sup> Hans KELSEN, *Théorie générale des normes*, Paris, PUF, 1996 ; *Théorie pure du droit*, Paris, LGDJ, Bruxelles, Bruylant, 1999.

<sup>3</sup> Michel LESAGE, *Les principes de droit public régissant les rapports entre le législateur et le juge : contribution à l'étude du principe de séparation des pouvoirs*, Paris, LGDJ, 1960. Pierre PESCATORE, *La séparation des pouvoirs et l'office du juge, de Montesquieu à Portalis*, Bruxelles, Bruylant, 2005. Christophe ALONSO, *Recherche sur le principe de séparation en droit public français*, Marseille, PUAM, 2015.

<sup>4</sup> Michel TROPER, *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, Paris, LGDJ, 1973.

<sup>5</sup> Marcel CARRIER, *Du principe de la séparation de l'administration active et de la juridiction administrative*, Lyon, Mougins-Rusand, 1900. Stavroula KTISTAKI, *L'évolution du contrôle juridictionnel des motifs de l'acte administratif*, Paris, LGDJ, 1991. Jean-Pierre BOURGOIS, *L'erreur manifeste d'appréciation : la décision administrative, le juge et la force de l'évidence*, Paris, L'Espace juridique, 1988.

comptable en finances publiques<sup>6</sup> ; séparation des fonctions de poursuite, d'instruction et de jugement en droit pénal<sup>7</sup>.

Avec la multiplicité et l'acuité des conflits identitaires de par le monde, y compris dans les démocraties dites avancées<sup>8</sup>, le constitutionnalisme s'est redéployé à travers un courant dit néo-constitutionnalisme démotique, défini par le Professeur François Borella comme « *la juridicisation du ou des cadres territoriaux et sociaux de l'organisation politique des sociétés humaines dans lesquels peut s'organiser un pouvoir voulu par des hommes libres* »<sup>9</sup>.

Cette problématique de la construction et de la cohésion socioculturelles et territoriales de l'Etat-nation<sup>10</sup>, qui induit une dimension à la fois juridique et politique, revêt une singulière délicatesse en Afrique, en raison de l'importation mimétique, dans les faits, de normes et institutions<sup>11</sup> parfois en décalage et en déphasage avec les réalités sociales influentes, pertinentes et déterminantes, provoquant parfois une rupture entre la production sociale du politique et la régulation politique du social. Ces normes et institutions souvent absolutisées en tant que condition sine qua non d'entrée des sociétés africaines dans la modernité, et qui semblent faire l'objet d'une harmonisation à l'échelle mondiale<sup>12</sup>, peuvent, de manière dogmatique, reléguer au second plan des objets pertinents comme les identités et sociabilités infra-étatiques, parmi lesquelles l'ethnie et la religion, considérées qu'elles peuvent être comme des tabous constitutionnels, des objets subversifs et apocryphes dont il faut se méfier, en niant leur existence au besoin ; mais qui paradoxalement sont au cœur des

---

<sup>6</sup> Fabienne SPOHR, *Principe de séparation ordonnateur et comptable : contribution à l'étude de l'évolution du principe de séparation ordonnateur et comptable et de la portée de ce contrôle sur l'ordonnateur*, Thèse de doctorat en droit public, Aix-Marseille 3, 2009.

<sup>7</sup> Claudine BERGOIGNAN-ESPER, *La séparation des fonctions de justice répressive*, Paris, PUF, 1973.

<sup>8</sup> Güralp HALDUN, *Citizenship and Ethnic Conflict: Challenging the Nation-State*, London, Routledge, 2006.

<sup>9</sup> François BORELLA, « Réflexions sur la question constitutionnelle aujourd'hui », in *Civitas Europa*, (5), Septembre 2000, Presses Universitaires de Nancy, p. 20.

<sup>10</sup> Arend LIJPHART, *The Politics of Accommodation. Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley, University of California Press, 1968 ; *Democracy in Plural Societies: A comparative Exploration*, New Haven, Yale University Press, 1977. Leonard BINDER, Lucian W. PYE, James S. COLEMAN, Sidney VERBA, Joseph LAPALOMBARA, Myron WEINER, *Crises and Sequences in Political Development*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1971. Juan LINZ, Alfred STEPAN, *Problems of Democratic Transition and Consolidation, – Southern Europe, South America and Post-Communist Europe –*, Baltimore Md, The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 17

<sup>11</sup> Bertrand BADIE, *L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.

<sup>12</sup> Luc SINDJOUN, *La formation du patrimoine constitutionnel commun des sociétés politiques : éléments pour une théorie de la civilisation politique internationale*, Dakar, CODESRIA, 1997.

questionnements relatifs à la constitutionnalisation du commun vouloir de vie commune, à la stabilité et à la pérennité des sociétés en question<sup>13</sup>.

Dans le cas du Sénégal, souvent présenté comme un pays où règne une harmonie et une concorde nationales certaines<sup>14</sup>, construites sur une parenté interethnique<sup>15</sup>, il serait intéressant de comparer la constitutionnalisation de l'ethnie avec celle de la religion, afin de mieux comprendre les subtilités politiques de la juridicisation réussie des relations entre l'État et les confréries, de même que la complexité et les difficultés de la gestion politique du séparatisme casamançais.

Il n'en demeure pas moins que dans un cas comme dans l'autre, il s'est agi de constitutionnaliser le communautarisme tout en évitant de communautariser la Constitution.

La constitutionnalisation du communautarisme s'analyse comme l'entreprise constitutionnelle et constituante visant à capter et capturer dans le champ du texte fondamental, l'expression des particularismes et particularités culturels et culturels, identitaires, régionaux, locaux et autres, en se plaçant à un niveau général, impersonnel et abstrait, de sorte à préserver l'égalité entre toutes les communautés.

En effet, en parlant des communautés religieuses, la Constitution les intègre toutes sans citer ni distinguer nommément les confréries du pays : tidiane, mouride, layène, khadir, etc., sans citer ni distinguer les communautés musulmane, catholique ou autre. Elle leur reconnaît les mêmes droits et libertés, sans concéder à certaines des prérogatives et privilèges particuliers. Pour l'ethnicité il en va de même, puisque la Constitution énumère les langues nationales correspondant aux différentes ethnies du pays par ordre alphabétique, et ne formalise nullement la suprématie de fait du wolof. Elle ne confère à aucune ethnie un statut constitutionnel particulier, et les place toutes sur un pied d'égalité.

À l'inverse, la communautarisation de la Constitution, c'est la reconnaissance explicite de tous les particularismes, avec le risque de faire de celle-ci un conglomérat d'intérêts communautaires voire communautaristes, dont la gestion peut être périlleuse pour la préservation de l'ensemble national.

---

<sup>13</sup> Simon-Pierre ZOGO NKADA, « Le nouveau constitutionnalisme africain et la garantie des droits socioculturels des citoyens : cas du Cameroun et du Sénégal », *Revue Française de Droit Constitutionnel*, 4, (92), 2012, p. 2.

<sup>14</sup> Makhtar DIOUF, *Sénégal, les ethnies, la nation*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 51.

<sup>15</sup> Etienne SMITH, « La nation " par le côté ". Le récit des cousinages au Sénégal », *Cahiers d'Etudes Africaines*, XLVI, (4), 184, 2006.

Quels que soient la pertinence et l'intérêt des controverses doctrinales, le constituant sénégalais semble avoir choisi la constitutionnalisation du communautarisme au détriment de la communautarisation de la Constitution<sup>16</sup>.

Qu'est-ce qui peut expliquer à partir de cette position, le succès constituant concernant la laïcité, et les achoppements persistants par rapport à l'ethnicité, notamment à travers l'irrédentisme diola en Casamance, qui nourrit un conflit sanglant depuis 1982 ?

En quels termes faut-il poser alors le problème : inadaptation, ineffectivité ou inapplicabilité du constitutionnalisme ? Inapplication, négation ou violation de la Constitution ?

Cette problématique appelle la formulation de deux hypothèses majeures :

- La dynamique profondément ancrée de négociation et de cohabitation pacifique, de reproduction dans la coproduction, des pouvoirs politique et religieux, a facilité la construction constitutionnelle d'un modèle original de laïcité, fondé sur la collaboration et non la séparation, comme en France, entre le spirituel et le temporel.
- Une longue tradition de rejet de l'autorité instituée en milieu diola est instrumentalisée à travers l'idiome de l'ethnicité, pour faire valoir des

---

<sup>16</sup> Divers auteurs défendent l'idée d'une communautarisation de la Constitution. En effet pour Guillaume Pambou Tchivounda, il faut une reconnaissance de l'autonomie des groupements ethniques ainsi que leur participation à la construction de l'État, en tant qu'éléments sociologiques fondamentaux de celui-ci. Car pour lui, l'Africain ne s'est pas encore affranchi de ses attaches ethniques, pour pouvoir se retrouver aussi naturellement dans l'État. Nier cette réalité reviendrait à construire l'ordre étatique en excluant la population. Guillaume PAMBOU TCHIVOUNDA, *Essai sur l'État africain postcolonial*, Paris, LGDJ, 1982, p. 95-97. Partant du constat de l'incompatibilité du monopole exclusif de production du droit positif par l'État avec la viabilité des sociétés plurinationales, Mwayila Tshiyembé propose un modèle de constitution démotique qui assoit un État multinational pour prendre en charge de manière adéquate la multiplicité des identités ethniques, culturelles et religieuses à partir de principes constitutionnels nouveaux, alliant tradition et modernité. Mwayila TSHIYEMBE, « Néocolonialisme démotique et État multinational en Afrique noire », in Colloque de l'IRENEE (Institut de Recherches sur l'Evolution de la Nation et de l'État), *Les mutations de la notion de constitution entre mondialisation et nouveaux défis*, Nancy, les 21-22 décembre 2000, publié in *Civitas Europa*, numéro spécial, mars 2001. Abondant dans le même sens, Babacar Guèye propose la reconnaissance et la représentation au Parlement des antagonismes les plus vivaces occultés par l'idéologie centralisatrice et unanime, qu'il s'agisse des ethnies, des tribus, des régions, et autres solidarités socioprofessionnelles et transethniques. Cet impératif est pour lui un gage de respect des règles édictées et de l'État de droit, pour une légitimité retrouvée du pouvoir étatique en Afrique. Babacar GUEYE, « Crise de légitimité du pouvoir politique en Afrique subsaharienne francophone. Quel remède ? », in Colloque de l'IRENEE, *Op. Cit.* Pour Melchior Mbonimpa, il faut tenir compte des tribus ou mieux compter avec elles. Il faut asseoir la volonté d'action, non pas sur du sable mouvant, non pas sur le marécage du prêt-à-penser importé, mais sur les réserves d'humanité et de sagesse que recèle encore l'Afrique des tribus. Melchior MBONIMPA, *Ethnicité et démocratie en Afrique. L'homme tribal contre l'homme citoyen ?*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 14.

revendications politiques d'une meilleure intégration de la Casamance, mais que la Constitution peine à canaliser, débouchant ainsi sur une perspective continue de confrontations violentes.

Le cadre théorique combine dans une double détente, d'une part le néo-institutionnalisme qui privilégie la production des normes à travers les stratégies et intérêts, idées et valeurs des acteurs, tout comme ces normes produisent des contraintes qui s'imposent auxdits acteurs, avec une dimension à la fois culturelle et utilitariste, mais également historique, de dépendance au sentier, où les choix du passé peuvent influencer sur ceux du présent et de l'avenir<sup>17</sup>. D'autre part, l'institutionnalisme traditionnel est mis à contribution à travers l'analyse juridique comme étude de la capacité des règles de droit à saisir les réalités sociopolitiques, et à leur imprimer autant que faire se peut l'ordre par elles voulu<sup>18</sup>.

Au regard de tout ce qui précède, il convient d'articuler la mise en mouvement de la réflexion autour d'une structuration binaire, à savoir d'une part : une diversité des fortunes fondée sur les déterminants socio-historiques ; et d'autre part : une diversité des fortunes fondée sur les déterminants politico-juridiques, de la constitutionnalisation non communautariste des phénomènes ethnique et confrérique.

### **I/ Une diversité des fortunes fondée sur les déterminants socio-historiques de la constitutionnalisation non communautariste des phénomènes ethnique et confrérique**

La stabilisation de l'ordre impérial au Sénégal tient à une entente politique entre marabouts et colonisateurs, fondée sur la préservation réciproque de leurs intérêts. Cette alliance stratégique se perpétue avec l'État postcolonial, dont l'entreprise de domination et de

---

<sup>17</sup> Peter A. HALL, Rosemary C. R. TAYLOR, « La Science politique et les trois néo-institutionnalismes », *Revue Française de Science Politique*, (4-5), 1997. Paul J. DI MAGGIO, POWELL Walter W., « Le néo-institutionnalisme dans l'analyse des organisations », *Politix*, 10, (40), 1997. Mamoudou GAZIBO, « Le néo-institutionnalisme dans l'analyse comparée des processus de démocratisation », *Politique et Sociétés*, 21, (3), 2002. Marc SMYRL, « Vers un retour du politique dans le néo-institutionnalisme », *Pôle Sud*, (23), 2005. Alec STONE, « Le " néo-institutionnalisme ". Défis conceptuels et méthodologiques », *Politix*, 5, (20), 1992.

<sup>18</sup> Hugues DUMONT, Antoine BAILLEUX, « Esquisse d'une théorie des ouvertures disciplinaires accessibles aux juristes », *Droit et Société*, 2, (75), 2010. Baudouin DUPRET, « Droit et sciences sociales. Pour une respécification praxéologique », *Droit et Société*, 2, (75), 2010. Olivier JOUANJAN, « La théorie des contraintes juridiques de l'argumentation et ses contraintes », *Droits, Revue Française de Théorie, de Philosophie et de Culture Juridiques*, 2, (54), 2011. Charles LEBEN, « L'argumentation des juristes et ses contraintes chez Perelman et les auteurs du courant rhétorico-herméneutique », *Droits, Revue Française de Théorie, de Philosophie et de Culture Juridiques*, 2, (54), 2011. Michel TROPER, « Argumentation et explication », *Droits, Revue Française de Théorie, de Philosophie et de Culture Juridiques*, 2, (54), 2011.

pénétration de la société est médiatisée par les religieux. En Casamance, l'inexistence de réseaux confrériques d'intermédiation, liée à la nature segmentaire des sociétés diola, suscite régulièrement des troubles durant la colonisation. Cette histoire tumultueuse est investie par les séparatistes pour opposer à l'État postcolonial sénégalais des revendications liées à un déficit d'intégration politique. On comprend dès lors que la diversité des fortunes constitutionnelles liées respectivement à la réussite et à l'échec de la prise en charge des réalités ethnique et confrérique, trouve son explication à travers des racines historiques et sociologiques.

### **A) Les racines historiques : une intégration différenciée à l'État colonial**

Au-delà des oppositions théoriques entre le modèle français de l'administration directe et le modèle anglais de l'administration indirecte, la gestion coloniale semble s'être toujours appuyée sur des intermédiaires. En effet, comme l'affirme Robert Delavignette : « *Il n'y a pas de colonisation sans politique indigène, pas de politique indigène sans commandement territorial, et pas de commandement territorial sans chefs indigènes qui servent de rouages entre l'autorité coloniale et la population* »<sup>19</sup>. Dès lors l'ordre sociopolitique colonial au Sénégal fut instauré et perpétué par l'entremise des marabouts en zone soudano-sahélienne<sup>20</sup>, alors qu'en Casamance, notamment en pays diola, en l'absence d'intercesseurs politiques agréés, il y eut en permanence des révoltes contre l'autorité impériale.

#### **1) Un ordre sociopolitique colonial stable, permis par une collaboration politico-maraboutique constante en zone soudano-sahélienne**

Le contrat entre le religieux et le politique au Sénégal a été initié par l'administrateur colonial Paul Marty, qui voyait dans l'organisation et dans l'emprise que les confréries avaient sur les populations un moyen de faire accepter plus facilement et plus durablement la domination française<sup>21</sup>, laquelle se fixait durant la période autoritaire (1885-1945) des finalités limitées : maintenir un ordre colonial stable et exploiter les ressources de la colonie

---

<sup>19</sup> Robert DELAVIGNETTE, *Service africain*, Paris, Gallimard, 1946, p. 121.

<sup>20</sup> Il faut distinguer la zone soudano-sahélienne, domaine de la savane au nord et au centre du Sénégal et la zone soudano-guinéenne qui est le domaine de la forêt, qu'on retrouve au sud du pays notamment en Casamance.

<sup>21</sup> Paul MARTY, *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Leroux, 1917.

au plus bas prix possible pour la France<sup>22</sup>. Après une période de suspicion, notamment à l'égard de la confrérie mouride du fait de l'attitude réservée et distante de Cheikh Ahmadou Bamba, accusé à tort de vouloir inciter les populations à la révolte et réanimer la guerre sainte<sup>23</sup>, les relations entre les marabouts et la puissance coloniale vont qualitativement évoluer. De ce fait, les deux confréries les plus représentatives du pays, mouride et tidiane, développent des idéologies basées sur les textes sacrés, à travers le neutralisme positif, et appellent toutes au respect du nouvel ordre établi<sup>24</sup>.

La fonction principale de cette idéologie est alors d'instaurer une transition pacifique en pays wolof et de permettre aux marabouts de recruter massivement des fidèles pour leurs mouvements religieux, qui deviennent de nouvelles instances socioculturelles d'encadrement et de protection des populations, traumatisées par les violences sous la traite et la conquête. Ils se posent ainsi comme une catégorie sociale privilégiée, soutenue par l'administration coloniale<sup>25</sup> et renforcent leur autorité en contractant de nombreuses alliances matrimoniales avec les familles aristocratiques<sup>26</sup>.

Les marabouts ont joué donc une fonction de relais de l'autorité coloniale, qui a permis d'atténuer les aspects coercitifs de la domination. Pour des nécessités d'ordre pratique, mieux valait gouverner avec eux que contre eux ou même sans eux. Car ce que le chef de canton ou le commandant de cercle n'obtenait des populations que par la force, le marabout était à même de l'obtenir via le charisme qui l'unissait avec ses disciples.

Il était alors plus efficace de recourir à eux entre autres pour conquérir de nouvelles terres et développer la culture de l'arachide, arbitrer les conflits sociaux et litiges fonciers, recruter de la main-d'œuvre ou des soldats, notamment lors des deux guerres mondiales, encourager à rembourser les prêts consentis par les organismes d'assistance au monde rural, payer l'impôt<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Sheldon GELLAR, *Structural Changes and Colonial Dependency. Senegal 1885-1945*, SAGE Publications, Inc, 1976.

<sup>23</sup> Abdoulaye Bara DIOP, *La société wolof. Tradition et changement*, Paris, Khartala, 1981, p. 227 ; 251-256. Isma DIOUM, *Recherche sur la laïcité au Sénégal*, Mémoire de maîtrise, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Faculté des Sciences Juridiques et Economiques, Dakar, 1991, p. 24.

<sup>24</sup> Abdoulaye Bara DIOP, *La société wolof. Tradition et changement*, *Op. Cit.*, p. 322-324.

<sup>25</sup> Donal Cruise O'BRIEN, « Don divin, don terrestre : l'économie de la confrérie mouride », in Momar Coumba DIOP, Donal Cruise O'BRIEN, *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002, p. 175.

<sup>26</sup> Sheldon GELLAR, *Structural Changes and Colonial Dependency. Senegal 1885-1946*, *Op. Cit.*, p. 47.

<sup>27</sup> Paul MARTY, *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Leroux, 1917, p. 279. Christian COULON, *Le marabout et le prince*, Paris, Pedone, 1981, p. 177-180.

Tous ces soutiens d'ordre politique, administratif et économique apportés au colonisateur, sont grandement récompensés. En effet les marabouts gagnent d'énormes avantages financiers avec leurs champs immenses exploités gratuitement par leurs disciples, reçoivent facilement prêts, subventions et autres appuis financiers de l'administration coloniale, en plus des marques de respect, décorations, invitations et visites des autorités, etc. qui rehaussent leur prestige<sup>28</sup>.

Au total, pendant la période coloniale, la collaboration entre le religieux et le politique au Sénégal tend d'une part à consolider le pouvoir des marabouts et à leur assurer de substantiels profits matériels, et d'autre part, à asseoir de manière stable, l'entreprise de domination étrangère. En revanche, en Casamance, l'autorité coloniale est en permanence contestée.

## **2) Un ordre sociopolitique colonial instable, compromis par des contestations politico-ethniques récurrentes en Casamance**

La pacification de la Casamance s'est faite plus tardivement, elle a duré plus de trois quarts de siècle : depuis la signature de traités avec les villages de Brin et de Itou, en 1828, point de départ de l'expansion française en Basse-Casamance, en passant par l'acquisition de l'île de Carabane en 1836, jusqu'au début des années 1920 ; date à laquelle les rébellions cessent<sup>29</sup>. Mais l'hostilité des populations diola continue à se manifester à travers la désobéissance civile, qui hypothèque les activités.

En 1859, la Casamance bénéficie d'un régime juridique distinct, sous l'autorité d'un commandant particulier, alors que le reste du Sénégal est administré par un gouverneur<sup>30</sup>. Les révoltes incessantes expliquent la gestion administrative spécifique du terroir.

Elles concernent pratiquement toutes les contrées diola, que ce soit dans le Fogni, sur la rive sud chez les Bayot, les Séléki ou les Floup. L'administrateur supérieur Adam, dans un rapport transmis à Saint-Louis fait le constat suivant : « *La situation est loin d'être*

---

<sup>28</sup> Donal Cruise O'BRIEN, « Chefs, saints et bureaucrates », in Momar Coumba DIOP, Donal Cruise O'BRIEN, *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002, p. 28.

<sup>29</sup> Philippe MEGUELLE, *Chefferie coloniale et égalitarisme diola. Les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923*, Paris, L'Harmattan, 2012.

<sup>30</sup> Makhtar DIOUF, *Sénégal. Les ethnies et la nation*, UNSRID, Forum du Tiers-Monde (Dakar), Paris, L'Harmattan, 1994, p. 151.

*satisfaisante. Il est certain que de nombreux villages ne reconnaissent pas notre autorité. Cette indépendance, ils la crient dans des propos offensants et fâcheux pour nous. Pour remédier à cette situation, un seul moyen est à choisir : une répression énergique ayant pour conséquence la destruction de plusieurs villages et l'exil au Gabon de quelques centaines de Diola »<sup>31</sup>.*

L'instabilité de l'ordre colonial, à travers les difficultés à faire payer l'impôt de même que l'insécurité pour le commerce, poussent l'administration coloniale à user de la force armée contre les villages récalcitrants, en ayant en ligne de mire les féticheurs, accusés d'être les meneurs de l'opposition à l'influence française. D'où l'expédition punitive du 25 avril 1901 contre les Bayot et la déportation de Toupa, le fils du féticheur et l'emprisonnement en 1905 de Sibaye Sondo, le « faiseur de pluie ». Sihalébé, personnage religieux et sacré est arrêté et déporté à Sédhiou en mars 1903 : sacrilège gravissime, car celui-ci, intermédiaire vivant et indispensable avec les forces invisibles, ne pouvait selon la coutume abandonner son territoire. Emprisonné avec plusieurs d'entre ses sujets à Sédhiou, il se laisse mourir de faim pour respecter la tradition, car ne devant manger ni boire devant ces derniers<sup>32</sup>.

L'usage de la violence pour faire régner l'ordre en Casamance semble être une constante.

En mai 1906, une compagnie de tirailleurs dirigée par le capitaine Lauqué est chargée de visiter les villages rebelles et de leur faire payer l'impôt. Les négociations n'ayant pas abouti, les Diola de Séléki décidèrent d'attaquer le camp, entraînant la mort de leur leader, le redoutable féticheur, Djignabo<sup>33</sup>. Les populations firent alors allégeance et acceptèrent de payer l'impôt, qui fut doublé l'année suivante, provoquant le refus de s'en acquitter. En mai 1907, le commandant de l'avis « L'Ardent » bombarda et incendia les villages de Séléki, Enampore, Kamobeul et Bandial pour contraindre les paysans à s'exécuter<sup>34</sup>.

Le recrutement pour la guerre de 1914 provoque un regain de tension. Pour imposer son commandement, l'administration coloniale se militarise davantage et radicalise ses méthodes.

---

<sup>31</sup> Cité par Christian ROCHE, *in Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Paris, Karthala, 1985, p. 276-277.

<sup>32</sup> Philippe MEGUELLE, *Chefferie coloniale et égalitarisme diola. Les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 344-359.

<sup>33</sup> Christian ROCHE, *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920, Op. Cit.*, p. 286.

<sup>34</sup> Philippe MEGUELLE, *Chefferie coloniale et égalitarisme diola. Les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923, Op. Cit.*, p. 363-364.

Elle décide de désarmer les populations pour vaincre les rébellions paysannes : fusils, sagaies, sabres et autres sont-ils ainsi récupérés<sup>35</sup>.

Aux nombreuses révoltes armées, s'ajoute la résistance passive de la prêtresse de Kabrousse : Alioune Sitoé Diatta, qui entre 1941 et 1942, appelle les populations diola à refuser de payer l'impôt, à favoriser les cultures vivrières traditionnelles au détriment des cultures commerciales, l'arachide notamment, à refuser de s'engager dans l'armée et à couper les routes pour s'opposer au recrutement, à refuser de livrer les réquisitions de riz, à sauvegarder les valeurs traditionnelles et à rejeter celles d'Occident. Elle est arrêtée et déportée au Mali en janvier 1943<sup>36</sup>.

Les difficultés rencontrées par le colonisateur pour asseoir son autorité en Casamance s'expliquent essentiellement par la structuration même des groupes diola, qui sont des sociétés acéphales : profondément égalitaires et individualistes, elles sont réfractaires à la systématisation et à la pérennisation de l'autorité<sup>37</sup>.

En fait il n'y a qu'une soumission minimale au pouvoir, qui n'est supportée que parce qu'elle est très limitée<sup>38</sup>. L'absence de chefs fait que l'autorité coloniale a du mal à trouver des relais pouvant assurer sa pénétration dans la société à l'instar des organisations sociétales du « Nord ». A ces racines historiques de l'époque coloniale, il faut ajouter les racines sociologiques de l'ère postcoloniale.

## **B) Les racines sociologiques : une intégration différenciée à l'État postcolonial**

L'intégration des sociétés du Nord s'est faite par le truchement des relations réticulaires établies entre le pouvoir politique et le pouvoir maraboutique, alors qu'au sud du pays, un cumul de frustrations socioculturelles, politiques et économiques conduit à la construction d'un référentiel identitaire séparatiste dirigé contre l'État sénégalais.

---

<sup>35</sup> Christian ROCHE, *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Op. Cit., p. 341.

<sup>36</sup> « La prophétesse résistante. Les chants d'Aline Sitoé Diatta », Document, in François George BARBIER-WIESSER (Sous la coord. de), *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala, 1994, p. 457-460. Voir également Jean GIRARD, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance*, Dakar, Institut français d'Afrique noire (IFAN), 1969. Wilmetta TOLIVER-DIALLO, " The Woman Who Was More than a Man. Making Aline Siteo Diatta into a National Heroine in Senegal ", *Canadian Journal of African Studies*, 39, (2), 2005.

<sup>37</sup> Christian ROCHE, *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Op. Cit., p. 35.

<sup>38</sup> Dominique DARBON, *L'administration et le paysan en Casamance : essai d'anthropologie administrative*, Op. Cit., p. 32.

## 1) La construction éprouvée de réseaux clientélistes politico-confrériques, comme instrument efficace d'intégration politique effective

Les marabouts assurent la perpétuation du contrat de collaboration avec le pouvoir initié à l'époque coloniale<sup>39</sup>. Force politique et sociale considérable, ils vont se reproduire en effet, comme intermédiaires obligés pour le contrôle électoral et politique des masses rurales<sup>40</sup>.

Mais l'emprise des chefs religieux sur leurs disciples dépend largement de leur capacité à répondre positivement à leurs sollicitations et à résoudre efficacement leurs problèmes : fourniture d'eau et électrification des villages, construction de postes de santé ou de pistes de production, octroi de matériel agricole, admission au meilleur hôpital, octroi d'un crédit, obtention d'un emploi dans l'administration ou d'un billet pour le pèlerinage à la Mecque, libération d'un talibé purgeant une peine d'emprisonnement, etc.<sup>41</sup>

Le marabout Serigne Kosso Astou Lo M'backé expose un argumentaire pertinent pour expliquer les rapports d'échanges asymétriques entre ses disciples et lui, dans le contexte électoral particulier de 1993, marqué par le refus du Khalife général des mourides de donner un « *ndigël* »<sup>42</sup> en faveur du Président Diouf. Il affirme en effet : « *Permettez-moi de préciser tout de suite que je ne suis pas en campagne électorale. Quand je parle de Abdou Diouf, c'est*

---

<sup>39</sup> Paul MARTY, *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Leroux, 1917, (2 volumes).

<sup>40</sup> Donal Cruise O'BRIEN, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique Africaine*, (45), 1992. Sheldon GELLAR, *Senegal. An African Nation between Islam and the West*, Boulder Colorado, Westview Press, 1982. Jean COPANS, *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Karthala, 1985. Christian COULON, *Le marabout et le prince*, Paris, Pedone, 1981.

<sup>41</sup> Khadim MBACKE, « Impact de l'islam sur la société sénégalaise », *in Africa*, LIII, (4), 1998, p. 539.

<sup>42</sup> Le « *ndigël* » est une recommandation faite par le marabout au disciple. Il trouve son fondement dans l'ordre hiérarchique des confréries, selon lequel le marabout doit guider le disciple vers la voie qui mène à Dieu, et lui assurer ainsi sa félicité terrestre et céleste. Efficace au début, il a été un moyen essentiel pour les hommes politiques de conserver le pouvoir, surtout en milieu rural, plus marqué par le conformisme et l'analphabétisme. Le déclin du « *ndigël* » donné par les khalifes des deux confréries les plus importantes au Sénégal, tidiane et mouride, s'est amorcé à la suite des élections violentes et troublées de 1988, qui explique la tendance pour ces derniers à adopter une position de neutralité, afin d'éviter des divisions pouvant provoquer à terme l'éclatement des confréries. Il y a cependant l'émergence de marabouts politiques étiquetés mondains, petits-fils des fondateurs des confréries qui cherchent à occuper cet espace d'interface laissé vaquant entre le politique et le religieux, mais dont les consignes controversées sont souvent rejetées, et donc de faible portée. Sur le « *ndigël* », voir Christian COULON, *Le marabout et le prince, Op. Cit.*, p. 103 ; p. 108-115 ; Jean COPANS, *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Karthala, 1985, p. 170 ; p. 235. Abdoulaye Bara DIOP, *in La Société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala, 1981, p. 104-105 ; p. 276-277. Sheldon GELLAR, *Senegal. An African Nation between Islam and the West*, Boulder Colorado, Westview Press, 1982. Sur le déclin du « *ndigël* », voir Cathy CISSE, *Sénégal : les élections générales de février 1988 ou les limites d'une démocratie en construction*, Mémoire de DEA Etudes Africaines, Institut d'études politiques de Bordeaux, CEAN, 1990 ; Babacar SALL, « Paysans, marabouts et pouvoirs politiques. Vers un déclin de la médiation confrérique », *Sociétés africaines et diaspora*, (2), juin, 1996. Voir également Momar-Coumba DIOP (Sous la dir. de), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002.

un " n'diguël " (sic) que je donne en vous demandant de l'exécuter à la lettre. A tous mes talibés, parents, amis et sympathisants, je vous convie tous à voter massivement Abdou Diouf. Chacun d'entre vous sait que je suis constamment à vos côtés, dans toutes les circonstances heureuses ou malheureuses pour vous aider, vous soutenir et vous consoler. Par conséquent, quand je choisis d'épauler quelqu'un dans des moments décisifs pour notre pays, vous devez me suivre compte tenu de tout ce qui nous lie et de tout ce que nous partageons »<sup>43</sup>.

Mais déjà, en 1990, à la suite du décès de son père, Cheikhouna M'backé de Ndoulo, en présence d'une délégation officielle énonçait avec réalisme les fonctions d'interface et de médiation des marabouts : « *Quand vous venez vous soumettre à notre autorité, vous dites que vous espérez obtenir grâce à nous les biens d'ici-bas et ceux de l'au-delà. Vous ne devriez donc pas vous étonner de nous voir exprimer notre loyauté à l'égard du parti qui exerce le pouvoir et vous recommander d'en faire autant. Car c'est un moyen sûr de vous procurer les biens d'ici-bas* »<sup>44</sup>.

Mais cette collaboration avec les marabouts, l'État le paye au prix fort ; il leur accorde de vastes concessions de terres<sup>45</sup> et ne lésine pas sur les moyens pour les séduire : construction de mosquées luxueuses, forages et marchés modernes, installation de réseaux d'adduction d'eau, octroi de prêts bancaires à long terme, souvent sans intérêt, et qui pour l'essentiel ne sont jamais remboursés. En plus, le gouvernement est très soucieux des intérêts des confréries dans ses politiques de développement local en matière de routes, chemins de fer, villes, projets agricoles, rénovation urbaine etc. ; de même qu'il fait preuve d'un favoritisme certain dans l'allocation des ressources de l'État : subventions à la mise en valeur des terres, licences d'importation et autres avantages doivent en effet prendre en compte les besoins et intérêts des confréries<sup>46</sup>.

L'intégration politique des sociétés du nord s'articule autour du clientélisme systémique entre marabouts et hommes politiques. Les marabouts jouent un rôle de médiateurs, capables de tempérer la puissance de l'État, pour assurer la protection de leurs

---

<sup>43</sup> Cité par Babacar SALL, « Paysans, marabouts et pouvoirs politiques. Vers un déclin de la médiation confrérique ? », *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>44</sup> Khadim MBACKE, « Impact de l'islam sur la société sénégalaise », *in Africa*, LIII, (4), 1998, p. 539.

<sup>45</sup> Selon Coulon les terres affectées à chaque marabout variaient entre 1000 et 3500 hectares selon les cas. Serigne Falilou M'backé aurait obtenu 3500 ha ; Serigne Mamoun M'backé 2000 ha ; Serigne Bassirou M'backé 1000 ha ; Serigne Modou Awa M'backé 1000 ha ; Serigne Abdou Aziz Sy 1000 ha. Voir Christian COULON, *Le marabout et le prince*, *Op. Cit.*, p. 241.

<sup>46</sup> Cheikh GUEYE, *Touba. La capitale des mourides*, ENDA, Karthala, IRD, 2002, p. 281 ; 291-296.

obligés tout en facilitant pour eux l'obtention de services divers, à charge pour ces derniers de se conformer aux consignes de vote qu'ils donnent en faveur du parti au pouvoir. Ce système permet également aux marabouts de préserver les intérêts qui sont à la base de leur statut social, et qui l'entretiennent.

En Casamance, en l'absence d'intercesseurs susceptibles de jouer le rôle des marabouts, les frustrations accumulées finissent par nourrir des velléités sécessionnistes politiquement et idéologiquement habillées par le truchement de l'ethnicité.

## **2) La construction controversée d'un référentiel idéologico-identitaire séparatiste, comme conséquence de frustrations liées à un déficit d'intégration politique**

Mené sous la bannière de l'ethnie diola, le conflit irrédentiste qui ensanglante la Casamance depuis 1982 repose sur un référentiel controversé<sup>47</sup>. Mais du moment où il est opératoire, c'est-à-dire qu'il fonde et nourrit depuis presque trois décennies des relations conflictuelles entre l'Etat et les indépendantistes, il ne s'agit pas de chercher à le valider ou à l'invalidier. Cependant sa déconstruction scientifique paraît utile, dans la mesure où elle peut permettre de saisir les causes profondes du conflit. En d'autres termes que cherche-t-on à dire à travers l'ethnicité, comme mode d'action collective<sup>48</sup>.

D'abord il convient de préciser que la Casamance a un peuplement divers, composé de Peul et Mandingue<sup>49</sup>, Manjacque, Baïnouk, Balante, Mancagne, Diola, etc. Mais il y a une tendance à prendre la partie pour le tout, en se focalisant sur les Diola. A cela il faut ajouter que les Diola constituent eux-mêmes une diversité de groupes<sup>50</sup> et sont organisés en villages

---

<sup>47</sup> Ousseynou FAYE, « L'instrumentalisation de l'histoire et de l'ethnicité dans le discours séparatiste en Basse-Casamance (Sénégal) », *Africa Spectrum*, 29, (1), 1994. Paul DIEDHIOU, « La gestion du conflit de Casamance : Abdoulaye Wade et la " tradition " joola », in Momar-Coumba DIOP (Sous la dir.), *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, CRES-Karthala, 2013, p. 255-257.

<sup>48</sup> René OTAYEK, *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presses de la Fondation nationale de sciences politiques, 2000, p. 30. Abel KOUVOUAMA, « Citoyenneté, ethnicité et ethnocentrisme : les enjeux de la démocratie en Afrique », in Patrice YENGO (Sous la dir. de), *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan et Association Rupture, 1997, p. 271.

<sup>49</sup> Abderrahmane NGAIDE, *L'esclave, le colon et le marabout. Le royaume peul du Fuladu de 1867 à 1936*, Paris, L'Harmattan, 2012.

<sup>50</sup> Emmanuel BERTRAND-BOCANDE, « Notes sur la Guinée portugaise ou Sénégal méridionale », in *Bulletin de la Société de Géographie*, 3<sup>ème</sup> série, T. XI, (65-66), mai-juin, T. XII, (67-68), juillet-août 1849. Paul PELISSIER, *Les paysans du Sénégal : les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix, Imprimerie Fabrègue, 1966, p. 656.

indépendants<sup>51</sup>. Le village est par conséquent le lieu d'identification de l'identité diola intimement liée à la guerre selon Paul Diédhiou<sup>52</sup>. En effet des personnes vivant dans la même entité villageoise, n'ont pas le droit de s'entretuer, au risque de provoquer la décimation d'une famille ou d'une concession entière par le biais des puissances surhumaines. L'acte gravissime entraîne des compensations lourdes en termes de sacrifices (vaches, porcs et chèvres) dans tous les autels du village.

Les leaders du MFDC (Mouvement des forces démocratiques de Casamance) tiennent compte de cette interdiction sociale et religieuse qui existe pratiquement dans tous les villages diola. Ainsi pour abattre ceux qu'ils appellent les traîtres, les collaborateurs avec l'État sénégalais, envoient-ils toujours des personnes n'habitant pas le même village.

Cependant cette solidarité intra-villageoise n'est pas systématiquement inter-villageoise. Tout dépend des rapports d'amitié ou d'inimitié qu'entretiennent les villages, et de l'évolution de ceux-ci. On ne peut donc pas parler d'institution suprême dans laquelle se reconnaîtraient tous les Diola : une identité transcendante, régionale ou nationale dépassant le cadre du village<sup>53</sup>.

En définitive, l'identité diola est une identité essentiellement topographique, le village, malgré les essais de l'abbé Diamacoune de le théoriser pour un ensemble plus vaste : la Casamance<sup>54</sup>. La tentative d'édification d'un bois sacré des rebelles à Diabir à cette fin, ne semble pas répondre aux conditions d'émergence des puissances tutélaires<sup>55</sup>.

En outre, l'utilisation d'un mouvement politique qui a existé en Casamance, le MFDC, pour porter une revendication d'indépendance n'est pas pertinente, car le MFDC originel fondé par Emile Badiane et Ibou Diallo en 1947, était un moyen de faire valoir les intérêts de la Casamance, et d'assurer aux cadres de la région visibilité et représentation dans les

---

<sup>51</sup> Jacques BERNIER, « La formation territoriale du Sénégal », *Cahiers de Géographie du Québec*, 20, (51), 1976, p. 453.

<sup>52</sup> Paul DIEDHIU, *L'identité Joola en question : la bataille idéologique du MFDC pour l'indépendance*, Paris, Karthala, 2011, p. 312.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 119 ; p. 313.

<sup>54</sup> Fabrice LISSAYOU, *Diamacoune et la Casamance : tentative de relecture de la tradition casamançaise à travers le personnage de l'abbé Augustin Diamacoune Senghor*, IEP Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire, Mémoire de DEA, Etudes africaines, 1996. Paul DIEDHIU, *L'identité Joola en question : la bataille idéologique du MFDC pour l'indépendance*, *Op. Cit.*, p. 328.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 317-331.

instances partisans du BDS (Bloc démocratique sénégalais) de Senghor<sup>56</sup>. Il ne s'agissait guère d'une spécificité casamançaise, car les autres terroirs du pays avaient également formé des mouvements politiques sur une base régionaliste, pour défendre leurs intérêts. Tous ces mouvements ont été progressivement absorbés par le BDS, puis le Bloc progressiste sénégalais (BPS) de Léopold Sédar Senghor<sup>57</sup>. Au surplus, l'argument tiré de l'existence d'un accord secret entre Senghor et Émile Badiane pour donner à la Casamance son indépendance au bout d'une expérience de vingt ans, ne saurait prospérer, car l'abbé Diamacoune n'a jamais produit un tel document<sup>58</sup>. Mieux, il affirme lui-même dans sa biographie : « *Je n'ai jamais déclaré en privé encore moins en public, qu'un jour, Émile Badiane m'a remis des documents renfermant les clauses signées entre lui et Senghor, ou entre le MFDC primitif et Senghor en faveur de l'indépendance de la Casamance. [...] Je n'ai jamais reçu de document qui parle de cela, comment alors je pourrais le lire ?* »<sup>59</sup>. De plus l'arbitrage demandé à la France par le MFDC lui-même, a abouti à la production d'un témoignage du conservateur général Jacques Charpy, qui sous la colonisation écarte toute idée d'autonomie encore moins d'indépendance de la Casamance par rapport au reste du Sénégal<sup>60</sup>.

Le conflit ethnique casamançais semble trouver son origine dans les nombreuses frustrations subies par la région. La question foncière revêt une sensibilité particulière avec les litiges liés aux expropriations et l'application de la loi n° 64-46 du 17 juin 1964 relative au

---

<sup>56</sup> Mohamed Lamine MANGA, *La Casamance dans l'histoire contemporaine du Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 78-101.

<sup>57</sup> Abdou Latif COULIBALY, *Le Sénégal à l'épreuve de la démocratie ou l'histoire du PS de la naissance à nos jours : enquête sur 50 ans de lutte et de complots au sein de l'élite socialiste*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 19-54.

<sup>58</sup> Séverine AWENENGO, « Usages de l'histoire et mémoires de la colonie dans le récit indépendantiste : des écritures casamançaises de soi », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, n° 368-369, décembre 2010, p. 145-146.

<sup>59</sup> René Capain BASSENE, *L'abbé Augustin Diamacoune Senghor par lui-même et par ceux qui l'ont connu*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 78.

<sup>60</sup> Selon Jacques Charpy en effet : « *La Casamance n'existait pas en tant que territoire autonome avant la colonisation. Malgré ses caractères géographiques originaux, son éloignement de Saint-Louis et les conséquences de l'enclave gambienne, les territoires situés entre la Gambie et la Guinée-Bissau ont toujours été, au temps de la colonisation française, administrés par le gouverneur du Sénégal, même si parfois, compte tenu des problèmes militaires de " pacification ", le gouverneur général de l'AOF dut intervenir. La résistance de la Basse-Casamance à la rationalité administrative, son opposition aux initiatives du gouvernement, la difficulté d'assurer aux circonscriptions administratives de la Casamance la même stabilité que dans le reste du territoire sénégalais n'ont pas empêché les autorités de Saint-Louis et de Dakar de poursuivre la politique définie par Faidherbe qui désirait faire du Sénégal " une belle colonie compacte ". Les quelques prospectives d'autonomie administrative, voire financière, ont fait long feu et n'ont jamais été retenues par le gouverneur ni à plus forte raison par le gouvernement français. Le problème qui s'est posé au colonisateur a été davantage un problème d'administration qu'un problème de gouvernement* ». Voir Jacques CHARPY, « Casamance et Sénégal au temps de la colonisation française », in François George BARBIER-WIESSER, *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, Op. Cit., p. 499-500.

domaine national<sup>61</sup>. D'après celle-ci toutes les terres non immatriculées à cette date appartiennent à l'État. C'était là une réforme majeure du régime socialiste d'alors. En l'absence d'un droit foncier de type féodal en Casamance comparable à celui qui existe dans les sociétés du nord chez les Wolof ou les Sérère avec des maîtres de la terre, cette loi a bouleversé la structure socioculturelle et économique des paysans diola. En effet, les rizières sont des propriétés privées des familles qui les exploitent de génération en génération<sup>62</sup>. Cette situation est aggravée par la mise en place d'une administration locale sans tenir compte des réalités sociologiques, avec des autorités déconcentrées et décentralisées ne parlant pas les langues locales et pas toujours avertis des spécificités culturelles régionales<sup>63</sup>. Les flux migratoires du nord vers le sud cristallisent le sentiment d'exclusion des Casamançais dans leur propre terroir, face à une administration perçue comme distante et arrogante, omnipotente et impunie dans ses dérives<sup>64</sup>. L'arrivée à la tête de la mairie de Mamadou Abdoulaye Sy en 1977 porte à leur paroxysme les injustices, exclusions et spoliations foncières. L'attribution discriminatoire de parcelles à usage d'habitation au profit de personnes n'étant pas originaires de la région et étant de l'ethnie du maire, entraîne la création d'un quartier à majorité toucouleur dans Ziguinchor, appelé Halwar, au détriment des populations autochtones spoliées de leurs terres<sup>65</sup>.

En définitive, la crise économique, l'explosion démographique et les nombreuses expropriations et déguerpissements pour construire des logements aux fonctionnaires ou pour des aménagements économiques et touristiques aggravent les problèmes fonciers. Avec l'application des programmes d'ajustement structurel, et la réduction drastique des effectifs de la fonction publique et la crise du système éducatif, on assiste à une remise en cause du pacte sociopolitique implicite reposant sur la migration<sup>66</sup>, l'école et l'emploi public, qui assuraient l'intégration des Casamançais. D'où la constitution d'une vaste « *lumpen-*

---

<sup>61</sup> Mohamed Lamine MANGA, « La Casamance sous Abdoulaye Wade. L'échec d'une paix annoncée » in Momar-Coumba DIOP (Sous la dir.), *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, CRES-Karthala, 2013, p. 218-224). René Capain BASSENE, *L'abbé Augustin Diamacoune Senghor par lui-même et par ceux qui l'ont connu*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 48-49.

<sup>62</sup> DELEGATION DES CADRES CASAMANÇAIS ELARGIE, *Mémoire relatif aux événements de Ziguinchor (décembre 1982 et 1983)*, p. 23.

<sup>63</sup> Nazaire DIATTA, « Le prêtre et les députés. Lettre d'un prêtre catholique aux députés de Casamance », in François George BARBIER-WIESSER, *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, *Op. Cit.*, p. 272.

<sup>64</sup> Oumar DIATTA, *La Casamance. Essai sur le destin tumultueux d'une région*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 149-150.

<sup>65</sup> Jean-Claude MARUT, *Le conflit casamançais : ce que disent les armes*, Paris, Karthala, 2010, p. 85.

<sup>66</sup> Michael LAMBERT, « La marginalisation économique des communautés joola à la fin du XXème siècle », in Momar-Coumba DIOP (Sous la dir. de), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002.

*élite casamançaise* » véritable base sociale du MFDC, « *pèlerins déçus de l'État sénégalais* », errant entre Dakar, Ziguinchor et leur village<sup>67</sup>.

A cela il faut ajouter les griefs liés au faible développement économique de la région, en comparaison avec les énormes potentialités dont elle regorge.

En plus les Casamançais se sentent infériorisés, parce que traités de « *niak* » ou de « *laak kat* » (étrangers, barbares)<sup>68</sup>. Ce clivage culturel existe non pas entre le paysan du nord et le paysan du sud, mais entre « *le Sénégalais transformé et "dénaturé" par la société moderne de consommation, et le Sénégalais "des profondeurs" que le colon nous a appris à appeler "sauvage"* », selon les cadres casamançais<sup>69</sup>. Ce manque de considération est également religieux, avec une vision dévalorisée de la religion traditionnelle diola<sup>70</sup>, parfois considérée comme inférieure à l'islam et au christianisme dont se réclament la majeure partie des Sénégalais, même si les pratiques animistes sont très répandues. A cela s'ajoute un certain mépris culturel dénoncé par les Casamançais, dans la mesure où la culture régionale est fort insuffisamment représentée dans les médias publics, notamment à la télévision nationale<sup>71</sup>.

En définitive, on peut admettre à la suite du Professeur Dominique Darbon qu'« *Il n'y a donc pas de Casamançais et encore moins un régionalisme casamançais, mais des populations d'origines différentes vivant en Casamance, et soumises aux inconvénients de la situation géographique et sociale de leur région* »<sup>72</sup>.

L'irrégentisme casamançais apparaît moins comme l'expression d'une culture ethnique primordiale que la conséquence d'une relation conflictuelle avec l'État sénégalais qui n'a pas su gérer la spécificité locale, culturelle, politique, économique et sociale de la Casamance, encore que celle-ci est relativement coupée du reste du pays, prise entre la Gambie et la Guinée-Bissau. Cela étant les idéologues du MFDC ont su convoquer l'histoire

---

<sup>67</sup> Vincent FOUCHER, « Les " évolués ", la migration, l'école : pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais », in Momar-Couma DIOP (Sous la dir. de), *Le Sénégal contemporain*, Op. Cit., p. 400.

<sup>68</sup> Malamine KOUROUMA, *Wal Fadjri* du 2 novembre 2004, p. 5.

<sup>69</sup> DELEGATION DES CADRES CASAMANÇAIS ELARGIE, *Memorandum relatif aux événements de Ziguinchor (décembre 1982 et 1983)*, p. 16.

<sup>70</sup> Nazaire DIATTA, « Le prêtre et les députés. Lettre d'un prêtre catholique aux députés de Casamance », in François George BARBIER-WIESSER, *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, Op. Cit., p. 270-271.

<sup>71</sup> Oumar DIATTA, *La Casamance. Essai sur le destin tumultueux d'une région*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 179-180.

<sup>72</sup> Dominique DARBON, *L'administration et le paysan en Casamance : essai d'anthropologie administrative*, Op. Cit., p. 185.

tumultueuse de la région, pour la connecter avec leurs revendications afin d'instituer, face aux difficultés, un continuum dans la résistance des peuples diola aux colonialismes successifs : portugais, français et sénégalais<sup>73</sup>.

Le conflit casamançais pose des questions de fond qui sont éminemment politiques : la prise en compte de la culture diola dans « *le patrimoine commun d'une humanité sénégalaise* »<sup>74</sup>, la résolution des questions économiques, le désenclavement et le respect dans cette région des droits et libertés garantis à tous les citoyens<sup>75</sup>.

En somme, le contrat social entre marabouts et politiques pour d'abord stabiliser l'ordre impérial, puis assurer la construction sociologique de l'Etat postcolonial à travers des réseaux clientélistes, est à l'origine du succès de la constitutionnalisation du fait confrérique ; alors que les problèmes fondamentaux liés à la prise en charge constitutionnelle de l'ethnicité sont à rechercher dans la faiblesse de l'intégration politique de la Casamance. Il reste que dans un cas comme dans l'autre, il convient d'étudier les déterminants politico-juridiques.

## **II/ Une diversité des fortunes fondée sur les déterminants politico-juridiques de la constitutionnalisation non communautariste des phénomènes ethnique et confrérique**

La prise en charge constitutionnelle des rapports entre le spirituel et le temporel aboutit à la construction d'une laïcité authentique, alors même que la charte fondamentale rejette toute expression de l'ethnicité non canalisée à travers les digues et paradigmes de l'État unitaire. D'où une évolution des rapports politico-religieux qui marginalisent la violence, qui semble au contraire systématisée dans la relation étatique à l'irrédentisme casamançais. Il faut dès lors procéder à une photographie instantanée de la saisie juridique des réalités ethnique et confrérique, avant d'entrevoir l'imagerie mouvementée de leur évolution politique.

---

<sup>73</sup> Séverine AWENENGO, « Usages de l'histoire et mémoires de la colonie dans le récit indépendantiste : des écritures casamançaises de soi », *Outre-mers. Revue d'Histoire*, n° 368-369, décembre 2010, HAL p. 3, in <https://halshs.archives-ouvertes.fr>, 18 décembre 2013, consulté le 12 septembre 2015. René Capain BASSENE, *L'abbé Augustin Diamacoune Senghor par lui-même et par ceux qui l'ont connu*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 35-36. Michel LAMBERT, " Violence and the War of Words: Ethnicity v. Nationalism in the Casamance ", *Africa*, 68, (4), 1998, p. 593.

<sup>74</sup> Nazaire DIATTA, « Le prêtre et les députés. Lettre d'un prêtre catholique aux députés de Casamance », *Op. Cit.*, p. 265.

<sup>75</sup> René Capain BASSENE, *L'abbé Augustin Diamacoune Senghor par lui-même et par ceux qui l'ont connu*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 45.

## **A) Les logiques juridiques de la constitutionnalisation des identités ethnique et confrérique**

Pour l'appréhension du phénomène confrérique, on est en présence d'un compromis constitutionnel entre les forces politiques et religieuses, alors que pour le fait ethnique, il s'agit d'un unilatéralisme constitutionnel préétabli.

### **1) Le compromis constitutionnel d'une formulation-formalisation originale d'une « sénégalité » originelle de la laïcité**

De prime abord, il convient d'expliquer le sens de l'expression « sénégalité » originelle de la laïcité, plutôt que « sénégalisation » de la laïcité. En effet la « sénégalisation » suppose un travail de réception-réappropriation qui permet de donner un cachet local à une norme ou une institution importée, alors qu'il semble qu'on est ici en présence de la reconnaissance juridico-formelle d'une réalité sociale ombilicalement liée à l'histoire et à la culture du pays.

En effet, le principe de laïcité semble nourrir une relation intime avec l'organisation politique et socioculturelle des royaumes sénégalais précoloniaux, où il n'existait pas et ne saurait exister de religion d'État, puisque le culte des ancêtres était lignager<sup>76</sup>. Il y avait donc autant de cultes que de lignages.

En plus, il régnait dans ces systèmes politiques précoloniaux une profonde tolérance religieuse. Car s'il arrivait qu'ils se convertissent à l'islam, les gouvernants n'imposaient pas leur nouvelle religion à leurs peuples. De manière générale, les monarchies traditionnelles étaient accueillantes pour les clercs musulmans qui étaient représentés dans les conseils de gouvernement<sup>77</sup>, et étaient parfois utilisés comme secrétaires ou cadis dans les cours royales, en plus de leurs fonctions magico-religieuses. Des terres pouvaient leur être concédées, et ils avaient le loisir de fonder leurs propres villages qu'ils administraient de manière autonome, autonomie tempérée par l'observance de la règle tacite de ne pas se mêler aux affaires

---

<sup>76</sup> Henri GRAVRAND, *Civilisation sereer. Pangoor*, Tome 2, NEAS, 1990.

<sup>77</sup> Majhemout DIOP, *Histoire des classes dans l'Afrique de l'Ouest. Le Sénégal*, Paris, François Maspéro, 1972, p. 35.

politiques. Ainsi de grandes écoles d'enseignement ont-elles pu être créées comme celles de Pirr, de Kokki ou de Lonöör<sup>78</sup>.

Pendant la période coloniale, un « *modus vivendi* » est défini entre le colonisateur et les marabouts fondé sur l'échange de services, et dont les enjeux étaient la préservation et la perpétuation du nouveau pouvoir établi d'une part, et d'autre part, l'octroi aux marabouts de ressources économiques et symboliques ainsi que la reconnaissance de l'autonomie culturelle et religieuse de leurs mouvements<sup>79</sup>.

À l'indépendance, la Constitution n'a fait que formuler et formaliser cette laïcité sénégalaise, qui existait depuis la période précoloniale et coloniale : les dispositions sont restées pour l'essentiel les mêmes dans les diverses lois fondamentales. Selon l'article 1 de la Constitution du 22 janvier 2001 : « *La République du Sénégal est laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens, sans distinction d'origine, de race, de sexe, de religion. Elle respecte toutes les croyances* »<sup>80</sup> ; l'article 22 alinéa 3 ajoute : « *Les institutions et les communautés religieuses ou non religieuses sont également reconnues comme moyens d'éducation* »<sup>81</sup>. Enfin, l'article 24 dispose : « *La liberté de conscience, les libertés et les pratiques religieuses ou cultuelles, la profession d'éducateur religieux sont garanties à tous sous réserve de l'ordre public. Les institutions et les communautés religieuses ont le droit de se développer sans entrave. Elles sont dégagées de la tutelle de l'État. Elles règlent et administrent leurs affaires d'une manière autonome* »<sup>82</sup>.

Le Président Léopold Sédar Senghor apporte des précisions complémentaires sur la laïcité sénégalaise : « *La laïcité, pour nous, [dit-il] n'est ni l'athéisme ni la propagande anti-religieuse. Je n'en veux pour preuve que les articles de la Constitution qui assurent l'autonomie des communautés religieuses. Notre loi fondamentale va plus loin, qui fait de ces communautés, les auxiliaires de l'État dans son œuvre d'éducation : de culture* »<sup>83</sup>. Il ajoute :

---

<sup>78</sup> Abdoulaye Bara DIOP, *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Op. Cit., p. 236-238. Voir également Sheldon GELLAR, « Pluralisme ou jacobinisme : quelle démocratie pour le Sénégal », in Momar Coumba DIOP, (Sous la dir. de), *Le Sénégal contemporain*, Op. Cit., p. 509.

<sup>79</sup> GELLAR Sheldon, *Structural Changes and Colonial Dependency. Senegal 1885-1945*, SAGE Publications, Inc, 1976.

<sup>80</sup> Ismaïla Madior FALL, *Textes constitutionnels du Sénégal du 24 janvier 1959 au 15 mai 2007*, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Faculté des Sciences Juridiques et Politiques, Centre de Recherche, d'Étude et de Documentation sur les Institutions et Législations Africaines, Collection du CREDILA, XXIII, Dakar, La Sénégalaise de l'Imprimerie, 2007, p. 196.

<sup>81</sup> *Idem*, p. 201.

<sup>82</sup> *Idem*, p. 201.

<sup>83</sup> Léopold Sédar SENGHOR, *Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 423.

« Notre État est laïque : il n'y a pas de religion d'État, mais nous coopérons avec les communautés religieuses. Le Gouvernement est représenté dans toutes les grandes cérémonies religieuses. Il fait mieux, puisqu'il aide, concrètement, les communautés religieuses à remplir leurs missions »<sup>84</sup>.

Dès lors la laïcité sénégalaise dans son modèle théorique, doit s'analyser comme un positionnement équidistant de l'État par rapport à toutes les religions, confessions, confréries et communautés religieuses. Concrètement, cela suppose le respect de toutes celles-ci d'un côté, et de l'autre, un devoir pour l'État de les soutenir, en veillant à ce que son appui soit réparti de la manière la plus égalitaire possible.

La juridicisation du phénomène confrérique repose sur une base solide de collaboration entre le politique et le religieux, qui puise sa source dans l'histoire et la culture sénégalaises. En ce qui concerne l'ethnicité, il y a un radicalisme normatif préexistant, qui malgré son évolution relative, notamment à travers la régionalisation en 1996 et l'Acte 3 de la décentralisation en 2013, peine à neutraliser et annihiler l'irréductibilité casamançaise.

## **2) La posture constitutionnelle répulsive et répressive d'une ethnicité non intégrative de l'État unitaire**

L'ethnicité n'a de place dans la Constitution que si et seulement si elle est soluble dans la démocratie et l'État unitaire. L'unité nationale et l'intégrité territoriale peuvent en ce moment être regardées comme des « dogmes constitutionnels ». La Loi fondamentale dispose en son préambule que le Sénégal est « profondément attaché à ses valeurs culturelles fondamentales qui constituent le ciment de l'unité nationale (...) » et proclame « le principe intangible de l'intégrité du territoire national et de l'unité de la nation dans le respect des spécificités culturelles de toutes les composantes de la Nation »<sup>85</sup>. Le fait ethnique est rejeté et réprimé par plusieurs dispositions constitutionnelles. En ce sens l'article 4 alinéa 1 affirme : « Les partis politiques et coalitions de partis politiques concourent à l'expression du suffrage. Ils sont tenus de respecter la Constitution ainsi que les principes de la souveraineté nationale et de la démocratie. Il leur est interdit de s'identifier à une race, à une ethnie, à un sexe, à une

---

<sup>84</sup> Léopold Sédar SENGHOR, *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Paris, Stock, 1980, p. 190.

<sup>85</sup> Ismaïla Madior FALL, *Textes constitutionnels du Sénégal du 24 janvier 1959 au 15 mai 2007*, Op. Cit., p. 195-196.

*religion, à une secte, à une langue ou à une région* »<sup>86</sup>. L'article 5 ajoute : « *Tout acte de discrimination raciale, ethnique ou religieuse, de même que toute propagande régionaliste pouvant porter atteinte à la sécurité intérieure de l'État ou à l'intégrité du territoire de la République sont punis par la loi* »<sup>87</sup>. Par conséquent, l'ethnicité ne peut s'exprimer valablement selon l'article 12 que par la voie de l'association culturelle, conformément aux lois et règlements, notamment le respect des lois pénales et de l'ordre public.

Le texte constitutionnel pose également des garanties pour préserver l'intégrité du territoire, l'unité et la souveraineté nationales qui peuvent potentiellement être remises en cause par des revendications à base ethnique.

La première garantie est établie dès la prestation de serment du président de la République formulée ainsi qu'il suit par l'article 37 alinéa 3 : « *Devant Dieu et devant la Nation sénégalaise, je jure de remplir fidèlement la charge de président de la République du Sénégal, d'observer comme de faire observer scrupuleusement les dispositions de la Constitution et des lois, de consacrer toutes mes forces à défendre les institutions constitutionnelles, l'intégrité du territoire et l'indépendance nationale, de ne ménager enfin aucun effort pour la réalisation de l'unité africaine* »<sup>88</sup>. Aux termes de l'article 42 en ses alinéas 1, 2 et 3 : « *Le président de la République est le gardien de la Constitution (...). Il incarne l'unité nationale. Il est le garant du fonctionnement régulier des institutions, de l'indépendance nationale et de l'intégrité du territoire* »<sup>89</sup>. En cas de menace relative à l'intégrité du territoire national, le président de la République met en mouvement les pouvoirs exceptionnels prévus à l'article 52 de la Constitution. L'alinéa 1 de ce texte dispose en effet : « *Lorsque les institutions de la République, l'indépendance de la Nation, l'intégrité du territoire national ou l'exécution des engagements internationaux sont menacées d'une manière grave et immédiate, et que le fonctionnement régulier des pouvoirs publics ou des institutions est interrompu, le président de la République dispose de pouvoirs exceptionnels* »<sup>90</sup>.

De tout ce qui précède, il résulte que le phénomène ethnique ne semble pouvoir emprunter que les canaux constitutionnels tracés, notamment à travers la décentralisation.

---

<sup>86</sup> *Idem*, p. 197.

<sup>87</sup> *Idem*, p. 197.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 205.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 206.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 207.

En effet, l'article 102 de la Constitution dispose : « *Les collectivités locales constituent le cadre institutionnel de la participation des citoyens à la gestion des affaires publiques. Elles s'administrent librement par des assemblées élues. Leur organisation, leur composition et leur fonctionnement sont déterminés par la loi* »<sup>91</sup>. Ce principe constitutionnel a été établi d'abord dans la dynamique de la régionalisation introduite par la réforme de 1996<sup>92</sup>, remodelée par la loi n° 2013-10 du 28 décembre 2013, portant Code général des collectivités locales, qui consacre l'Acte 3 de la décentralisation. L'article 1<sup>er</sup> de ladite loi atteste : « *Dans le respect de l'unité nationale et de l'intégrité du territoire, les collectivités locales de la République sont le département et la commune* »<sup>93</sup>. L'article 30 du même texte ajoute en ses alinéas 2 et 3 : « *Dans le cas où le Conseil départemental délibère sur un objet étranger à ses compétences, publie des proclamations et adresses, émet des vœux politiques menaçant l'intégrité territoriale et l'unité nationale ou se met en communication avec un ou plusieurs conseils locaux hors des cas prévus par la loi, les actes pris sont considérés comme inexistantes. Dans les cas prévus à l'alinéa 2 ci-dessus, le représentant de l'Etat prend un arrêté motivé qu'il transmet au procureur de la République du ressort pour l'application de la loi pénale* »<sup>94</sup>. L'article 88 en ses alinéas 2 et 3 reprend les mêmes dispositions pour la commune<sup>95</sup>.

Il est précisé à l'article 278 alinéa 2 : « *L'Etat exerce les missions de souveraineté, le contrôle de légalité des actes des collectivités locales dans les conditions fixées par la loi, assure la coordination des actions de développement et garantit la cohésion et la solidarité*

---

<sup>91</sup> *Idem*, p. 221. Ce texte reprend essentiellement les dispositions de l'article 90 de la Constitution du 7 mars 1963. Elles ont été introduites dans la charte fondamentale par la loi constitutionnelle n° 94-55 du 13 juin 1994 portant révision de la Constitution. Ismaïla Madior FALL, *Textes constitutionnels du Sénégal du 24 janvier 1959 au 15 mai 2007*, *Op. Cit.*, p. 147-149.

<sup>92</sup> Celle-ci était fondée sur une évolution voulue par le législateur sur deux plans, comme le montre l'exposé des motifs de la loi 96-06 du 5 février 1996 portant code des collectivités locales : « 1) *Il est temps de mieux répondre à l'exigence du développement économique en créant entre les administrations centrales de l'État et les Collectivités locales de base des structures intermédiaires, les Régions, destinées à servir de cadre à la programmation du développement économique, social et culturel, et où puisse s'établir la coordination des actions de l'État et celles des collectivités.* 2) *Il est temps de mieux approfondir la décentralisation, en considérant les collectivités locales comme majeures, ce qui conduit à substituer un contrôle de légalité a posteriori, rapproché, à l'actuel contrôle d'approbation a priori, centralisé.* » Loi n° 96-06 du 5 février 1996 portant Code des collectivités locales, in RÉPUBLIQUE DU SENEGAL, MINISTÈRE DE L'INTERIEUR, *Textes de lois de la décentralisation*, Dakar, Groupe SIFMI, p. 5-6.

<sup>93</sup> Loi n° 2013-10 du 28 décembre 2013, portant Code général des Collectivités locales, in [www.gouv.sn](http://www.gouv.sn), p. 3, consultée le 22 juillet 2015.

<sup>94</sup> *Idem*, p. 5.

<sup>95</sup> *Idem*, p. 12.

*nationales ainsi que l'intégrité du territoire »*<sup>96</sup>. L'article 292 ajoute : « *Le territoire sénégalais est le patrimoine commun de la nation »*<sup>97</sup>. A la suite de la réforme de 1996, l'Acte 3 de la décentralisation en ses articles 292 à 319 transfère neuf domaines de compétences aux départements et aux communes, qui sont les suivants : gestion et utilisation du domaine privé de l'Etat, du domaine public et du domaine national ; environnement et gestion des ressources naturelles ; santé, population et action sociale ; jeunesse, sports et loisirs ; culture ; éducation, alphabétisation, promotion des langues nationales et de la formation professionnelle ; planification ; aménagement du territoire ; urbanisme et habitat<sup>98</sup>.

Après avoir campé les différences et divergences du régime juridique de la constitutionnalisation des faits ethnique et confrérique, il apparaît nécessaire d'en saisir les dynamiques politiques.

## **B) Les dynamiques politiques de la constitutionnalisation des identités ethnique et confrérique**

Les contradictions politiques qui ont pu surgir entre l'État et les confréries ont été contenues dans le cadre des dispositions constitutionnelles relatives à la laïcité. En contraste, pour l'ethnicité, les normes constitutionnelles même avec leur relative adaptation, ont du mal à canaliser pacifiquement les velléités sécessionnistes de la Casamance, dans les institutions de la République. Cette évolution différenciée peut être étudiée, à partir du critère de l'usage de la violence, pertinent en raison de son exclusion du jeu démocratique. En effet, on note d'un côté une inconsistance, et de l'autre, une persistance de la violence.

### **1) L'inconsistance de la violence dans l'évolution politique de la juridicisation du phénomène confrérique**

La collaboration entre l'État sénégalais et les confréries n'a pas été un long fleuve tranquille. En effet plusieurs fois déjà des marabouts ont tenté des incursions directes dans l'arène politique, en se démarquant de leur rôle traditionnel d'intermédiaires. Après l'échec

---

<sup>96</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>97</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>98</sup> *Idem*, p. 39-43.

des marabouts qui voulaient que la Constitution sénégalaise du 24 janvier 1959 fût profondément inspirée par l'islam, et de pouvoir désigner la moitié des députés de la future assemblée législative<sup>99</sup>, une initiative politique était concomitamment dirigée par Cheikh Tidiane Sy et Ibrahima Niassé, qui avaient créé le PSS (Parti de la solidarité sénégalaise), avec l'appui de Ibrahima Seydou Ndaw, responsable politique à Kaolack<sup>100</sup>. Les points centraux du programme du PSS furent la défense de l'islam et la défense de la Communauté. Le parti en question se présenta lors des élections législatives de mars de la même année et n'obtint que 12,1% des suffrages et pas un seul député à l'Assemblée nationale. Déçu par les résultats du parti, Cheikh Tidiane Sy se lance dans une campagne d'agitation politique par le truchement de ses « *dahiras* », transformés en cellules politiques, qui plaçaient les cartes et diffusaient l'organe du parti « *Solidarité* ». Arrêté et mis en prison, il sort six mois plus tard, après que le président du Conseil Mamadou Dia eut la promesse faite par le marabout Ibrahima Niassé de dissoudre le PSS. Et Cheikh Tidiane Sy lui-même de rejoindre les rangs du parti au pouvoir, en échange d'un poste d'ambassadeur en Egypte où il ne resta pas longtemps. Il lui est reproché d'avoir dissipé près de 80 millions de F CFA du budget de l'ambassade. Pour toute explication il aurait affirmé : « *Da ma ko ataya (j'ai fait du thé avec) ; 20 millions pour la 1<sup>ère</sup> tournée, 20 pour la seconde, et 20 pour la troisième. Et les 20 restants ? Sans doute pour les biscuits...* »<sup>101</sup>. En fin 1962, il est rappelé au Sénégal. Le gouvernement ne rendit pas publique l'affaire du détournement mais lui retira sa confiance. Cheikh Tidiane passe alors dans l'opposition et réactive ses « *dahiras* ». Il crée un Comité de salut public et initie une violente propagande contre le régime de Senghor. Il est alors arrêté et mis en prison. Ses disciples et partisans cherchent en vain de prendre d'assaut la prison où il est incarcéré. Les autorités sénégalaises révèlent alors le détournement et dénoncent le chantage financier. En avril 1964, il sort de prison grâce à l'intervention de son oncle, le Khalife Abdoul Aziz Sy, qu'il n'avait pourtant pas ménagé<sup>102</sup>.

Dans le même registre, profitant de la conjoncture internationale marquée par le retour d'exil de l'Ayatollah Khomeiny en Iran, interprété par les islamistes comme un signe et un signal d'Allah<sup>103</sup>, Ahmet Khalifa Niassé, l'« *Ayatollah de Kaolack* »<sup>104</sup>, crée une agitation

---

<sup>99</sup> Moriba MAGASSOUBA, *L'islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Paris, Karthala, 1985, p. 101.

<sup>100</sup> Christian COULON, *Le marabout et le prince*, Op. Cit., p. 215-218.

<sup>101</sup> Pape Samba KANE, *Mémoire corrective*, Tome 1, (1987-1991), Les Editions Platon, Dakar, 2003, p. 12.

<sup>102</sup> Christian COULON, *Le marabout et le prince*, Op. Cit., p. 254-255.

<sup>103</sup> Cheikh TOURE, « J'ai été en Iran », in *Etudes Islamiques*, (13), 1982, p. 21.

<sup>104</sup> Moriba MAGASSOUBA, *L'islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Op. Cit., p. 130.

politique et cherche à instrumentaliser l'islam dans ses ambitions de pouvoir. Son attitude s'explique également par la disgrâce de son ami<sup>105</sup>, Babacar Bâ, ministre de l'Économie et des finances et responsable politique dans la région du Sine-Saloum, évincé dans la guerre de positionnement qui l'a opposé à Abdou Diouf pour la succession de Senghor. Pour Ahmet Khalifa Niasse, la faillite des idéologies commande un retour à Dieu à travers l'islam<sup>106</sup>. C'est ainsi qu'il crée en août 1979, un parti islamique, « *Hizboulahi* », le parti de Dieu. Après une période d'activisme pour renverser le régime de Senghor, Ahmet Khalifa Niasse se retrouve en Lybie où il est accueilli par Khadafi, ce qui provoque une rupture des relations diplomatiques entre le Sénégal et ce pays, en mai 1980. C'est au Niger où il se rend clandestinement pour recruter des mercenaires au profit de la « *Légion islamique* » de Khadafi semble-t-il, qu'il est arrêté et détenu pendant plusieurs mois avant d'être extradé au Sénégal à la demande d'Abdou Diouf. Il recouvre la liberté à la condition de cesser toute activité politique. Pourtant, en mai 1982, à l'occasion d'une visite officielle de François Mitterrand au Sénégal, il brûle en public le drapeau français, et à la suite de cette manifestation politique, il est arrêté et incarcéré avec ses trois frères, Sidy Lamine, Cheikh et Alioune<sup>107</sup>. À sa libération l'Ayatollah de Kaolack apporte son soutien au régime d'Abdou Diouf et entre dans les bonnes grâces du pouvoir ; il jouit du titre d'« *Ambassadeur* », muni d'un passeport de service diplomatique où figure son titre de chef religieux<sup>108</sup>. Avec le changement de régime intervenu en mars 2000, l'homme qui dit être un membre fondateur du PDS d'Abdoulaye Wade, mais qu'il a durement combattu sous le régime socialiste, se retrouve à ses côtés dans la CAP 21 (Convergence autour du président de la République pour le 21<sup>ème</sup> siècle), après avoir créé son propre parti, le FAP (Front des alliances patriotiques). A la chute du régime d'Abdoulaye Wade, il se rapproche de son successeur, Macky Sall<sup>109</sup>.

On peut citer également l'exemple du fils de Cheikh Tidiane Sy, Moustapha, qui dirige le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty<sup>110</sup> créé en 1976 au quartier « *Kouly* » de Tivaouane, avec pour objectif de transformer à long terme l'ensemble de la société par une éducation islamique de masse. Le mouvement présente cette originalité d'être

---

<sup>105</sup> Voir l'interview de son frère cadet, Sidy Lamine NIASSE, publiée dans *Le Soleil* du lundi 1<sup>er</sup> octobre 2001.

<sup>106</sup> Moriba MAGASSOUBA, *L'islam au Sénégal. Demain les Mollahs ?*, Op. Cit., p. 132.

<sup>107</sup> *Idem* p. 136-137.

<sup>108</sup> Sabine CESSOU, « Les marabouts, une puissance occultée », *Jeune Afrique Economie*, (177), 1994, p. 92. Voir également, Marleen RENDERS, "An ambiguous Adventure: Muslim Organisations and the Discourse of "Development" in Senegal", *Journal of Religion in Africa*, 32, (1), 2002, p. 77.

<sup>109</sup> Voir « Ahmed Khalifa Niasse : " Nous allons lancer un mouvement dénommé Macky 2<sup>ème</sup> mandat " » in [www.seneweb.com](http://www.seneweb.com), 29 janvier 2014, consulté le 18 juillet 2015.

<sup>110</sup> Cela signifie le rassemblement des jeunes garçons et filles de Dieu.

dirigé par un marabout influencé par des idées réformistes<sup>111</sup>. Le mouvement voulu religieux et indépendant au départ finit par prendre très clairement une orientation politique, en soutenant le régime du Président Diouf, rejeté notamment par la jeunesse, au sortir des élections troublées de 1988<sup>112</sup>. Le Président Diouf avait dans un moment de colère parlé de « *pseudo-jeunesse malsaine* », lors d'un meeting à Thiès<sup>113</sup>. C'est ainsi que Moustapha Sy organise un « *colloque international sur la jeunesse musulmane* » en 1989 à Dakar, avec deux mille personnes. Il s'adresse au Président Diouf en ces termes : « *Vous avez en face de vous toute la jeunesse du Sénégal sans distinction de religion, de confrérie. Toute la jeunesse est là réunie autour de vous et cette opportunité-ci mérite d'être saisie pour bâtir un Sénégal nouveau, et que personne ne s'immisce entre vous et la jeunesse. Donnez-nous le mot d'ordre et nous l'exécuterons* »<sup>114</sup>. Mais en 1993 le responsable du mouvement tidiane décide contre toute attente de soutenir le candidat Wade aux élections présidentielle et législatives. À l'origine de ce revirement politique, un lynchage médiatique orchestré selon le marabout par la Présidence à l'encontre de son père, Cheikh Tidiane Sy<sup>115</sup> à qui il est prêté des ambitions présidentielles à quelques mois du scrutin. Il s'agissait précisément d'un article publié par la *Marche du Continent*, intitulé « *Les magouilles de Cheikh Tidiane Sy* ». Mais, Moustapha Sy donne une autre explication du conflit. Pour lui, Abdou Diouf aurait pris contact avec son père pour lui demander de le soutenir. Et ce dernier tirant les leçons des élections troublées de 1988 aurait refusé en ces termes : « *Je ne peux le faire car mes disciples sont des gens d'honneur (...). D'autre part, ma préoccupation c'est la religion. N'ayant pas paru en public depuis trois ans (sic), si je devais sortir aux seules fins de donner des consignes de soutien au*

---

<sup>111</sup> Ousmane KANE, Leonardo VILLALON, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les mustarchidin du Sénégal. Analyse et traduction commentée du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy junior », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, (9), 1995, p. 124.

<sup>112</sup> Mamadou DIOUF, « Les jeunes dakarois dans le champ politique », in Donal Cruise O'BRIEN, Momar Coumba DIOP et Mamadou DIOUF, *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002.

<sup>113</sup> Ces mots durs envers la jeunesse ont été prononcés par le Président Diouf, très irrité, lors du célèbre meeting de Thiès à la Place de France, le jeudi 25 février 1988. Abdou Diouf ajoutait : « *Ces enfants (...) sont les nôtres, mais il faut que nous les éduquions. Les parents ne doivent pas démissionner, car cela risque d'être très grave pour l'avenir de notre pays. Il faut les corriger quand ils font du mal. Ces enfants sont mes enfants, et ceux qui auront fait du mal, je les corrigerai, car nous voulons bâtir le Sénégal sur des bases morales, politiques, culturelles saines et sûres. S'il y a de la mauvaise graine, nous l'extirperons. Car, comme je l'ai fait pour l'économie, je suis prêt à opérer un redressement moral.* », *Le Soleil* du samedi et dimanche 28 février 1988, p. 3.

<sup>114</sup> Ousmane KANE, Leonardo VILLALON, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les mustarchidin du Sénégal. Analyse et traduction commentée du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy », *Op. Cit.*, p. 125.

<sup>115</sup> Marcel Mendy, *Wade et le Sopi. La longue marche*, Tome II, Paris, Les classiques africains, 2001, p. 23-24.

*Président Diouf, je perdrais toute ma crédibilité au Sénégal. Je ne saurai faire cela !* »<sup>116</sup>. C'est ainsi que lors d'une Conférence tenue à Thiès le 13 février à deux semaines des élections, dont les enregistrements ont été distribués dans tout le pays, Moustapha Sy semble poser en filigrane l'intention de diriger des menées subversives de soubassement islamiste contre l'État<sup>117</sup>. Dans la foulée, il lance de très virulentes attaques contre le camp adverse de sa famille soutenant le Président Diouf et contre ce dernier<sup>118</sup>. La réplique du porte-parole du Khalife, Abdoul Aziz Sy junior, ne se fit point attendre : il condamne les propos de son neveu, dément tout accord avec Cheikh Tidiane Sy pour soutenir Abdoulaye Wade, et réitère son soutien à Abdou Diouf et à son régime<sup>119</sup>. Le choix de Moustapha Sy de soutenir Abdoulaye Wade avec ses talibés estimés à près de 40. 000 personnes débouche sur une option de confrontation avec le pouvoir confirmée lors d'un meeting du PDS, le 23 octobre 1993, quand il prétendit détenir les preuves de l'innocence d'Abdoulaye Wade, en prison, inculpé dans l'affaire Maître Sèye, du nom du vice-Président du Conseil constitutionnel assassiné le 15 mai 1993. Aussi exhortait-il le leader du « *Sopi* » par la même occasion de prendre le pouvoir à n'importe quel prix, et aurait même affirmé qu'« *il est facile de tuer le président de la République* »<sup>120</sup>. Il est alors arrêté et inculpé pour manœuvres et actes de nature à compromettre la sécurité publique ou à occasionner des troubles politiques graves, à jeter le discrédit sur les institutions politiques ou leur fonctionnement. Il est placé sous mandat de dépôt, et refusant de se présenter devant le juge, le 14 janvier 1994, il est condamné par défaut

<sup>116</sup> Ousmane KANE, Léonardo VILLALON, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les Mustarchidin du Sénégal. Analyse et traduction commentée du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy », *Op. Cit.*, p. 153.

<sup>117</sup> Le marabout affirme en effet : « *Je suis branché partout. J'ai des relations partout, même avec la CIA. J'ai des relations avec eux. Je sais beaucoup de choses. Quand on a un travail à effectuer avec beaucoup de personnes, on est obligé d'être actif. Je collabore avec tous ceux qui sont actifs dans ce monde. Si on m'assoit sur une chaise au tribunal devant le procureur, je le répéterai. Tout le monde. Le FIS d'Algérie, je collabore avec eux. Avant-hier, ils m'ont envoyé des éléments. Les Frères musulmans égyptiens, je collabore avec eux ainsi que tous les gens de bien. Ce sont ceux-là les gens de bien. Les Iraniens, je collabore avec eux. C'est pourquoi d'ailleurs ils ont envoyé notre proche Chérif ici présent. Ils savent ce que l'islam exige. Les Palestiniens, je collabore avec eux. Tout dernièrement un de mes amis américains m'a mis en contact avec des agents de la CIA. Ils m'ont dit des choses inimaginables sur le Sénégal, inimaginables, inimaginables !* » Ousmane KANE, Léonardo VILLALON, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les mustarchidin du Sénégal. Analyse et traduction commentée du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy », *Op. Cit.*, (*Idem.*) p. 155.

<sup>118</sup> Fabienne Samson, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty. Un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 2005, p. 92-99. Ousmane KANE, Léonardo VILLALON, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les mustarchidin du Sénégal. Analyse et traduction commentée du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy », p. p. 144-145 ; p. p. 151-154.

<sup>119</sup> Fabienne Samson, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty. Un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 2005, p. 94. Ousmane KANE, Léonardo VILLALON, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les Mustarchidin du Sénégal. Analyse et traduction commentée du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy », *Op. Cit.*, p. 190-191.

<sup>120</sup> Marcel MENDY, *Wade et le Sopi. La longue marche*, *Op. Cit.*, p. 59.

à un an d'emprisonnement ferme et à 200. 000 F CFA d'amende<sup>121</sup>. Les nombreuses tentatives de réconciliation avec Abdou Diouf échouent et les moustarchidines se lancent quotidiennement à des imprécations ; des prières censées attirer sur la personne du Président toutes sortes de malheurs. Et pendant que Moustapha Sy purgeait sa peine, une manifestation politique organisée par une coalition de l'opposition, la Coordination des forces démocratiques (CFD) à Dakar le 16 février 1994, à laquelle était associée les partisans de Moustapha Sy dégénère dans la violence : 6 policiers sont atrocement tués. Perçu comme le bras armé de ce massacre, le mouvement religieux dont plusieurs militants sont arrêtés avec des sous-vêtements criblés d'écritures cabalistiques à des fins d'invulnérabilité est interdit par le ministre de l'Intérieur d'alors, Djibo Leyti Kâ. Tenu pour être le commanditaire de la marche, Abdoulaye Wade est interpellé avec Landing Savané et mis en prison, d'où ils sortent après avoir entamé une grève de faim. Landing Savané et Abdoulaye Wade mettent en place la coalition « *Bokk Sopi Sénégal* »<sup>122</sup>, que ce dernier instrumentalise comme moyen de pression et de négociation pour entrer au gouvernement en mars 1995. Dépités par l'attitude de leur principal allié, les moustarchidines après que leurs différents membres incarcérés eurent recouvert la liberté, ne purent que se rapprocher du Premier secrétaire du parti au pouvoir de l'époque, Ousmane Tanor Dieng, en vue des élections locales de 1996, afin d'obtenir la levée de l'interdiction de leur mouvement.

En définitive, il apparaît que la propagande islamiste est beaucoup plus un faire-valoir, un moyen d'accéder aux ressources et services de l'État qu'une volonté réelle d'en modifier les fondements philosophiques et juridiques. Dans les divers exemples étudiés, l'islam s'est révélé être un langage et une ressource politique ; une pratique discursive que des acteurs instrumentalisent pour défendre des positions politiques qui habillent leurs intérêts particuliers<sup>123</sup>. Cette politisation de l'identité peut faciliter sa gestion démocratique, alors que l'absolutisation des identités peut déboucher facilement sur une violence persistante, comme c'est le cas pour le phénomène ethnique.

---

<sup>121</sup> Fabienne Samson, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty. Un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 2005, p. 103-104.

<sup>122</sup> On peut traduire cette appellation comme suit : « *Ensemble pour changer le Sénégal* ».

<sup>123</sup> Lahouari ADDI, « Pluralisme politique et islam dans le monde arabe », *Pouvoirs*, (104), janvier 2003, p. 87.

## 2) La persistance de la violence dans la confrontation entre nationalisme identitaire ethnique et nationalisme unitaire étatique

Depuis les marches sanglantes historiques du 26 décembre 1982 et celles des 17 et 26 décembre 1983 à Ziguinchor, la violence en Casamance semble endémique. La mise sur pied d'Atika qui veut dire la flèche ou le combattant en diola n'a pas arrangé la situation<sup>124</sup>.

La violence chronique qui va de pair avec le conflit casamançais est en partie liée au positionnement de la Constitution par rapport au phénomène ethnique. En effet, l'ethnicité est en réalité niée, désapprouvée et condamnée, dès l'instant qu'elle ne s'exprime guère à travers les canaux institutionnels prévus, sous le mode de l'association culturelle, ou à travers la décentralisation<sup>125</sup>. Du coup, il y a des difficultés à résoudre le conflit dans la mesure où la négociation est hypothétique : on peut discuter de tout sauf de l'objet du conflit, c'est-à-dire la revendication d'indépendance, constitutionnellement irrecevable, irréaliste et irréalisable. Dès lors il est difficile de sortir de l'engrenage de la violence.

Dès le début, l'intransigeance du fondamentalisme unitaire de l'État ouvre la voie à une conception fortement sécuritaire du règlement du problème, à travers une répression policière, militaire et judiciaire. Après les manifestations de 1982 et 1983, le premier attentat contre un poste de douane à la frontière gambienne, le 20 avril 1990, ouvre la voie également au déploiement d'une coercition aveugle : villages rasés, récoltes détruites, suspects humiliés, torturés, éliminés<sup>126</sup>. Tout se passe comme si la violence de l'État s'explique par la violation d'un tabou. Comme si la transgression des « *dogmes constitutionnels* » : unité nationale et intégrité territoriale, devrait entraîner un déchaînement de violence, pour conjurer un mal plus grave, celui de la désagrégation du tissu national. Les excès des forces de l'ordre sénégalaises sont constamment dénoncées par Amnesty International : enlèvements, tortures, exactions, disparitions, exécutions extrajudiciaires, etc.<sup>127</sup>. Ces accusations ont conduit le gouvernement sénégalais à produire un livre blanc sur la situation en Casamance<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> Michel LAMBERT, " Violence and the War of Words: Ethnicity v. Nationalism in the Casamance ", *Africa*, 68, (4), 1998, p. 585.

<sup>125</sup> Hassane DRAME, « Décentralisation et enjeux politiques. L'exemple du conflit casamançais (Sénégal) », *Bulletin de l'APAD*, (16), 1998, p. 5-10.

<sup>126</sup> Jean-Claude MARUT, « Guerre et paix en Casamance. Repères pour un conflit, 1990-1993 », François George BARBIER-WIESSER (sous la coordination de), *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, *Op. Cit.*, p. 215-216.

<sup>127</sup> AMNESTY INTERNATIONAL, *La torture au Sénégal : le cas de la Casamance*, 23 juin 1990 ; *Sénégal : arrestations massives et torture. La plupart des détenus seraient des prisonniers d'opinion*, 1<sup>er</sup> juin 1994 ;

Plutôt que de venir à bout de la rébellion, cette répression la consolide, en lui octroyant de nouvelles recrues et de nouvelles motivations. En effet les dérives sécuritaires nourrissent un esprit vindicatif favorable au mouvement irrédentiste. Il devient le moteur de la guerre, parfois le seul. De nombreux jeunes soutiennent la cause ou rejoignent le maquis pour venger les sévices subis par leurs ascendants ou leurs proches<sup>129</sup>. Ce sont les « *rebelles malgré eux* », comme c'est le cas du chef de guerre Kamougué Diatta, qui explique que les agents de la sûreté de l'État ont tenté de capturer ses parents accusés d'appartenir au MFDC. C'est ainsi qu'il fut amené à rejoindre le maquis, craignant pour sa sécurité<sup>130</sup>. Cette spirale de violence qui entretient le conflit est renforcée par un système pernicieux de délation, où lorsqu'un membre d'une famille est supposé adhérer au mouvement, tout le reste est censé acquis à la cause séparatiste.

Mais l'État veut préserver son image démocratique qui est une ressource politique importante et intéressante qui lui confère une respectabilité internationale et une capacité d'accès à la manne financière des bailleurs de fonds<sup>131</sup>. Dès lors le jeu du pouvoir sénégalais est d'obtenir des accords de cessez-le feu : accord de Cacheu du 31 mai 1991 et accords de Ziguinchor du 8 juillet 1993 et du 17 mars 2001, qui en réalité ne sont pas le résultat d'une discussion sur la question de fond : l'indépendance, qui en tout état de cause est considérée comme une exigence hors de propos. Cela constitue la principale faiblesse desdits accords constamment remis en cause par les radicaux, entretenant ainsi la violence<sup>132</sup>. Celle-ci a connu des épisodes particulièrement tragiques : lors des combats de Mandina Mancagne des 19 et 20 août 1997, où l'armée sénégalaise perdit 25 soldats, et de Babonda le 25 juillet 1995, où périrent 23 militaires. Le MFDC perdit également beaucoup de combattants<sup>133</sup>. A cela il faut ajouter les nombreux blessés et victimes des mines anti-personnelles.

L'accord de 2004 ne déroge pas à la règle. Il a été signé avec les modérés. Les radicaux comme Salif Sadio n'y ont pas adhéré. Tout porte à croire que l'« *l'État ne signe des*

---

*Sénégal : la pratique répandue de la torture demeure impunie tandis que se perpétuent les violations des droits de l'homme en Casamance*, 28 février 1996 ; *La terreur en Casamance*, janvier 1998.

<sup>128</sup> REPUBLIQUE DU SENEGAL, *Livre blanc gouvernemental. Les faits en Casamance : le droit contre la violence*, Dakar, 22 janvier 1991.

<sup>129</sup> Jean-Claude MARUT, *Le conflit casamançais. Ce que disent les armes*, Paris, Karthala, 2010, p. 119.

<sup>130</sup> Paul DIEDHIOU, *L'identité Joola en question : la bataille idéologique du MFDC pour l'indépendance*, Op. Cit., p. 359.

<sup>131</sup> Jean-François BAYART, « L'Afrique de l'extraversion », *Critique Internationale*, (5), 1999, p. 102.

<sup>132</sup> Jean-Claude MARUT, « Guerre et paix en Casamance. Repères pour un conflit, 1990-1993 », Op. Cit.

<sup>133</sup> Assane SECK, *Sénégal. Emergence d'une démocratie moderne : 1945-2005 : un itinéraire politique*, Paris, Karthala, 2005, p. 193.

accords qu'avec ceux qui ont renoncé à la fois à la lutte armée et à l'objectif indépendantiste, qui n'ont plus, dès lors, ni moyen de pression, ni contenu politique à négocier. De même, les dirigeants sénégalais affirment que l'unité du MFDC est un préalable à l'ouverture de négociations. Alors que, depuis 1991, l'État sénégalais fait tout pour saper cette unité, pour diviser le mouvement et pour isoler et éliminer les tenants de l'indépendance (les "durs"), par tous les moyens, militaires et politiques »<sup>134</sup>. L'accord de paix précède ainsi la négociation plutôt que d'en être l'aboutissement. Alors, les ennemis de la paix selon la conception de l'État sénégalais sont durement combattus<sup>135</sup>. C'est ainsi qu'à la suite du retour aux affaires de Nino Vieira soutenu par le Sénégal en 2005, une offensive est menée contre le radical Salif Sadio par le général bissau-guinéen Tagmé Na Waï. L'opération déclenchée le 14 mars 2006 est baptisée « *Limpeza* » (nettoyage). L'objectif est de déloger Sadio de son quartier général de Baraka-Mandioka, et si possible de le capturer ou de l'éliminer. Bissau bénéficie pour cela de l'appui logistique de Dakar : envoi de matériel via Conakry, prise en charge de militaires bissau-guinéens blessés, réfection de casernes, renforcement des effectifs en Casamance et déploiement de troupes le long de la frontière. L'opération dure deux mois. En mai Sadio abandonne ses positions le long de la frontière bissau-guinéenne<sup>136</sup> et bascule au nord de la frontière gambienne.

L'usage massif de l'argent pour amener certains indépendantistes dans le giron du pouvoir affaiblit et discrédite la rébellion, tout comme il entretient la violence liée aux luttes pour en bénéficier<sup>137</sup>. Par exemple, dans l'opération menée contre Sadio en collaboration avec la Guinée-Bissau, le camp modéré de Cassolol dirigé par César Atoute a pris part à l'expédition<sup>138</sup>.

La violence persistante est également le fait des jeux de pouvoir et d'intérêts des pays voisins comme la Guinée-Bissau et la Gambie, qui manipulent le conflit pour exercer quelque contrainte sur le Sénégal, tout comme le Sénégal, cherche également à faire valoir ses intérêts stratégiques en faisant pression sur ces voisins. En 1998, accusé d'être à l'origine d'un trafic

---

<sup>134</sup> Jean-Claude MARUT, *Le conflit casamançais. Ce que disent les armes, Op. Cit.*, p. 162.

<sup>135</sup> Mohamed Lamine MANGA, « La Casamance sous Abdoulaye Wade. L'échec d'une paix annoncée » in Momar-Coumba DIOP (Sous la dir. de), *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, CRES-Karthala, 2013, p. 294.

<sup>136</sup> Jean-Claude MARUT, *Le conflit casamançais. Ce que disent les armes, Op. Cit.*, p. 292-293.

<sup>137</sup> Mohamed Lamine MANGA, « La Casamance sous Abdoulaye Wade. L'échec d'une paix annoncée » in Momar-Coumba DIOP (Sous la dir.), *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, CRES-Karthala, 2013, p. 277.

<sup>138</sup> Jean-Claude MARUT, *Le conflit casamançais. Ce que disent les armes, Op. Cit.*, p. 234.

d'armes à destination du MFDC, le chef d'État-major général organise une rébellion appuyé par les maquisards du MFDC dirigés par Salif Sadio, et combat les troupes fidèles au Président Nino Vieira, soutenues par un corps expéditionnaire sénégalais et guinéen (Guinée-Conakry) et des conseillers militaires français<sup>139</sup>. La forte mobilisation populaire et le soutien des combattants du MFDC entraînent le retrait des Sénégalais<sup>140</sup>.

Le 21 mars 2006 un complot est découvert à Banjul, dans lequel les autorités gambiennes semblent mettre en cause Dakar, où s'est réfugié le chef des présumés putschistes, le chef d'état major, le colonel Ndur Cham. Jammeh fait alors le ménage au profit de Sadio, en incarcérant à Banjul la plupart des chefs rebelles du front nord : Kamougué Diatta, Alexandre Djiba, Magne Diémé et ses lieutenants, ainsi que Ablaye Diédhiou. Peut-être, un moyen de pression sur Dakar pour obtenir la livraison de Ndur Cham, et d'écartier également la menace : difficile d'intervenir dans un pays qui arrête ses ennemis officiels<sup>141</sup>.

Le fait de concevoir le conflit comme une guerre civile entre Casamançais et non comme un mouvement nationaliste opposé à l'État sénégalais, semble cohérent par rapport à la position intransigeante du gouvernement qui rejette toute idée de discuter sur l'indépendance, débat constitutionnellement impossible. Mais cette posture a l'inconvénient d'entretenir les racines de la violence, dans la mesure où il peut toujours y avoir des radicaux, ou des radicalisés, qui, parce qu'ils sont exclus du processus ou privés des « *milliards de la paix* » ou parce qu'ils veulent y accéder, font de nouveau parler les armes. On note également des recompositions et compétitions identitaires des diverses ethnies, pour entrer dans le marché de l'économie traditionnalisede de la paix<sup>142</sup>.

Au demeurant, la prolifération des mines et armements de toutes sortes dans la région et provenant pour une grande partie des stocks du mouvement de libération nationale de la Guinée-Bissau et des îles du Cap-Vert (PAIGC), la question de la frontière avec la Guinée-Bissau et la Gambie aux relents économiques et militaires, servant même parfois de base

---

<sup>139</sup> Lars RUDEBECK, " Guinea-Bissau: Military Fighting Breaks Out ", *Review of African Political Economy*, 25, (77), 1998.

<sup>140</sup> Henrik VIGH, " Conflictual Motion and Polical Inertia: On Rebellions and Revolutions in Bissau and Beyond ", *African Studies Review*, 52, (2), 2009, p. 145-146. Marina Padrão TEMUDO, " From " People's Struggle " to " This War of Today " : Entanglements of Peace and Conflict in Guinea-Bissau ", *Africa*, 78, (2), 2008, p. 249-251.

<sup>141</sup> Jean-Claude MARUT, *Le conflit casamançais. Ce que disent les armes*, *Op. Cit.*, p. 300.

<sup>142</sup> Séverine AWENENGO, « A qui appartient la paix ? Résolution du conflit, compétitions et recompositions identitaires en Casamance », *Journal des Anthropologues*, 104-105, 2006. Paul DIEDHIOU, « La gestion du conflit de Casamance : Abdoulaye Wade et la " tradition " joola », in Momar-Coumba DIOP (Sous la dir.), *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, CRES-Karthala, 2013, p. 261-262.

arrière au MFDC et de camps de réfugiés aux Casamançais, sont autant d'obstacles sérieux à surmonter pour aboutir à une paix définitive<sup>143</sup>.

En somme, cette comparaison relative à la constitutionnalisation non communautariste des identités ethnique et confrérique au Sénégal permet de tirer un certain nombre d'enseignements :

- Le problème casamançais est essentiellement, comme étudié ci-dessus, un problème de gouvernance démocratique en raison de l'insuffisante prise en compte des spécificités historiques, culturelles et sociologiques de la Casamance par l'État postcolonial. Dès lors le moyen le plus sûr de construire et de sauvegarder le constitutionnalisme, c'est de commencer par respecter les droits et libertés qu'il prévoit. Autrement, ce sont les pratiques politiques qu'il faut mettre en cause.
- Le corset constitutionnel dans lequel est enfermée l'ethnicité limite les possibilités de productions de recettes juridiques et politiques quant à la résolution du conflit casamançais, qui s'enlise dans une situation ambiguë de ni paix ni guerre, où la violence n'est jamais totalement écartée.
- L'enracinement du constitutionnalisme dans les réalités socioculturelles et historiques qui lui donnent de l'épaisseur et de la solidité est possible comme le montre la solution constitutionnelle sénégalaise relative à la juridicisation du phénomène confrérique, notamment l'élaboration d'un modèle sénégalais de laïcité fondé non pas sur une séparation rigide comme en Occident, mais sur une collaboration entre le politique et le religieux, tout en préservant les valeurs et principes de base du concept : absence de religion d'État, liberté de conscience et de culte.
- Il faut pour cela une inventivité juridique adossée à une audace politique et intellectuelle pour échafauder des solutions originales, sans remettre en cause les valeurs essentielles du constitutionnalisme. En effet, l'argument de la défense de spécificités irréductibles peut servir de socle idéologique pour légitimer un pouvoir autocratique ainsi que la violation de libertés et droits fondamentaux, tout comme le dogmatisme juridique et institutionnel peut freiner la puissance et l'intelligence imaginatives du droit.

---

<sup>143</sup> Me Boucounta DIALLO, *La crise casamançaise. Problématique et voies de solutions*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 19-20.

De cet ensemble d'idées il ressort que l'enracinement des valeurs et principes du constitutionnalisme nécessite de revisiter les penseurs et légistes classiques. En effet, à la question de savoir quelle était la meilleure Constitution, Solon, le brillant juriste athénien, sage et savant, répondait : « *Dites-moi pour quel pays et à quelle époque ?* » !