

**De l'intermédiation politique à la  
candidature : évolution de la position des  
chefs religieux au Sénégal**  
Par Babaly Sall<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Maître de Conférences à l'Unité de Formation et de Recherche de Sciences Juridiques et Politiques de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal)

## Résumé

*Pendant très longtemps, a fonctionné au Sénégal, un pacte tacite dont les contractants étaient d'une part, l'Etat et ses élites politiques et d'autre part, les chefs religieux et leurs disciples. Dans ce contrat, les dividendes immédiats et matériels étaient engrangés par les élites politiques et les chefs religieux. Mais les mutations profondes qui ont affecté les populations, la transformation de certains guides religieux en hommes d'affaires, l'éveil des consciences au sujet des obligations réciproques entre le marabout et le disciple et au sujet des limites de ces obligations, ont remis en cause l'intercession politique des guides religieux. Une telle remise en cause oblige les contractants à réfléchir sur le réaménagement du contrat.*

### **Note sur l'auteur**

Le Pr Babaly Sall est un juriste spécialisé en science politique. Il est enseignant-chercheur à l'Unité de Formation et de Recherche en Sciences Politiques et Juridiques de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis au Sénégal. Il est par ailleurs, le Coordonnateur du Réseau Afrobarometer au Sénégal.

### **Introduction**

Dans un contexte marqué par de profondes mutations sociales et économiques qui ont installé de larges pans de la société sénégalaise dans l'univers de la débrouille et des stratégies de survie, on semble noter une distanciation et une circonspection de plus en plus grande des citoyens à l'égard des actes politiques posés par les guides religieux. Le fameux « contrat social sénégalais » forgé par Cruise O' Brien (1992 : 9) qui l'a défini comme étant un dispositif par lequel, le disciple laisse à son guide religieux et marabout, le soin d'être son médiateur auprès des autorités politiques et administratives est de plus en plus controversé. Cette controverse n'est pas tant la remise en cause du compromis entre religion et politique qui faisait des marabouts à la fois des modérateurs sociaux et agents de pacification du champ politique que la relativisation de leur poids dans le jeu des acteurs. Car, comme le dit l'auteur lui-même (2002 : 504) : « les taalibes « modernes », d'abord en ville, puis maintenant un peu partout, font la distinction entre le ndigël en matière de religion, toujours respecté , et le ndigël politique qu'ils ne sentent plus tenus de suivre ». Cruise O' Brien interprète ce changement notable comme étant le signe d'une extension du sens de l'Etat parmi l'électorat sénégalais. Mais à cette cause explicative, il faudrait rajouter l'émergence de nouveaux défis

liés à l'échec du projet politique jadis prôné par Senghor et Dia, fondé sur l'édification d'un Etat séculier moderne porteur de développement, dans le cadre d'un partenariat solide avec les confréries<sup>2</sup>.

En vérité, comme dans toutes les sociétés la complexification des activités humaines n'a pas manqué, au fil du temps, d'affecter la grille d'analyse des rapports entre la religion et la politique au Sénégal. Dans le modèle de classification de ces rapports que nous propose Bruno Etienne lors de sa conférence introductive sur « La Taxinomie du fait religieux », l'on serait tenté de situer le Sénégal entre la conception libérale séparant de manière stricte les deux sphères et la conception critique qui se propose de réévaluer le rôle social de la religion<sup>3</sup>. Cette évolution est confirmée par l'émergence d'un nouvel ordre religieux discordant qui s'est récemment signalé à l'opinion à travers ce qu'il est convenu d'appeler « la marche des imams de la banlieue », très populaire au demeurant, contre la cherté de l'électricité et du coût de la vie. L'incursion de cet ordre religieux dans l'arène politique et sa volonté affichée de porter les revendications des populations, se substituant ainsi aux partis politiques, aux organisations syndicales et consuméristes, traduit une décrépitude du « contrat social sénégalais » et convoque nécessairement une réflexion sur l'avenir et le devenir des relations entre la religion et la politique au Sénégal.

### **I. Le contrat social sénégalais revisité**

Le Sénégal est un pays fortement religieux avec une forte prédominance de l'islam qui serait pratiquée par plus de 90 % de Sénégalais. Il existe une communauté chrétienne constituée essentiellement de sérères et de diolas. Les sérères chrétiens sont localisés dans les régions de Thiès, de Fatick et de Kaolack. Quant aux diolas chrétiens, ils vivent en Basse Casamance. Les religions considérées comme traditionnelles orientées vers la pratique de cultes locaux ont aussi pour point d'ancrage cette partie du pays.

L'islam aurait pénétré dans l'espace fixé par les limites territoriales actuelles du Sénégal par

---

<sup>2</sup> Voir à ce propos, Souleymane Bachir Diagne (2009) : Religion and the public sphere in senegal :the evolution of the project of modernity, working paper n° 09-008, Institute for the study of Islamic Thought in Africa, working papers series. Sur l'émergence de nouveaux enjeux et le changement de la donne consécutive à l'alternance politique, cf. respectivement l'article de Mamadou Badji, Le Marabout et le Prince : une coexistence institutionnelle chaotique, in revue de droit sénégalais, n°8- 2009, p. 113 et la contribution de Alioune Badara Fall, La Démocratie Sénégalaise à l'Épreuve de l'Alternance, in Afrilex n°5, p. 53 et s.,www. Afrilex.u-bordeaux4.fr.

<sup>3</sup> Etienne identifie trois autres conceptions que sont : la conception « religieuse » ou transcendantale de la religion sur le politique, la conception instrumentale qui établit la primauté du politique sur le religieux<sup>3</sup> et enfin la conception radicale, celle du refus de la religion tels que Freud et Marx le suggèrent. Voir : Religion, Droit et Sociétés dans l'Europe Communautaire, Actes du XIII colloque de l'Institut de Droit et d'Histoire Religieuse (IDHR), Aix-en-Provence 19-20 mai 1999, PUAM 2000, 299 p.

la partie septentrionale, c'est-à-dire par la vallée du fleuve Sénégal. Cette pénétration était à l'actif des Almoravides (Al-Murabitun), une tribu berbère dont les origines se trouveraient au Maroc autour de l'ancienne ville de Sidjilmassa. Leurs conquêtes les auraient emmenés dans l'Adrar et le *Tagant* dans la Mauritanie centrale. Leur descente au sud était aussi liée à des préoccupations commerciales. Dans le cadre de ce commerce transsaharien auquel ils se livraient, figuraient les produits suivants : l'or, le sel, les dattes, les produits vivriers et les esclaves.

Cet itinéraire permet de comprendre pourquoi les premières populations à être islamisées furent les Halpular qui sont encore considérés aujourd'hui comme les plus grands dépositaires du savoir islamique au Sénégal. L'islam sénégalais est plutôt d'obédience sunnite. Il a aussi la particularité d'être de type confrérique. Les organisations confrériques dans leur forme originelle comme leur évolution contemporaine révèlent un islam de type syncrétique greffant les réalités locales aux fondements islamiques apportés par les Almoravides. Une confrérie est une congrégation de disciples. Le liant entre les membres est d'abord construit à partir de référents communs comme la vénération du fondateur de la confrérie dont on s'approprie la pensée idéologique, les actes. Au sommet de la pyramide confrérique, il y a le Khalife général (Calife) dont la filiation avec le fondateur de la confrérie peut remonter à une ou plusieurs générations. Il est le gardien des savoirs et du mysticisme forgés dans le temps long de la confrérie. Il est aussi garant de l'unité et de la continuité historiques de celle-ci. Il peut déléguer des pouvoirs à des personnes qui vont alors prendre le nom de Sheikh ou Cheikh et qui se trouvent dans une position intermédiaire. A la base de la pyramide, se trouvent les talibé (disciples) dont l'adhésion à la confrérie se fait à travers un acte d'allégeance. Suivant la logique de leur propre fondation articulée autour d'une révélation que viendra conforter plus tard l'instauration de pratiques comme le wurd et des célébrations et commémorations spécifiques, les confréries vont le plus souvent, elles-mêmes, se fracturer plus sur la base de querelles de personnes ou faits anodins que de questions de fond<sup>4</sup>. Comme le christianisme, l'islam aussi est aujourd'hui victime des nouvelles modalités du croire qui procèdent, elles-mêmes, de la conjonction de l'individualisme, de l'individualisation religieuse et de la mondialisation, et débouchent en définitive sur « une offre plus large des bien religieux » susceptible d'influencer la façon d'appréhender le politique (Etienne, 2000).

---

<sup>4</sup> En guise d'illustration, on peut rappeler à ce propos, les oppositions entre Hamallistes ( les disciples de Cheikh Hamallah) et les tenants de la ligne originelle du tidjanisme incarnée par l'héritier de Cheikh Oumar Foutiyou Tall, Amadou Cheikhou. Voir à ce propos, Constant HAMES: le premier exil de Sheikh Hamallah et la mémoire hamalliste ( Nioro-Mederdra, 1925),in Robinson et Triaud (1997).

Cependant malgré cette nouvelle tendance des religions à la carte, la configuration des rapports intrinsèques entre les fidèles et leur guide varie peu. La dévotion des talibés au Khalife général et aux Cheikhs reste exemplaire. Cette dévotion est agrémentée du don de la *adiya*, un cadeau que le disciple leur fait. En retour, les guides font bénéficier aux disciples, à travers leurs prières, des grâces et des félicités spirituelles. Pour certains talibés, les miracles du marabout peuvent s'étendre à l'intercession dans l'au-delà et lors du jugement dernier. Cissé (2008 :77) parle d'un « processus d'aliénation dans lequel le sujet envisage sa dépersonnalisation- dont il n'est pas toujours conscient- comme le prix de son salut ; ce qui renforce encore le pouvoir spirituel du marabout mais aussi sa façon de régenter la vie du fidèle qui perçoit son salut par rapport au degré de soumission aux exigences de l'ordre mystique, voire à sa proximité avec le Shaykh ».

Veinstein (1998 : 8), explique bien cette relation spirituelle entre le disciple et le maître :

(« De leur côté, les *turuq* musulmanes sont, comme l'indique le sens littéral du terme arabe qui les désigne, des “ chemins ”, des voies spirituelles qui, à travers un ensemble de connaissances initiatiques et d'exercices pieux, mènent progressivement le “ cheminant ”, étape par étape, vers la vision de Dieu et, finalement, la fusion en Dieu. Le membre aspire donc à l'expérience mystique et le maître de la confrérie, doté d'un pouvoir absolu sur son disciple, est un initiateur, un guide indispensable sur ce parcours. Ce maître spirituel, ce cheikh, a hérité à travers les générations de l'enseignement particulier, des secrets initiatiques mais aussi des charismes du fondateur de l'ordre mystique ou de la branche d'ordre définie par cet héritage spécifique, des ramifications complexes se développant avec le temps, en fonction des variantes introduites par les guides successifs »). Ces descriptions successives des relations entre guides et talibés ou maîtres et disciples s'apparentent sans se confondre parce qu'elles peuvent recouvrir une diversité de situations affectant autant les premiers que les seconds. Car le mot talibé peut être porteur d'ambiguïtés autant que le terme marabout lui-même<sup>5</sup>. La relation entre les leaders religieux et leurs fidèles peut recouvrir cette dimension strictement utilitaire aux plans politiques et économiques à l'image de ce qui a été abondamment décrit dans la littérature spécialisée<sup>6</sup>. Mais elle peut confiner aussi à un aspect

---

<sup>5</sup> Dans l'usage du terme marabout, on peut viser soit la fonction d'apprentissage (d'instruction) du coran que remplit une personne soit l'attribut qui sert à désigner le degré atteint dans l'acquisition des connaissances du coran( maîtrise des différents cycles), voir Triaud J-L. dans l'introduction à l'ouvrage : Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en AOF, 1880-1960, Paris , Karthala , 1997.

<sup>6</sup> Voir par exemples: Coulon C.,Le Marabout et le Prince; Islam et pouvoir au Sénégal,Paris,Pedone 1981; Copans J., Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal, Paris ,L'Harmattan, 1988; Marty P., L'Islam au Sénégal, tomes 1et 2, Paris, Leroux 1917;Villalon L. A, Islamic society and state

plus mystique, fusionnel même comme le montre le rapport entretenu par Amadou Hampathé Ba avec son maître Thierno Bocar (Sanankoua : 395).

Au Sénégal, les principales confréries sont :

- les tidjanes ;
- les mourides ;
- les khadriya ;
- les layènes.

Les tidjanes se retrouvent disséminés partout dans le Sénégal mais ils sont particulièrement omniprésents dans la vallée du Fleuve Sénégal. La capitale de la tidjania est la ville de Tivaouane. Les mourides sont concentrés dans le centre du Sénégal mais plus particulièrement dans la région du Baol, terroir de la culture arachidière. La capitale de la confrérie se situe à Touba. Les khadriya sont aussi disséminés sur l'espace sénégal-mauritanien.

Mais, la particularité des deux plus grandes confréries, c'est d'être polyarchique au sens de Robert Dahl. En effet, pour la confrérie tidjane, nous avons plusieurs familles : Tivaouane, Thiénaba, Médina Baye, la famille omarienne à laquelle on peut rattacher la famille de Madina Gounass. De même, pour la confrérie mouride, nous avons plusieurs pouvoirs (Famille de Touba subdivisée en sous-familles Darou Khoudoss, Darou Minam, Gouy Mbind, Khaïra ; Famille de Darou Mousty)<sup>7</sup>. D'une certaine manière, prévalent des logiques concurrentielles destinées à obtenir le plus de fidèles, mais ces logiques demeurent normalisées par des consensus de base qui fondent leur solidarité, gage de leur crédibilité. Un de ces consensus de base est la reconnaissance, publiquement partagée, de la légitimité du guide religieux présidant aux destinées de la confrérie, le Khalife général.

Au Sénégal, les confréries présentes sont aussi basées sur des rapports de réciprocité à la fois sociaux, culturels, politiques et économiques. Pour expliciter ces rapports, Donald Cruise O'Brien (1992 : 9) a forgé le concept de « contrat social sénégalais » qu'il a défini comme étant un dispositif par lequel, le disciple laisse à son guide religieux et marabout, le soin d'être son médiateur auprès des autorités politiques et administratives. Ce dispositif faisait des marabouts de « porteurs de voix » capables de donner des consignes de vote en faveur de certains candidats et des confréries, des réservoirs électoraux très convoités par les politiciens.

---

power in Senegal, Cambridge, University Press, 1995.

<sup>7</sup> A noter, cependant, que dans l'observation du ndigel religieux, les mourides semblent faire montre de plus de cohésion.

« Le *taalibé* fait beaucoup plus confiance au marabout qu'au gouvernement et il est prêt à abandonner aux hommes de religion le soin de s'occuper des relations avec le gouvernement. En contrepartie, les marabouts font bénéficier le gouvernement de la loyauté de leurs disciples, ils lui promettent un minimum d'obéissance, le paiement des impôts, quelques prestations en travail ainsi que – point de plus en plus important depuis l'indépendance – leurs bulletins de vote aux élections nationales. Le gouvernement récompense alors les marabouts sous diverses formes de parrainage officiel, y compris en leur octroyant des ressources matérielles, dont une partie est répartie parmi les – ou quelques – disciples. »<sup>8</sup>

Pour Momar Coumba Diop (1981:90), ledit contrat social a un contenu économique doté d'une valeur instrumentale : « D'une manière générale, les commerçants mourides constituent un groupe qui utilise la puissance politique de la confrérie pour parvenir à ses fins. C'est pourquoi leur position est assez ambiguë. Leur puissance économique et financière font que les marabouts ont besoin d'eux, mais eux aussi ont besoin des marabouts pour faciliter leurs démarches auprès des autorités administratives et se livrer, comme c'est parfois le cas, à des activités prohibées. »

Revenant sur cette dimension économique du contrat social, Bava (2003) soutient que « c'est par l'argent que les *taalibé-s* expriment leur attachement au marabout plus que par le seul travail. »

Aux origines du « contrat social sénégalais », se trouverait une recherche systématique des moyens et des ressources permettant au pouvoir politique de renforcer sa légitimité au sein des masses. Dans les nouveaux états indépendants comme le Sénégal, le décryptage des comportements des nouvelles élites politiques laisse entrevoir chez ces derniers une obsession de se faire accepter par les populations et de gagner leur estime mais aussi leurs suffrages. Dans des zones comme la vallée du fleuve Sénégal, la poursuite de ces objectifs a parallèlement emprunté les chemins d'un investissement dans la féodalité locale et dans ses structures de fonctionnement<sup>9</sup>.

En fait, les élites politiques ont vite compris le bénéfice qu'ils pouvaient tirer de l'appui des confréries. Parce que ces dernières sont des ordres fonctionnant sur la base de rapports de sujétion et de subordination absolue du disciple envers le maître, l'inféodation des dignitaires

---

<sup>8</sup> Cf. D. B. Cruise O'Brien, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique Africaine*, n°45, mars 1992, pp. 9-20

<sup>9</sup> Lire utilement, à ce propos l'ouvrage de A. B. Diop : *Le Sénégal, une démocratie du Phenix?*, Paris, Crepos-l'Harmattan, 2009, 368p.

équivalait ipso facto, celle des disciples.

D'ailleurs, même si l'histoire de la colonisation française au Sénégal est, sur certaines de ses séquences, une histoire de la violence et de la conflictualité entre l'ordre colonial et l'ordre religieux local, l'intermédiation politique des guides religieux était déjà une réalité. Blondin Cissé (2007 : 79), dans son ouvrage sur Confréries et communauté politique au Sénégal évoque ces relations tumultueuses :

(« Ainsi, si le pouvoir colonial s'est appuyé sur la force maraboutique pour mener à bien son entreprise de domination, celui-ci s'arrangera, néanmoins, pour maintenir cette force malgré la résistance armée de certains de certains hommes de foi comme El Hadji Omar Tall que la supériorité militaire française va écraser, ou Ahmadou Bamba dont l'insoumission idéologique à l'autorité coloniale va se transformer, après son exil au Gabon, puis en Mauritanie, en une totale collaboration avec l'administration coloniale, à l'instar d'autres marabouts d'ailleurs, comme le Shaykh de la Tidjaniyya, El Hadji Malik Sy, collaborant sous prétexte de contribuer au triomphe de l'Islam au Sénégal. Devenus des interlocuteurs privilégiés de l'administration coloniale et les principaux intermédiaires entre le système et les populations locales, les Shaykh virent leur pouvoir spirituel et temporel consolidé auprès des masses »)<sup>10</sup>.

Des lendemains des indépendances à la période de l'Alternance politique survenue en 2000, ces élites politiques ont essayé avec parfois beaucoup de succès d'enranger les voix de ces réserves électorales. Schatzberg (2001 : 19) parle de la « métaphore paternelle » utilisée par les officiels dans les années 1980 pour illustrer la revendication par les officiels des rapports de filiation les unissant aux guides religieux des confréries.

Cependant, le « contrat social sénégalais » est aujourd'hui traversé par des courants contradictoires, annonciateurs de nouveaux rapports entre la sphère religieuse et la sphère politique.

L'avènement de l'alternance survenue en 2000 a été un tournant décisif dans l'aggiornamento des relations entre les hommes politiques et les religieux et dans le réaménagement du contrat social. L'un des premiers actes posés par l'ancien président d'alors, a été d'aller renouveler son acte d'allégeance auprès de son marabout. Cet acte de soumission du pouvoir politico-temporel au pouvoir religieux s'est renouvelé de façon si régulière avec une très forte de

---

<sup>10</sup> En fait dans les relations entre les guides religieux et les autorités coloniales, la ligne de fracture entre collaboration et confrontation reste très tenue, voir à ce propos les analyses édifiantes des différentes contributions dans l'ouvrage collectif de Robinson et Triaud .



médiatisation que certains y ont vu les signes d'une faillite de la République (Ousseynou Kane, quotidien *Walfadjri* du 8 mai 2001). Dans le même temps, d'autres parlaient des 3 T qui étaient au centre des préoccupations de l'ancien président Wade : Tukki, Télé et Touba (la capitale des mourides) pour rendre compte de son goût immodéré pour les voyages (officiels ou privés), de son besoin de communiquer à travers la télévision notamment et enfin de sa proximité affichée avec la communauté mouride. Le président Wade a publiquement revendiqué son appartenance à cette communauté et lors de la campagne présidentielle de 2012 qu'il a débutée par Mbacké, en y déclarant que son appartenance à la communauté mouride était à la base de ses inimitiés avec ses opposants. Audrain (2002 :7) écrit à propos de Wade ces mots : « le poste de président de la République est revenu au plus illustre taalibe de Seriñ Saliou M'Backé (Khalife Général des Mourides) : Abdoulaye Wade ».

Au cours de l'alternance, d'autres actes ont été posés qui ont contribué à repositionner le religieux au cœur du politique. Parmi ceux-ci, la décision prise pour la première fois en 2011 de décréter férié le jour de la commémoration du Magal qui marque le retour d'exil du fondateur de la confrérie<sup>11</sup>. De plus, l'exposé et la gestion des affaires publiques au niveau des cités religieuses ont contribué au repositionnement du religieux. Lors de la manifestation du 23 juin qui a vu les jeunes du M23 exiger et obtenir le retrait du projet de loi sur le « quart bloquant », les dignitaires du régime ont soutenu avoir décidé de retirer le projet après avis du Khalife religieux de Touba alors que le discours d'un défunt Khalife général des tidjanes était diffusé en boucle pour apaiser la tension sociale. De même, le nouveau Président élu en mars 2012 a dû aviser les autorités mourides avant de procéder à l'arrestation d'un guide religieux.

On a constaté un fait marquant du réaménagement du contrat social sénégalais à travers la récurrence de visites d'hommes politiques au niveau des guides religieux surtout lorsqu'ils sont démis de leurs fonctions<sup>12</sup>. Ces attitudes témoignent d'un glissement du contenu de l'intercession qui était jusque ici associé au contrat social sénégalais. Ce glissement s'opère aussi dans le cadre d'une mutation d'une des parties contractantes. Le talibé qui sollicitait l'intercession n'est plus le paysan mais plutôt un intellectuel qui a eu à occuper des postes généralement très importants. L'intercession vise à faire rentrer la personne dans les bonnes

---

<sup>11</sup> Cette décision vient d'être consacrée dans le projet de loi n° 10/2013, complétant et modifiant la loi N°74-52 du 4 novembre 1974 relative à la fête nationale et aux fêtes légales. Ce texte a finalement été voté en plénière à l'unanimité. .

<sup>12</sup> On peut rappeler à ce propos l'attitude de l'ancien numéro deux de l'APR et compagnon de route du Président Macky, aux premières heures de son exclusion du PDS, M. Alioune Badara Cissé, qui a préféré s'entretenir avec le Khalife de Touba, son guide religieux, aussitôt après son limogeage du poste de ministre des affaires étrangères et avant toute sortie dans la presse.

grâces du régime. Il y a là assurément un glissement dans la forme d'intercession qui au départ visait à obtenir la félicité ici-bas et au-delà. En effet, selon Bava (2003) : « Entre les *Cheikh-s* et leurs *taalibé-s*, l'intercession se manifeste notamment par des miracles et des vœux exaucés, grâce à un véhicule intermédiaire : la *baraka*, force surnaturelle qui se transmet dans le lignage d'un homme saint. »

A l'opposé, deux éléments qui semblent être constitutifs d'une même évolution et d'une même rationalité sont notés. Le premier est l'altération progressive du suivi des consignes de vote données par les guides religieux. Il y a une désarticulation progressive des deux faces qui étaient superposées : celle du talibé (aux ordres de son marabout) et celle du citoyen (Gercop, 1999). Dans le même temps, on observe une moins grande inclination de certains guides religieux à donner des consignes de vote à leurs talibés. Lors des dernières élections présidentielles, le camp du Président sortant aurait, de l'avis des observateurs, usé de plusieurs manœuvres politiques pour pousser les guides religieux à donner des consignes de vote sans grand succès. Les plus grandes chapelles confrériques avaient choisi de rester à équidistance des acteurs engagés dans la compétition électorale même si quelques guides avaient publiquement appelé à voter pour le candidat sortant.

## **II. Mutations économiques et sociopolitiques et effritement du contrat**

Pour mettre en évidence l'érosion du contrat social sénégalais, on a utilisé les données d'Afrobarometer. Afrobarometer est un réseau multinational dont le siège est situé au Département de Science Politique de l'Université de Michigan (MSU). Le réseau organise tous les deux ans dans chacun des pays africains membres (aujourd'hui au nombre de 35) du réseau une enquête nationale représentative de la population en âge de voter. Au Sénégal, la population cible est donc constituée des personnes âgées de 18 ans et plus. Le questionnaire standardisé est adressé à un échantillon de 1200 individus tirés selon un plan de sondage stratifié à deux degrés. Au premier degré sont tirés les districts de recensement selon la méthode des probabilités inégales. Au second degré, on tire les ménages dans lesquels, on enquête une personne âgée de 18 ans et plus (alternativement un homme ou une femme).

L'analyse des données issues des enquêtes d'Afrobarometer montre que l'érosion progressive du « contrat social sénégalais » est indissociable des mutations qui travaillent de l'intérieur la société sénégalaise dans sa globalité.

La première de ces mutations est relative à la massification de la pauvreté. Les sénégalais ont une perception aigüe de leur précarité comme en témoignent les résultats que nous avons tirés

de l'analyse des données de l'enquête Afrobarometer de juin 2008, représentative à l'échelle de la population des 18 ans et plus<sup>13</sup>. En effet, 34 % des 1200 Sénégalais interrogés jugent leurs conditions de vie très mauvaises et 29 % les jugent mauvaises, soit au total 63 %, donc environ, 2 personnes sur 3, s'estiment très précaires. Les Sénégalais indexent le gouvernement et partant les hommes politiques d'être responsables de cette précarité dans laquelle ils baignent. Un tel retentissement a pour effet de rejeter toute consigne de vote envers ces hommes politiques.

A cette première mutation, s'ajoute une autre relative à une dynamique des imaginaires au sujet des guides religieux. Traditionnellement, la représentation qu'on se fait du guide est à la limite celle d'un soufi dont les comportements seraient indissociables d'un ascétisme. Or, pour certains guides religieux, l'hédonisme semble être la règle. Les largesses que leur procure leur statut de guide religieux leur permet d'accumuler des biens matériels (biens immobiliers, voitures) et de s'octroyer des privilèges (unions conjugales avec plusieurs femmes). Cette nouvelle inclination des religieux vers la satisfaction des intérêts matériels d'ici-bas expliquent leur disponibilité à collaborer avec les politiciens, accréditant l'hypothèse d'une perméabilité entre la politique et la religion en Afrique (Schatzberg 2001 : 71).

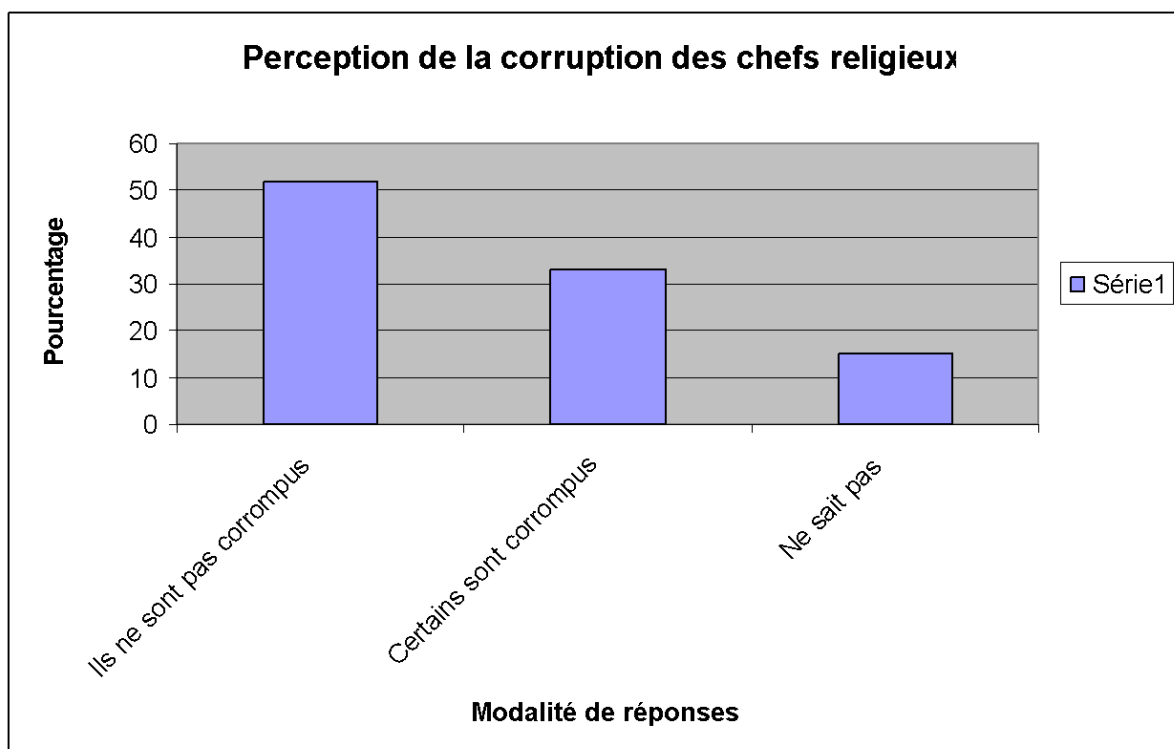
Cette perméabilité expliquerait que toutes les représentations péjoratives que les populations se font des politiciens sont reportées et étendues aux religieux. 33 % des Sénégalais interrogés lors de l'enquête Afrobarometer de 2008 sont convaincus que certains chefs religieux sont corrompus. Or, la corruption est plutôt localisée dans les arcanes politiques. La fin du rapport d'altérité que le religieux entretenait avec la corruption témoigne d'un processus de désacralisation des guides à l'œuvre.

Cette désacralisation consacre en même temps la promotion de nouveaux chefs religieux n'ayant quasiment pas de talibés mais disposant d'une légitimité sociale forgée par la prise en charge des revendications populaires. Dans cette posture, les nouveaux chefs religieux ne sont pas des alliés du pouvoir, ce sont plutôt des opposants. Les « imams de banlieue » sont une illustration parfaite de ce phénomène qui accrédite la thèse défendue en 2003 par Pippa Norris dans *Democratric Phoenix : Reinventing Political Activism*, thèse dans laquelle, il postulait l'émergence de nouvelles formes d'expression démocratiques en dehors des espaces d'expression traditionnels (partis politiques, syndicats). Le phénomène des « imams de

---

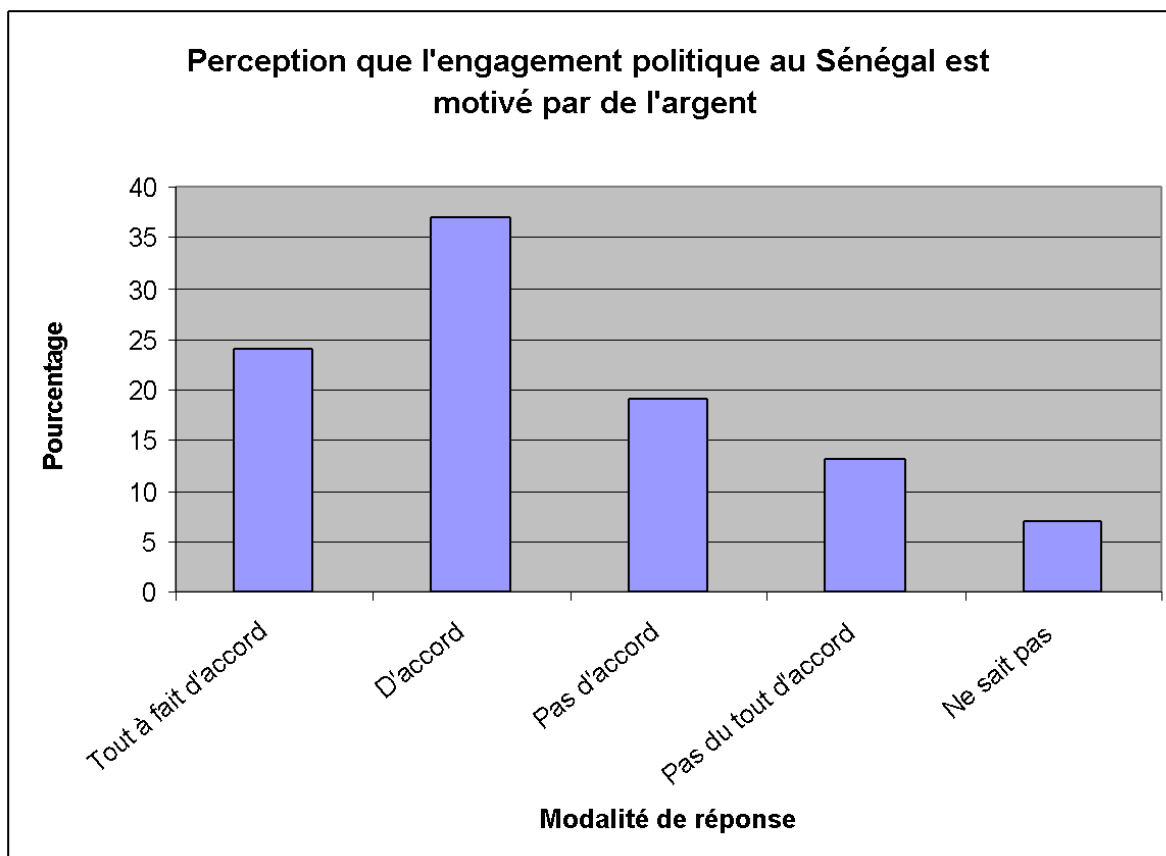
<sup>13</sup> La tendance se confirme dans l'enquête de la série n°5 de Afrobarometer, réalisée au Sénégal dans le courant du mois de février 2013, même si c'est dans de moindres proportions. Voir à ce propos, les briefing paper sur les performances économiques du gouvernement sénégalais in [www.afrobarometer.org](http://www.afrobarometer.org).

banlieue » consacre donc la posture de citoyens ordinaires se substituant aux organisations de consommateurs défaillants dans la lutte contre la détérioration du pouvoir d'achat, en partant de la base, avec à leur tête des guides des mosquées de quartiers populaires, souvent des hauts fonctionnaires retraités de l'Etat en même temps grands lettrés musulmans. Au début, leur lutte qui se manifestait par des marches dans le quartier populaire de Guédiawaye était dirigée contre la Société nationale de production d'électricité (la Senelec) qui était accusée de procéder à des délestages intempestifs tout en servant des factures élevées à ses clients. Les imams de banlieue exhortaient les consommateurs à ne pas payer les factures. Peu à peu, leurs revendications se sont étendues à la cherté du coût de la vie.



Graphique n° 1 : Perception par les Sénégalais de la corruption des chefs religieux (Enquête Afrobarometer Sénégal, 2008)

A cette perception de l'existence de pans entiers de l'ordre religieux gangrenés par la corruption, vient se greffer celle consistant à assimiler l'investissement des guides religieux dans la politique comme des stratégies de captation de ressources. 60 % des personnes interrogées lors de l'enquête Afrobarometer Sénégal de septembre 2005 sont convaincus que la première motivation de l'engagement politique au Sénégal est d'ordre financier (graphique 2).



Graphique n° 2 : Perception par les Sénégalais de la motivation financière de l'engagement des Sénégalais en politique (Enquête Afrobarometer Sénégal, 2005)

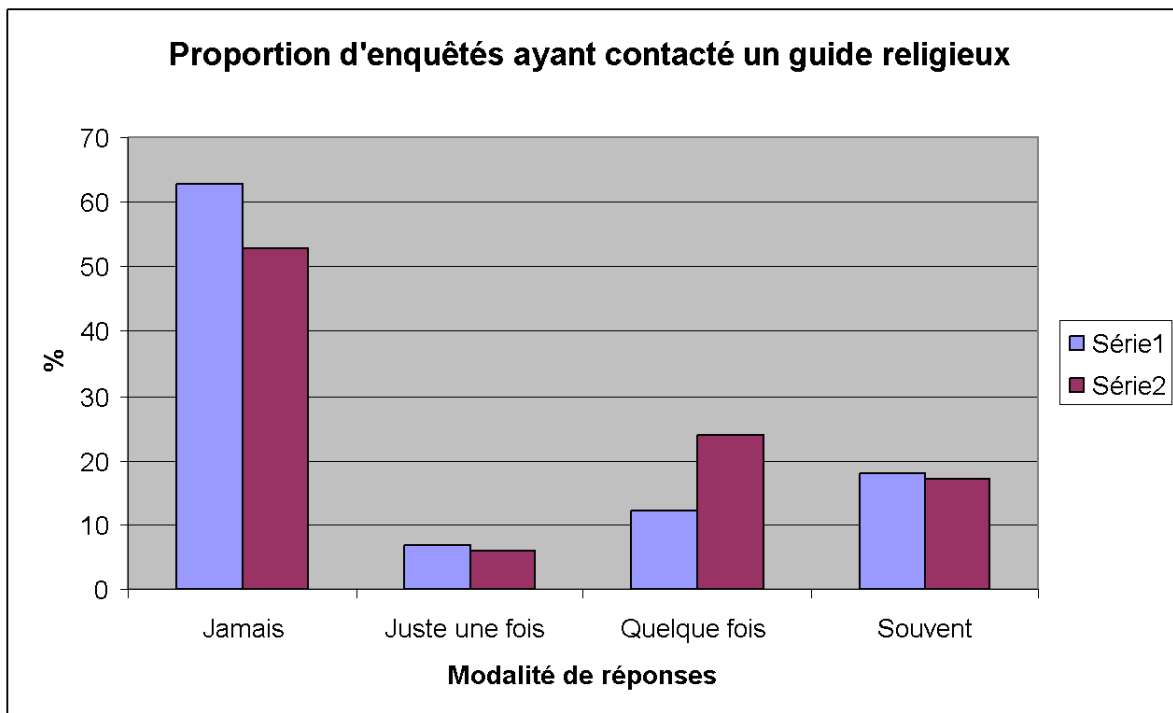
La troisième mutation est d'ordre médiatique. Le développement des médias privés (télévisions et radios), offrant des programmes et des émissions assez souvent animés par des lettrés complètement bilingues (arabophones et francophones) mais capables aussi de rendre accessibles, en langues nationales, les informations essentielles sur la pensée et les pratiques islamiques, a contribué à faire sauter le verrou de l'ésotérisme. Désormais, le disciple peut accéder aux connaissances que seuls les guides s'acharnaient à détenir jalousement car fondatrices du pouvoir du maître sur le disciple. On a dénombré six émissions télévisées dont 5 sont hebdomadaires et une quotidienne. A ces émissions télévisées s'ajoutent quatre émissions radiodiffusées toutes hebdomadaires. Les émissions télévisées ou radiodiffusées sont diffusées pour l'essentiel à des heures de grande écoute comme le montre le tableau ci-dessous. On peut établir un parallélisme avec ce que Mame Penda Ba ( : 555) nomme « le rôle de la presse dans le processus d'autonomisation de la société civile » à travers « la sensibilisation et l'action citoyenne ». En fait dans ce cas précis, les émissions ont permis d'élever le niveau de connaissances des talibés et d'une certaine façon de déconstruire en partie le mythe du marabout seul dépositaire de la connaissance absolue et de façon corrélatrice ce que Cissé (2007 :77) a nommé au sujet de la communauté confrérique « le

processus d'aliénation ».

<b>Heure d'écoute</b>	<b>Fréquence</b>	<b>Titre de l'émission</b>	<b>Type d'émission</b>	<b>Type de chaîne</b>
21 h – 21 h 45	Hebdomadaire	Tontou Bataxal (Lettres musulmanes)	Télévisée	Publique
15 h -17 h	Hebdomadaire	Mizanoul Khoulob (L'équilibre du cœur)	Télévisée	Privée
06 h – 07 h	Journalier	Waxtanou Fadjr (La causerie de l'aube)	Télévisée	Privée
22 h – 00 h	Hebdomadaire	Yoon Wi (La voie)	Télévisée	Privée
21 h – 22 h	Hebdomadaire	Tontou Bataxal	Télévisée	Privée
22 h – 00 h	Hebdomadaire	Diné ak Jamano (La religion et le Temporel)	Télévisée	Privée
15 h – 16 h	Hebdomadaire	Tafsir (Exégèse)	Radiodiffusée	Privée
06 h – 07 h	Hebdomadaire	Albidaya Wal Nihaya (Du commencement à la fin)	Radiodiffusée	Privée
15 h – 17 h	Hebdomadaire	Tafsir (Exégèse)	Radiodiffusée	Privée
03 h – 05 h	Hebdomadaire	Rihatou Salihine	Radiodiffusée	Privée

Tableau n° 1 : Répartition des émissions islamiques radiodiffusées et télévisées.

Ces trois facteurs se mutualisent et finissent par provoquer une distanciation de plus en plus grande entre le guide et le disciple et dont l'évolution des contacts , basée sur l'analyse des enquêtes nationales d'Afrobarometer au Sénégal en 2005 et en 2008, est illustrée dans le graphique ci-dessous.



Graphique n° 3 : Evolution de la proportion des enquêtés ayant contacté un guide religieux au cours de l'année d'enquête (Enquêtes Afrobarometer Sénégal, 2005 et 2008).

Du fait de l'action combinée de ces facteurs, l'hypothèse d'une érosion des rapports de sujétion des disciples envers leurs guides religieux et par conséquent, celle d'une défiance des premiers par rapports aux *ndigel politique*, peut être posée. Dans le prolongement de cette hypothèse, on peut aussi se demander si cette défiance ne conduirait pas à l'émergence d'une citoyenneté libérée de toute emprise confrérique ? C'est i une question pertinente que s'est posée aussi Blondin Cissé (2007 : 23), dans son ouvrage sur Confréries et communauté politique au Sénégal :

(« Mais que la légitimité soit spirituelle ou politique, la question qui se pose à nous, au-delà de la substitution du politique par le spirituel et de ses effets, est celle du désancrage du sujet de toute logique d'embrigadement ou de crispation identitaire. Car cette crispation s'oppose à la réalisation de son humaine condition politique, comme le met notamment en évidence le diagnostic arendtien du totalitarisme en termes de production de l'Un à partir du multiple, et qui, s'effectue aussi sous d'autres modalités dans l'espace des confréries religieuses. »)<sup>14</sup>.

On peut donc en toute légitimité questionner les enjeux d'une remise en cause du « contrat

<sup>14</sup> Sur la configuration des acteurs et l'évolution de leurs rapports dans le jeu démocratique, voir aussi la thèse de Antoine Tine, De l'un et du multiple, et vice-versa? Partis politiques et démocratisation au Sénégal de Senghor à Abdou Diouf. Contribution à une critique de la pluralisation politique, thèse de doctorat nouveau régime, IEP Paris, juin 2002.

social sénégalais »<sup>15</sup>.

### **III. Fin ou renégociation du contrat social sénégalais ?**

Dans nos analyses précédentes il est apparu que les termes du contrat social sénégalais sont remis en cause par les différents facteurs que nous avons indiqués. Dès lors, se pose à nous la question des conséquences qui peuvent en découler ou des enseignements à en tirer. Assistes-t-on à une fin pure et simple du « contrat social sénégalais » et/ou s'achemine-t-on vers sa renégociation ?

Bien que quelque peu radicale, l'hypothèse d'un enterrement de ce contrat, est parfaitement plausible, au regard des mutations évoquées. Mais eu égard aussi aux intérêts mis en jeu dans le cadre du contrat, est-il réaliste d'envisager un renoncement des politiques et des guides aux bénéfices mutuels qu'ils tiraient de l'opérationnalité de celui-ci ? Les dignitaires religieux, dont l'accoutumance aux délices conférait un enrichissement, peuvent-ils renoncer aux prébendes ? Les gouvernants peuvent-ils se passer des réserves électorales gisant au sein des confréries ? Les réponses à ces questions régleraient en même temps, le devenir du « contrat social sénégalais ».

De fait, la problématique de la relation religion et politique dans le contexte électoral sénégalais de ces dernières années s'élargit aux rapports société civile et société politique dont la ligne de démarcation devient évanescence. En partant de l'hypothèse de Bruno Etienne selon laquelle le religieux et le politique, en tant que fait social relevant tous les deux du domaine de la croyance, ne sont pas différenciables, on peut aisément accrédi-ter la thèse de la perméabilité entre les deux, qu'un auteur comme Schatzberg fait sienne (2001 :71). Celle-ci postulerait deux choses distinctes pour le cas de notre étude : la première correspond à une dynamique de normalisation en cours dans les rapports entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique et la seconde à l'affaiblissement subséquent des barrières entre la société civile et la société politique. S'agissant de la première idée, la lecture du phénomène des imams de banlieue procéderait d'une nouvelle interprétation du devoir d'obéissance des citoyens à l'égard des autorités publiques, tiré de la célèbre règle de la sourate 24, verset 30 du coran. Dans les sociétés africaines contemporaines d'état de droit démocratique, la nouvelle compréhension de cette règle coranique induit l'obéissance à la raison et à la légitimité, c'est-à-dire à la loi de la majorité tant qu'elle reste conforme aux aspirations du plus grand nombre

---

<sup>15</sup> En se référant aux travaux ultérieurs du GERCOP, on peut parler d'un début de clarification d'une tendance amorcée il y a déjà plus d'une décennie, voir à ce propos notre article: "Du degré d'engagement politique des confréries: Etude de cas sur les mourides et les tidjanes", in GERCOP, 1999, Etude sur le comportement électoral dans les régions de Thies et Diourbel, pp. 72-87.



de citoyens (l'opinion publique). A défaut, ceux-ci sont fondés à se rebeller en utilisant les mécanismes du système pour changer l'état des choses : d'où la posture des imams de banlieue fondée sur une double légitimité citoyenne et religieuse. En tant que citoyens subissant de plein fouet les effets de la crise économique et leaders musulmans (dirigeants de mosquées de quartiers), convaincus que l'espace social donc politique est empreint d'une forte dimension religieuse, ils auraient comme premier devoir : la dénonciation de leurs difficiles conditions de vie. En somme le système politique sénégalais serait entré dans une nouvelle ère de relations entre le politique et le religieux, plutôt marquée par la fusion, survenant respectivement depuis la fin du ndigel et après les phases des candidatures proto religieuses ou campagnes quasi religieuses aux élections nationales, puis de la participation de partis pro religieux aux compétitions électorales et enfin de l'investiture de dignitaires religieux sur les listes de candidatures confectionnées par les partis politiques comme lors des législatives de 2012.

Pour la seconde idée, on pourrait emprunter à Schatzberg sa démonstration de l'évolution des rapports entre la société civile et la société politique qui passerait d'une situation houleuse à une complicité réelle, à travers successivement les étapes de la méfiance, de la défiance et enfin de la collaboration. L'histoire du système politique sénégalais, dans sa séquence qui se déploie depuis l'adoption en 1992 d'un code électoral consensuel, grâce à l'entregent des personnalités de la société civile jusqu'à la tenue des Assises Nationales, en passant par les médiations et bons offices lors des différentes consultations électorales qui ont suivi, accrédite parfaitement la thèse de la proximité, voire de la complicité entre les organisations partisans et celles des citoyens à la base. L'aboutissement logique de cette dynamique est la consécration attendue, parce que peu contestée aujourd'hui, des candidatures individuelles (non partisans) aux élections locales.

Assurément, le principe d'une remise en cause du contrat serait donc un processus en marche même si certains guides religieux que d'aucuns considèrent en disgrâce auprès des politiques ont récemment défié, de façon imagée, le Président de la République d'organiser une élection anticipée afin de lui prouver leur « force de frappe ».

L'intercession politique est-elle encore possible ? Et à quelles conditions ?

Au regard de l'intolérance de plus en plus manifeste envers le « contrat social sénégalais », les guides adopteraient des positions plus nuancées. L'intercession pourrait prendre les formes suivantes :

- Tout d'abord en tant que institution de médiation socio professionnelle, les marabouts vont pouvoir servir de partenaires/relais dans le cadre de la conception et de la mise en œuvre des politiques publiques, notamment dans les domaines et secteurs où ils sont en contact permanent avec les citoyens/talibés, comme celui de l'agriculture par exemple. Ainsi à l'instar de ce qu'on a pu observer dans le cadre de l'application de la GOANA (Grande Offensive pour l'Autosuffisance Agricole et l'Abondance : initiative politique lancée par le Président Wade en 2007 pour inciter les paysans sénégalais, avec l'encadrement des techniciens du ministère de l'Agriculture, à atteindre l'autosuffisance dans la production de certaines denrées fortement prisées par les populations), les pouvoirs publics pourraient s'appuyer sur les notables religieux pour lancer la révolution agricole qui fut le nouveau leitmotiv du Gouvernement nommé aux lendemains des élections locales du 22 mars 2009. Cette posture serait plus conforme à leurs rôles, particulièrement pour la confrérie mouride où la symbolique de la piété se conjugue avec celle du travail, en particulier agricole<sup>16</sup>.
- Ensuite les guides religieux, soit à travers les ziarra ou cérémonies de célébration annuelle de différents types d'évènements, soit à l'occasion de visites de courtoisie que leur rendent les politiques, peuvent aussi offrir une tribune de sensibilisation ou même de propagande pour l'enrôlement partisan. A ce titre, on aura noté la quasi généralisation de l'affiliation personnelle des leaders politiques (qui affichent volontairement et diversement leur étiquette de talibé) à une famille et à l'intérieur de celle à un guide ; tout comme on relève la fidélité de ces dirigeants aux rendez-vous annuels.

Mais ces formes résiduelles de manifestation de l'utilité de la médiation religieuse pourraient se combiner avec un autre type de repositionnement social consistant à voir dans les marabouts soit de simples instances d'initiation de débats politiques et/ou de mécanismes d'alerte dans les contextes de crise soit au contraire de véritables ferments de révoltes politiques susceptibles de se traduire par un type d'engagement politique plus manifeste avec l'investiture de chefs religieux comme candidats, porte-étendards de causes peu religieuses, ou la création de partis maraboutiques en dépit de l'interdiction constitutionnelle. C'est assurément ce schéma auquel on a assisté aux dernières élections présidentielles et législatives de 2012 qui ont vu des partis religieux recueillir les suffrages des sénégalais qui les ont même porté à l'Assemblée nationale. Ce repositionnement du religieux montre que les marabouts ne veulent plus se contenter de faire de l'intercession

---

<sup>16</sup> Dans le même sens, on peut signaler l'initiative prise par l'actuel chef de l'Etat, le Président Macky Sall, et sa majorité de miser sur la modernisation des daara ( écoles de formation islamique) grâce à un appui financier ( 10 milliards annoncés) et une formation à certains métiers agricoles et du secteur tertiaire.

comme l'avait envisagée jusqu'ici la théorie du contrat social mais qu'ils veulent être à la place du roi.

### **Conclusion**

Le « contrat social sénégalais », renvoyant à l'image d'une cellule dévitalisée, est à la croisée des chemins. Les difficultés économiques qui étranglent les populations, la collusion de plus en plus flagrante existant entre l'ordre politique et l'ordre religieux, l'éveil des consciences critiques par des émissions animées par des médias privés ont progressivement fait germer une culture de la défiance des disciples envers le ndigel, les consignes politico-électorales des marabouts. En effet, les disciples sont de plus en plus convaincus que les relations mutuellement bénéfiques entre les deux ordres, procède d'une contractualisation dans laquelle ils sont les seuls perdants. Ils remettent en cause le principe de la « stipulation pour autrui » qui les liait aux gouvernants et aux politiciens, via leurs guides religieux. Le devenir du « contrat social sénégalais », très malmené, est au coeur d'un aggiornamento de la démocratie sénégalaise procédant du recul d'un jacobinisme et d'un modèle d'Etat centralisateur et tendant à se muer à une véritable démocratie pluraliste, malgré la persistance de tentations autoritaires émanant parfois des compétiteurs politiques eux-mêmes.

## Bibliographie

Actes du XIIIe colloque de l'Institut de Droit et d'Histoire Religieuse (IDHR) 2000, Religion, Droit et Sociétés dans l'Europe Communautaire, Aix-en-Provence 19-20 mai 1999, PUAM .

Audrain, Xavier, \*2002. *BAAY-FALL du TEMPS MONDIAL : INDIVIDUS MODERNES du SENEGAL* - "Des dynamiques de construction de sujets individuels et d'invention d'une modernité véhiculées par l'originale communauté islamique des Baay-fall., Mémoire de DEA d'Études Africaines- Paris - 1 – La Sorbonne U.F.R 11, de Science Politique, 265 pages

Ba Mame Penda., « L'islamisme au Sénégal ( 1978-2007) », thèse de doctorat de l'Université de Rennes, novembre 2007, 3 T. 766 p.

Badji Mamadou, Le marabout et le prince: une coexistence institutionnelle cahotique, Droit Sénégalais n° 8, 2009, p.113

Bava Sophie, « De la « baraka aux affaires » : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 19 - n°2 | 2003, mis en ligne le 19 avril 2007

Cissé Abdoullah, 1998, *Musulmans, Pouvoir et Société*, Paris, l'Harmattan

Cissé Blondin, 2007. *Confréries et communauté politique au Sénégal*. Paris : L'Harmattan.

Dahl, Robert Alan, 1971. *Polyarchy, Participation and opposition*, New Haven and London : Yale University Press.

Diagne Souleymane Bachir, " Religion and the public sphere in Senegal: the evolution of the project of modernity, working paper n° 09-008, Institute for the Study of Islamic Thought in Africa

Diop Alioune Badara, 2009, *Le Sénégal, une Démocratie du Phenix?*, Paris, Crepos-Karthala

Diop, Momar Coumba, « Les affaires mourides à Dakar », *Politique africaine* 1, n°4 (novembre 1981) pp. 90-100

Cruise O'Brien, Donald, 1992. « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique africaine*, n° 45, 1992, pp. 9-20.

GERCOP, Etude sur le comportement électoral dans les régions de Thiès et Diourbel, CPR : UGB St-Louis, mai 1999

Gueye Babacar et Ndior Moussa, *Politique et Religion au Sénégal: le Ndiguel de vote*, Droit Sénégalais n°8, 2009, p.183

Kane Ousmane et Triaud Jean-Louis (Ed.), *Islam et islamismes contemporains au sud du Sahara*, Paris, Karthala-IREMAM, 1998, 331 p.

Norris Pippa, 2002. *Democratic Phoenix : Reinventing Political Activism*, Cambridge University Press.

Schatzberg, Michael, 2001. *Political Legitimacy in Middle Africa. Father, Family and Food*. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press.

Robinson David et Triaud Jean-Louis (eds), 1997, *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et Stratégies Islamiques en Afrique Occidentale Française. v. 1880-1960*, Paris, Karthala

Tine Antoine, 2002, *De l'Un et du Multiple, et Vice-Versa? Partis Politiques et Démocratisation au Sénégal de Senghor à Abdou Diouf. Contribution à une Critique de la Pluralisation Politique*, thèse doctorat, IEP , Paris

Veinstein, Gilles, 1998. « Les voies de sainteté dans l'islam et le christianisme : Présentation », *Revue de l'histoire des religions*, 1/1998, pp. 5-16.