

**DROIT, POLITIQUE
ET RELIGION**

Faculté des sciences juridiques et politiques de Dakar
Centre toulousain d'histoire du droit et des idées politiques

DROIT SÉNÉGALAIS

n° 8 - 2009

DROIT, POLITIQUE
ET RELIGION

sous la direction de Mamadou Badji,
Olivier Devaux
et Babacar Gueye

Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole

Copyright et diffusion : 2009

**Presses de l'Université
des sciences sociales de Toulouse
2 rue du doyen Gabriel Marty
31042 Toulouse cedex**

ISSN : 1958-3419

ISBN : 978-2-915699-91-3

REVUE DROIT SÉNÉGALAIS

Directeur de publication : M. le doyen de la Faculté des sciences juridiques et politiques

Comité scientifique :

- Ndiaw DIOUF
- Mamadou BADJI
- André CABANIS
- Abdoullah CISSE
- Aminata CISSE NIANG
- Olivier DEVAUX
- Madjiguène DIAGNE
- Françoise DIENG
- Seydou DIOUF
- Alioune Badara FALL
- Ismaïla Madior FALL
- Babacar GUEYE
- Ibrahima LY
- El Hadj MBODJ
- Isaac Yankhoba NDIAYE
- Paul NGOM
- Abdoulaye SAKHO
- Alioune SALL
- Moussa SAMB
- Sylvain SANKALE
- Filiga-Michel SAWADOGO
- Joseph ISSA-SAYEGH
- Amsatou SOW SIDIBE
- Demba SY
- Samba THIAM

Comité de lecture :

- MM. les professeurs Mamadou BADJI
- André CABANIS
- Françoise DIENG

- Alassane KANTE
- Ibrahima LY
- Michel Louis MARTIN
- Demba SY

TABLE DES MATIÈRES

DISCOURS D'OUVERTURE par Saïdou Nourou Tall.....	11
LES OBJECTIFS DU COLLOQUE par Mamadou Badji.....	13
DE LA LAÏCITÉ À LA FRANÇAISE À LA LAÏCITÉ DANS LES CONSTITUTIONS DE L'AFRIQUE FRANCOPHONE par André Cabanis.....	19
LA LAÏCITÉ A L'ÉPREUVE DES FAITS AU SÉNÉGAL par Abdoulaye Dieye.....	33
L'EGLISE CATHOLIQUE ET LES AUTORITÉS ADMINISTRATIVES FRANÇAISES AU SÉNÉGAL : DES DÉBUTS DIFFICILES par Sylvain Sankalé.....	55
POLITIQUE ET RELIGION EN AFRIQUE COLONIALE FRANCOPHONE : VISION ET INSTRUMENTALISATION DE L'ISLAM AU MAROC ET AU SÉNÉGAL (FIN XIX ^E -DÉBUT XX ^E SIÈCLE) par Olivier Devaux.....	85

Table des matières

LE DROIT À L'EAU SELON L'ISLAM par Moussa Samb.....	99
LE MARABOUT ET LE PRINCE. UNE COEXISTENCE INSTITUTIONNELLE CAHOTIQUE par Mamadou Badji.....	113
LE NOUVEL ENJEU RELIGIEUX DANS LES CONSTITUTIONS DE L'AFRIQUE FRANCOPHONE par Michel L. Martin et André Cabanis.....	143
REPRÉSENTATION POLITIQUE ET LÉGITIMITÉ DES INSTITUTIONS par Fara Mbodj.....	163
POLITIQUE ET RELIGION AU SÉNÉGAL : LE NDIGUËL DE VOTE par Babacar Guèye et Moussa Ndior.....	183
RAPPORT DE SYNTHÈSE par André Cabanis.....	203
VARIA	
LES NOUVEAUX DÉFIS DE LA CODIFICATION AU SÉNÉGAL : HARMONISATION ET ACCESSIBILITÉ - LE CAS DU DROIT PÉNAL par Fatou Kiné Camara.....	227
LE TRANSFERT DE PROPRIÉTÉ DANS LA VENTE DE L'IMMEUBLE EN DROIT SENEGALAIS par Amadou Faye.....	257

DISCOURS D'OUVERTURE

**par Saïdou Nourou Tall,
agrégé de droit public et de sciences politiques, assesseur,
représentant le doyen Ndiaw Diouf**

Monsieur le vice-président de l'Université Toulouse 1 Capitole,
Mesdames et Messieurs les chefs de département de la FSJP,
Mesdames et Messieurs les professeurs de l'UCAD
et de l'Université de Toulouse 1 Capitole,
Chers collègues,
Chers étudiants

Permettez-moi, au nom de Monsieur le doyen, le professeur Ndiaw Diouf, de magnifier la collaboration, toujours renouvelée, entre l'UCAD et l'Université Toulouse 1 Capitole, à travers le partenariat fécond entretenu par la FSJP et le Centre toulousain d'histoire du droit et des idées politiques.

Comme l'exprime un proverbe ouolof, « Seule la vérité est durable ». Un tel propos ne peut être plus juste pour attester de l'exceptionnelle ancienneté de notre collaboration.

Derrière ce pont jeté entre deux institutions du nord et du sud, de la France et du Sénégal, se profilent de solides liens noués grâce à la pugnacité, à l'intelligence et à la générosité d'hommes qu'il me plaît de saluer : à savoir les professeurs Mamadou Badji, Olivier Devaux, Michel Louis Martin, André Cabanis.

Saïdou Nourou Tall

Chers collègues,

Malgré les difficultés financières et l'ampleur des tâches qui nous sont dévolues dans nos institutions respectives, nous ne saurions oublier l'importance de telles rencontres, lieux d'échanges, de dialogue et d'interrogations articulés sur des thèmes qui nous interpellent régulièrement.

Nous avons réfléchi en 2006 sur « les figures du Juge », en 2007 sur « L'administration d'hier à demain » et en 2008 sur « La codification ».

Cette année, nous nous penchons sur le thème : « Droit, Politique et Religion ». Nul n'ignore l'étroitesse des relations entre le droit, la religion et la politique.

En tant que spécialiste des relations internationales, j'ai eu, à plusieurs reprises, l'occasion d'échanger sur l'impact de la politique internationale sur la religion et vice-versa, en connexion avec les problèmes contemporains de fanatisme religieux et d'instrumentalisation de la religion à des fins politiques.

Le thème retenu cette année investit plusieurs champs de recherche et nous invite à une connivence entre historiens du droit, publicistes et privatistes, pour disséquer les ressorts de la science juridique dans l'appréhension des phénomènes religieux et politiques.

Mesdames et Messieurs,

Je sais, par anticipation, au vu de la qualité et du nombre des communications qui figurent sur le chronogramme, que nos débats seront marqués du sceau du succès.

Je voudrai, maintenant, au nom du doyen Ndiaw Diouf, déclarer ouverts les travaux du colloque.

Merci de votre aimable attention.

LES OBJECTIFS DU COLLOQUE

**par Mamadou Badji,
agrégé des facultés de droit
Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Monsieur le vice-président de l'Université Toulouse 1,
Monsieur l'assesseur du doyen de la Faculté des sciences juridiques
et politiques de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar,
Mesdames, Messieurs,
Chers collègues,
Chers étudiants

Le choix du thème de ce colloque n'est pas fortuit : les religions sont au cœur des défis de notre temps. En vérité, nous vivons dans un monde hanté par le risque d'une rupture profonde entre les religions, entre les hommes et les femmes, entre les civilisations. Dès lors, il n'est pas sans intérêt de prendre la mesure d'une réalité aussi complexe et sensible, en mobilisant tous ceux qui, au-delà de disciplines et de sensibilités différentes, peuvent analyser et saisir l'évolution du fait religieux et ses rapports avec le droit et la politique.

Je salue donc tous les collègues qui, en dépit d'un calendrier universitaire chargé, nous font l'honneur de leur présence et dont la réflexion nous permettra de parvenir à une manifestation scientifique de qualité.

Organiser une rencontre sur une problématique aussi passionnante que celle qui est proposée requiert bien entendu que

Mamadou Badji

L'on s'entende sur les termes du débat. Chacun d'eux renvoie à des systèmes de valeurs qui sont non seulement autonomes par leur fondement et leur légitimité mais aussi s'interpénètrent et, en maintes circonstances, cherchent dans leur jonction à se consolider mutuellement.

Par la quête du sens qu'elle suppose, la recherche d'absolu qu'elle véhicule, la spiritualité est à l'origine des plus belles réalisations humaines. Sur tous les continents, dans toutes les civilisations, cette quête du sens pousse à la création artistique, architecturale ou littéraire.

Par sa réflexion sur l'humanité et la nature, par la désignation du lien entre le genre humain et Dieu, par le sens de la solidarité de la famille humaine à travers l'espace et le temps qu'elle nous a donnés, la religion a joué le rôle de pédagogue de la morale. Dans la tradition judéo-chrétienne, par exemple, elle a progressivement imposé les commandements fondamentaux qui forment l'armature des lois, tels que la prohibition du meurtre et du vol ou le respect du caractère sacré de la personne humaine.

Au demeurant, le droit, la politique et la religion suscitent des réactions contrastées : porteurs de valeurs contraignantes, ils se voient assaillis de critiques pour les obligations qu'ils imposent et pour les attentes qu'ils ne parviennent pas toujours à satisfaire, d'autant que chacun s'accorde à reconnaître leur présence de plus en plus lourde en ce XXI^e siècle commençant ; ils font partie de ces systèmes dont on a bien souvent prophétisé le déclin et qui apparaissent plus vivaces que jamais, que l'on s'en félicite ou qu'on le déplore.

Un des objectifs de ce colloque est de proposer des éclairages innovants pour déplacer les concepts ou les cadres théoriques utilisés jusque là.

Le droit, la politique et la religion se veulent porteurs de valeurs, de normes et d'obligations, générateurs de mécanismes d'exercice du pouvoir et de techniques de régulation sociale, indispensables au bon fonctionnement de la société, mais également susceptibles de toutes sortes de récupérations et même de dévoiement. Nul doute que les participants à ce colloque trouveront dans les rapports compliqués et

Objectifs du colloque

ambigus qui peuvent se développer entre ces trois termes un champ d'analyse, une source de méditation, peut-être une occasion d'indignation ou de dénonciation tant il est vrai que l'on se trouve sur un terrain où fleurissent le faux-semblant et l'exploitation abusive.

Dans la logique de cette manifestation scientifique, les participants doivent s'attacher à repérer des jonctions et à déterminer des articulations des problématiques entre elles. Elles sont incontestablement nombreuses et d'abord par les personnalités qui entendent les incarner au plus haut niveau : le juriste reconnu, l'homme d'Etat et le grand prêtre constituent des types sociaux présents dans toutes les sociétés de tous les temps, et sans doute plus encore de nos jours que naguère.

Plusieurs sous-thèmes peuvent être abordés : les demandes des acteurs religieux face au politique ; les réponses du politique par rapport aux acteurs religieux (c'est-à-dire l'enjeu de la régulation). Mais on peut très bien concevoir une présentation des expériences et des pratiques, en essayant de montrer comment, sur différents terrains, le religieux interfère concrètement avec le droit, avec la politique.

L'analyse du concept de laïcité peut être un prétexte à ce genre d'exercice.

On peut partir de l'exemple français. Terre restée fière de ses racines religieuses et pays où coexistent désormais plusieurs religions et assumant cette diversité grâce au principe républicain de laïcité, la France semble voir dans la laïcité une condition de la liberté, de l'égalité et de la fraternité.

En effet, la laïcité peut s'analyser comme le respect des croyances de chacun, l'affirmation d'un monde où chacun est libre de vivre sa foi dans le secret de son cœur ou bien de ne pas croire. Instruite par les tragédies qui ont marqué son histoire, la France a établi, grâce à l'affirmation du principe de laïcité, une paix des esprits et une véritable concorde nationale.

Au demeurant, les bouleversements culturels, économiques, industriels qui accompagnent la mondialisation inclinent la société française, comme celle de nombreux grands pays industrialisés, à

Mamadou Badji

apporter des réponses à de nouveaux défis. Le pacte républicain, les principes qui le sous-tendent sont parfois contestés, au nom de certaines conceptions de la religion.

La laïcité à la française est-elle pour autant adaptée au contexte socio-politique de l'Afrique noire ? La question n'est pas nouvelle. Elle appelle toutefois des réponses plus équilibrées.

Terre de spiritualité et de coexistence pacifique entre les grands courants religieux et les tendances animistes, l'Afrique noire a élaboré ses propres réponses. Si la France s'est construite autour de la distinction entre religion et politique, de la théorie des deux glaives de saint Bernard à la loi de 1905 relative à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, en Afrique noire francophone, au contraire, le religieux est partout, en dépit d'un mimétisme constitutionnel de bon aloi. Il influe sur les débats politiques, figure au cœur de bien des conflits mais tisse également bien des liens entre le prince et le marabout. En Afrique de l'Ouest, par exemple, les questions religieuses tiennent une place déterminante pour la paix et le progrès social.

Il nous faut saisir ensemble cette complexité par un examen scrupuleux et approfondi du fait religieux dans cette tension entre sociétés et pouvoirs.

Sachons tirer les enseignements de l'histoire.

D'abord, les régimes qui aux siècles derniers ont voulu, au nom d'une idéologie, bannir ou soumettre à des restrictions la pratique de la religion, ont échoué. Ils sont confrontés du reste aujourd'hui, d'une part, au déclin des idéologies et au retour du religieux, d'autre part, à la poussée de nouvelles croyances.

Ensuite, les pays qui ont, à l'inverse, cherché à placer l'Etat sous la bannière du religieux n'ont pas trouvé de formule magique. Le cas de l'Afghanistan est à cet égard le plus topique. Malgré la situation qui y prévaut, on peut espérer que la rédaction d'une constitution, qui concilie la place de la religion avec le respect du principe de laïcité et des droits de l'homme, représente aujourd'hui un défi essentiel.

L'identité religieuse des Etats redevient plus que jamais un enjeu politique majeur. Nous vivons dans un monde tourmenté et sommes tous confrontés aux mêmes interrogations : comment chacun peut-il

Objectifs du colloque

préserver son identité sans pour autant empiéter sur le respect des principes universels qui fondent tout contrat social ?

Ces questions se posent avec acuité à l'heure où l'Afrique, comme d'autres régions du monde, se trouve désormais exposée à des dérives du fait religieux. Ces dérives que sont l'intégrisme, le fanatisme ou leur déviance violente, le terrorisme sont aussi vieilles que le monde. Elles nous révèlent les maux dont souffrent les sociétés du Nord, comme celles du Sud, et trahissent le message dont les religions sont porteuses. Elles appellent une réponse politique où le respect du principe religieux va de pair avec le rejet énergique de toute compromission.

Dans un monde plus que jamais à la recherche d'un dialogue entre les civilisations et les cultures, vos réflexions sont importantes pour les acteurs politiques, tout comme pour la communauté scientifique.

Il faut engager les échanges, sans fioritures, ni faux fuyants.

C'est dire que la polémique sera au rendez-vous. Du point de vue méthodologique, il ne nous paraît pas inutile d'insister sur le caractère pluridisciplinaire de cette manifestation scientifique. Sont sollicités aussi bien les participants se réclamant de disciplines variées tels le droit public et le droit privé au premier chef, mais également les spécialistes des sciences sociales et humaines. Les responsables scientifiques de ce colloque sont ouverts à toutes les spécialités. De même, ils n'entendent pas limiter la participation à des professeurs d'Université : il s'agit pour de jeunes collègues, des doctorants en cours de recherche, des professionnels de la justice de trouver dans ce colloque une occasion d'échanges et de confrontation des idées.

Permettez-moi d'émettre le vœu que les débats de ces journées contribuent à approfondir notre réflexion commune.

Mesdames, Messieurs, je vous remercie.

**DE LA LAÏCITÉ À LA FRANÇAISE À LA LAÏCITÉ PROCLAMÉE
PAR LES CONSTITUTIONS DE L'AFRIQUE FRANCOPHONE**

**par André Cabanis,
professeur à l'Université Toulouse 1 Capitole**

Une des ambiguïtés de l'idée de laïcité tient à ce qu'il s'agit d'un concept en notable partie d'origine chrétienne, récupéré à partir du XVIII^e siècle, par des adversaires de la religion, même s'ils s'en défendent, et dirigé contre elle. Ce fut en effet une originalité du message évangélique que de comporter un certain nombre de formules, d'interprétation difficile replacées dans leur contexte mais très généralement utilisées comme impliquant une séparation du spirituel et du temporel. La première de ces phrases prononcées par le Christ est le « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »¹, ce que certains attribuent, face à une question sur l'obligation de payer l'impôt à l'autorité romaine, à la volonté de ne pas se laisser enfermer dans un dilemme tel qu'il apparaisse soit comme un collaborateur de l'occupant, soit comme un ennemi de l'ordre installé. De même, la réponse à Pilate : « Mon royaume n'est pas de ce monde »² peut simplement s'expliquer par le souhait de ne pas être jugé comme un chef de bande en quête d'un pouvoir politique.

¹ La phrase parut assez importante pour que les trois évangiles dits synoptiques la reproduisent : Luc, XX, 20-26 ; Marc, XII, 13-17 ; Mathieu, XXII, 15-22.

² Phrase extraite de l'évangile de Jean : XVIII, 36.

En tous cas, dans l'ambiance d'une Eglise à la recherche d'une définition équilibrée de ses rapports avec l'Empire, des auteurs comme Origène au III^e siècle, saint Ambroise au IV^e siècle et surtout saint Augustin au V^e siècle développent des analyses nuancées destinées à démontrer l'indépendance de l'Eglise par rapport au pouvoir politique³ tout en évitant de faire passer les chrétiens pour des révolutionnaires, tout cela sans exclure un certain contrôle du clergé sur le personnel politique *ratione peccati*. Cette recherche d'une cohabitation paisible mais valorisante avec le pouvoir nous paraît des plus naturelles. En fait, c'est une véritable révolution par rapport à la période antérieure où convictions religieuses et appartenances politiques sont intimement liées : chaque cité, chaque tribu possède ses propres divinités et n'entend aucunement les partager avec ses voisins⁴.

Ainsi, sous l'Antiquité, chaque entité politique compte au contraire sur son panthéon spécifique pour la protéger de ses adversaires et, dans l'histoire militaire et diplomatique, les rivalités des dieux dont se réclame chaque peuple, sont censées doubler et, parfois, influencer les combats des hommes. Les affrontements qui se déroulent dans le ciel sont le miroir de ceux dont la terre est le théâtre. Le siège de Troie tel que le décrit *L'Iliade* illustre bien cette symétrie. Dans le même état d'esprit, l'adhésion à un système religieux est inséparable de l'appartenance à un groupe politique : l'adhésion renforce l'appartenance. Très logiquement, les actes considérés comme

³ « Ces chrétiens ne veulent pas seulement la liberté intérieure de la conscience, mais également celle du culte public. Là encore c'est une grande audace dans une Rome politique et culturelle établie sur une religion civique [...]. Puisque le christianisme entend dépasser la vieille conception juive restrictive, du peuple élu, il n'a de sens que rapporté à l'ensemble de l'univers : l'*orbis*, l'*oikouménè* » (Gérard D. GUYON, « Catholicisme, démocratie et liberté. Regard sur une confrontation historique », dans *Mélanges en l'honneur de Slobodan Milacic. Démocratie et liberté : tension, dialogue et confrontation*. Bruylant, Bruxelles 2008, p. 859).

⁴ Citons, puisque l'on n'a pas fini d'y démêler le vrai du faux *La Cité antique. Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (première édition : Paris 1864) de Fustel de COULANGES.

Laïcité à la française et constitutions de l'Afrique francophone

relevant de l'impiété ou de la trahison sont souvent confondus et punis de façon comparable : au pire la mort, au mieux l'exil. Entretenir des rapports impurs avec des puissances étrangères et défier les dieux de la cité, sont également préjudiciables à la communauté et châtiés de façon similaire. Il est sacrilège de trahir car cela va contre toutes les lois humaines et divines, c'est faire acte de trahison que de commettre un sacrilège car cela risque de dresser les dieux contre la cité.

Du jour où s'affirme le christianisme sous l'Empire romain, sa prétention à l'universalité lui interdit des liens trop étroits et compromettants avec un régime politique déterminé. Pour autant, cette dernière considération n'aurait sans doute pas suffi à introduire dans la doctrine chrétienne cette dimension de séparation du spirituel et du temporel puisque, avec les mêmes ambitions universelles, l'islam ne s'est pas clairement orienté dans la même direction⁵. Ajoutons enfin que, pour ce qui est du christianisme et très vite, en premier lieu avec le césaropapisme, les vieilles habitudes de confusion entre religion et pouvoir politique et les tentations au sein de tout clergé et de n'importe quelle classe dirigeante en vue de s'épauler mutuellement, ont contribué à brouiller cette image d'une religion indépendante de toute appartenance politique.

Pour autant, l'idée de séparation ne disparaît jamais tout à fait de la réflexion scolastique médiévale, même si la rivalité entre la papauté et le Saint Empire complique les analyses en y attachant des

⁵ *Contra* : « La laïcité, aussi paradoxale que cela paraisse, tire sa substance de l'islam. Tout d'abord, ne disposant pas de clergé, l'islam est par nature laïque. Les valeurs laïques de désacralisation de l'Etat, de la liberté de conscience ou de religion, de distinction du spirituel et du temporel se trouvent être des fondements du message coranique » (Mahamat Seïd ABAZÈNE SEID, « islam et laïcité au Tchad », dans *Islam et laïcité*, n° 12 de la *Revue franco-maghrébine de droit*, 2004, p. 153). De fait, certains auteurs musulmans ont défendu la thèse de la séparation de l'islam et du pouvoir politique, ainsi de Ali ABDERRAZEK, *L'islam et les fondements du pouvoir. Enquête sur le califat et le gouvernement en islam* (en arabe), Le Caire 1925 : la thèse soutenue s'explique notamment par l'époque puisque cet ouvrage est publié juste après l'abolition du califat par Attaturk.

conséquences pratiques jusqu'à impliquer l'appartenance de chaque auteur à un camp ou à un autre en fonction des équilibres qu'il défend. Ce sont les humanistes du XVI^e siècle qui vont en quelque sorte laïciser la séparation du spirituel et du temporel en la présentant comme une valeur à portée générale, distincte de l'adhésion à une foi plutôt qu'à une autre et n'y faisant d'ailleurs pas obstacle. Chez les plus sages des auteurs catholiques comme protestants de la Renaissance, il n'est jamais indiqué que l'attachement à des valeurs laïques doive exclure des convictions religieuses. Il est vrai qu'à la même époque, la règle *cujus regio, ejus religio* vient, là aussi, brouiller le message mais elle s'explique par la volonté d'éviter une guerre civile européenne et beaucoup la considèrent comme un pis aller.

I – La laïcité à la française

A partir de là et pour ce qui est de la France, les valeurs laïques se sont progressivement déplacées du terrain philosophique ou, à tout le moins, idéologique pour constituer un élément majeur du débat politique. Ce fut même une ligne de démarcation décisive entre la droite et la gauche⁶. Compte tenu des positions en France de l'Eglise catholique, sans doute la principale victime des excès de la révolution française et d'abord par la proportion de condamnés dans ses rangs, et malgré les efforts de personnalités comme Lamennais et Lacordaire, la cause cléricale s'identifie au parti conservateur. A l'inverse et s'agissant de l'affirmation des valeurs laïques, il est une dimension dont on ne parle plus guère, mais qui, historiquement, a constitué une motivation importante pour les défenseurs de ces valeurs : il s'agit de l'anticléricalisme qui animait nombre de personnalités appartenant à la gauche républicaine.

Plus généralement, on situe volontiers le phénomène de libération du politique à l'égard de la religion, dans une perspective pluriséculaire, dans la continuité de l'Ancien Régime, en réaction contre le type de rapports qui s'étaient installés entre la hiérarchie

⁶ René RÉMOND, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Fayard, Paris 1999.

Laïcité à la française et constitutions de l'Afrique francophone

catholique et la monarchie et qui auraient perduré au-delà de la révolution. En fait, l'Eglise du XIX^e siècle n'est pas l'Eglise de l'Ancien Régime. Cette dernière apparaissait comme susceptible de jouer le rôle de contre-pouvoir par rapport à l'autorité politique même si elle la légitimait. Par peur d'un retour aux persécutions de la Révolution, l'Eglise catholique du XIX^e siècle s'est placée au service de toute une série de régimes -monarchistes, bonapartistes, voire républicains conservateurs- qui avaient en commun les convictions voltairiennes de nombre de leurs dirigeants. Elle soutenait et légitimait des responsables politiques qui, sans guère croire à son message, l'utilisaient pour prêcher au peuple la résignation⁷. Elle a joué ce rôle d'alliée de tous les gouvernements, ce qui l'a déshonorée aux yeux de beaucoup et a donné aux républicains le sentiment que l'on ne pouvait installer la démocratie qu'à condition de limiter, voire d'éliminer l'influence de l'Eglise.

Concernant la contestation de cette laïcité universaliste, elle se présente à travers la recomposition de la gouvernabilité publique classique, l'émergence de revendications identitaires et le défi de l'Europe : c'est là sans doute le cœur du problème. Deux grandes conceptions s'opposent : une conception universaliste de la société dont la France apparaît un peu comme le porte-parole et une conception communautariste, correspondant plutôt au modèle américain. Le terme de « conception universaliste » peut étonner mais tel était bien le projet du personnel politique français de la fin du XVIII^e siècle que de la proposer au monde, avec un manque de modestie qui s'expliquait notamment par le succès de la déclaration de 1789, par une certaine conception du politique et de la République laïque. Cette conception se heurte, il est vrai, actuellement, au défi qu'implique le processus de construction européenne. Les pays

⁷ Cf. les propos d'Adolphe THIERS devant la commission sur l'instruction primaire chargée d'examiner la loi Falloux, le 15 mars 1850 : « je demande que l'action du curé soit forte, beaucoup plus forte qu'elle ne l'est parce que je compte beaucoup sur lui pour propager cette bonne philosophie qui apprend à l'homme qu'il est ici bas pour souffrir et non cette autre philosophie qui dit au contraire à l'homme jouis ».

composant l'Union européenne dans sa configuration actuelle se réclament de traditions fort diverses lorsqu'il s'agit de déterminer les rapports entre l'Eglise et l'Etat.

On peut tenter d'esquisser une typologie qui conduit à opposer les régimes de tradition concordataire et les nations se réclamant d'une conception plutôt anglo-saxonne tandis que l'Allemagne et la Grèce mettent en application des systèmes très spécifiques, pour le premier considéré par beaucoup comme le plus moderne, pour le second correspondant à des liens étroits entre l'Etat et une Eglise dominante, ce que certains jugent archaïque⁸. Tous ces pays ont en commun de donner le sentiment d'entretenir avec les religions des rapports moins dramatisés, plus banalisés qu'en France⁹, cette dernière paraissant plutôt dans une logique de maintien de sa spécificité, parfois seule contre tous. Se pose donc la question d'un éventuel rapprochement des pays européens dans leur façon

⁸ Typologie proposée par Marie-Dominique CHARLIER-DAGRAS (*La laïcité française à l'épreuve de l'intégration européenne. Pluralismes et convergences*, L'Harmattan, Paris 2002, p. 212 et s.) : d'une part les pays placés sous le signe de la « fusion institutionnelle » (catégorie subdivisée en pays à tradition d'Eglises d'Etat : Danemark et Finlande, et pays à tradition d'Eglises établies et mixtes : Grèce et Royaume-uni), d'autre part les pays placés sous le signe de la « coopération culturelle » (catégorie subdivisée en pays à tradition concordataire : Italie, Espagne, Portugal, Belgique et Luxembourg, et pays à tradition mixte : Allemagne, Autriche, Pays-Bas, Irlande et Suède).

⁹ Il est vrai que, pour ce qui est de la France, les textes juridiques et notamment la loi de 1905 de séparation des Eglises et de l'Etat se veulent placés sous le signe de l'apaisement. Cf., à propos de l'article 2 de la loi de 1905 (« La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte ») les opinions, à près d'un siècle de distance, de Maurice HAURIUO (« l'article 2 de la loi de 1905 crée une fiction d'ignorance légale », dans *Principes de droit public*, Paris 1916, p. 476) et de Danièle LOCHAK (à propos de cet article : « Ainsi entendue, la laïcité est avant tout un principe d'indifférence : indifférence de l'Etat aux croyances individuelles, qui ne doivent entraîner aucune discrimination entre les citoyens, mais indifférence également aux institutions confessionnelles, que l'Etat doit désormais ignorer et dans les affaires desquelles il n'a plus à intervenir sous aucune forme » dans « Préface » à Marie-Dominique CHARLIER-DAGRAS, ouvr. cité, p. 7).

Laïcité à la française et constitutions de l'Afrique francophone

d'envisager les rapports de la religion et du politique : le processus d'harmonisation juridique engagé au niveau européen va dans ce sens¹⁰ ; à l'inverse la campagne qui a accompagné les tentatives de ratification du projet de constitution européenne a mis en lumière la crainte de nombreuses opinions publiques nationales de voir contester leur mode traditionnel d'organisation des relations entre les Eglises et l'Etat¹¹.

Enfin, pour ce qui est du dépassement de la conception classique de la laïcité française, il faut noter que, malgré tout ce que l'on peut dire des principes en honneur en France, les partenaires publics y subventionnent désormais les activités culturelles et extra-culturelles¹². Simultanément, la société réévalue les fonctions de l'école publique (on attend tout d'elle : qu'elle forme, qu'elle éduque, qu'elle rende aux communautés leur fierté et en même temps qu'elle les intègre). Parmi les éléments qui contribuent à expliquer le dynamisme, la détermination des républicains du début du XX^e siècle à imposer l'idée de laïcité, il y avait sans doute les attaques dont cette laïcité faisait l'objet. Symétriquement, un certain déclin des réactions face à

¹⁰ En ce sens : Marie-Dominique CHARLIER-DAGRAS, *ouvr. cité*, not. p. 395.

¹¹ « Lors de la négociation du traité d'Amsterdam, le Vatican sollicita la reconnaissance de la place spécifique des Eglises dans l'identité des Etats membres et dans l'héritage commun des peuples européens. Si cette revendication, clairement cléricale, fut finalement rejetée, elle est réapparue à l'occasion de l'élaboration de la charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, proclamée à Nice, au mois de décembre 2000 puis de la négociation du traité instituant une constitution pour l'Europe qui, tout en reconnaissant pleine compétence aux Etats membres en ce qui concerne l'organisation des relations entre les Eglises et l'Etat, instaurait un principe de « dialogue ouvert, transparent et régulier » entre les autorités de l'Union et les Eglises, lesquelles bénéficient, par-là même, d'une reconnaissance » (Jean Michel DUCOMTE, « Pour une géopolitique de la laïcité », dans *Revue des sciences politiques*, n° 61, 1^{er} semestre 2009, p. 50-51).

¹² Philippe PORTIER, « La France est une République [...] laïque. Pour une approche diachronique du principe de laïcité » dans *Actualité de l'article 1^{er} de la constitution de 1958* (Frédérique de la MORENA dir.), Toulouse 2005, p. 158 à 160.

l'idée de laïcité au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, le sentiment que cette laïcité n'était plus contestée, ont sans doute contribué à ne plus trop s'en réclamer. On ne peut pas exclure qu'avec la montée de nouvelles valeurs religieuses, la laïcité retrouve une force offensive¹³. En même temps, l'on ne peut que souhaiter le passage d'une laïcité fondée sur une logique de confrontation à une laïcité caractérisée par une logique de conciliation.

II – La laïcité dans les constitutions de l'Afrique francophone

En Afrique francophone, les autorités politiques des pays nouvellement indépendants furent marquées par les valeurs laïques. Elles eurent d'autant moins de peine à se les approprier que, si l'attitude des partis de gauche, notamment socialistes et radicaux, s'était révélée parfois décevante à l'égard de leurs revendications indépendantistes, en revanche les principes républicains affirmant le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ainsi que l'égalité des citoyens quelles que soient leurs origines ethniques, constituaient des éléments importants de la légitimité de leur combat. Dans nombre de pays de l'Afrique subsaharienne, la franc-maçonnerie a joué un rôle utile dans le sens du rapprochement des communautés, de l'émancipation des peuples et de la promotion de la laïcité. Pour autant les dirigeants africains vont donner à cette idée de laïcité d'origine métropolitaine, une signification et des prolongements adaptés à leurs problèmes particuliers. A leurs yeux, l'ennemi principal n'était pas le catholicisme, implanté de façon marginale, parfois combattu par les administrateurs coloniaux eux-mêmes, et formant grâce aux écoles des missions des individus plutôt ouverts sur les idées nouvelles. Ce n'était pas davantage l'islam qui avait tenu sa place dans le combat pour l'indépendance. Le danger leur paraissait plutôt venir, du point de vue religieux, de l'animisme, des forces conservatrices installées au cœur de la société, des chefferies traditionnelles, généralement respectueuses de la domination

¹³ André CABANIS dans *Actualité de l'article 1^{er} de la constitution de 1958*, ouvr. cité, p. 177.

Laïcité à la française et constitutions de l'Afrique francophone

coloniale, en tout cas méfiantes à l'égard de toute entreprise de transformation sociale et de modernisation économique susceptible à terme de menacer leur autorité.

Par rapport à la conception française de la laïcité, les leaders de succession coloniale insistent sur une notion décisive, celle de progrès. Dans cette perspective, la laïcité doit être un des éléments permettant de surmonter les obstacles aux projets novateurs. Il s'agit de combattre non seulement le conservatisme des hiérarchies traditionnelles, mais également les tentations séparatistes à base de croyances ethniques qui mettent en péril l'unité nationale. Quelque temps submergée par l'installation de régimes autoritaires, au cours des années 1970 et 1980, souvent sur le style prétorien, peu idéologisés dans un premier temps, radicalisés ensuite, cette conception de la laïcité ne disparaît pas pour autant. Sous sa forme classique, d'origine occidentale, elle se retrouve dans les lois fondamentales, dites de la transition

L'article 1^{er} de la constitution française de 1958 « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale » a fait école et se retrouve quasi mot pour mot dans les chartes béninoise (art. 2), burkinabé (art. 31), burundaise (art. 1^{er}), camerounaise (art. 1^{er}), centrafricaine (art. 17), congolaise (art. 1^{er}), gabonaise (art. 2), guinéenne (art. 1^{er}), malienne (art. 25), nigérienne (art. 4), sénégalaise (art. 1^{er}), tchadienne (art. 1^{er}) et togolaise (art. 1^{er}). D'un certain point de vue, le nombre même des textes se réclamant de la laïcité et la plaçant en début de la loi fondamentale lui donne quasi un caractère de banalité. A noter cependant que, par une révision constitutionnelle intervenue en avril 2007, Madagascar a abandonné le principe de laïcité présent dans son ancien article 1^{er}, apparemment sous l'influence du Conseil des Eglises chrétiennes¹⁴.

¹⁴ Ce Conseil des Eglises chrétiennes qui regroupe les quatre Eglises historiques du pays (catholique, réformée, anglicane et luthérienne) est né de leur opposition au régime de la seconde République se réclamant du marxisme, en 1979 et 1980. Certains se méfient de son intervention dans la vie politique malgache. En tous cas, la révision de 2007 a fait apparaître dans le préambule une référence aux « valeurs éthico-spirituelles et

Pour ce qui est du petit groupe des États qui ne font pas figurer le mot de laïcité dans leur loi fondamentale, ils ont en commun d'accorder une place particulière à la religion. La déférence à l'égard de la religion musulmane se comprend bien dans le cas d'un pays comme le Maroc dont le souverain se réclame d'une légitimité religieuse que symbolise son titre de « commandeur des croyants » ; c'est donc dès le début du préambule que le royaume est qualifié d'« État musulman souverain ». Il en est de même de la Mauritanie, proclamée « République islamique » dès 1959, titre maintenu jusque dans le texte constitutionnel actuellement en vigueur, avec un préambule où le peuple est présenté comme « confiant dans la toute puissance d'Allah » et l'islam comme « seule source du droit ». On retrouvait jusqu'en 1972 une titulature comparable pour « la République fédérale islamique des Comores », avec un préambule affirmant la « volonté de puiser dans l'islam, l'inspiration permanente des principes et des règles qui régissent l'État et ses institutions ». Le préambule de la constitution de Djibouti, pour sa part, se place sous le parrainage du « nom de Dieu tout puissant ».

L'islam est officiellement présenté comme la religion de l'Etat¹⁵. Ce sont les termes employés par les constitution algérienne (art. 2), djiboutienne (préambule), marocaine (art. 6) et mauritanienne (art. 5). Il n'est jusqu'à la loi fondamentale des Comores qui vient d'introduire la formule par le tout récent référendum du 17 mai 2009. Pour ce qui est de la Tunisie, l'islam y est présenté comme la religion du pays (art. 1^{er}). Des motivations spécifiques peuvent contribuer à expliquer cette référence islamique. Pour ce qui est de l'Algérie, sans doute le

socioculturelles, notamment le « fihavanana » et les croyances au Dieu créateur ».

¹⁵ Yadh Ben Achour le constate dès le début des années 1990 : « L'islam, religion d'Etat est précisément le credo du nouvel étatisme en pays d'islam » ; il en relativise la portée, affirmant que cette disposition « ne signifie nullement l'entrée de la religion en politique mais bien sa sortie », ajoutant que « c'est par cette méthode que les laïcités pénètrent au sein du couple, de la famille, des goûts, des mœurs, du travail » (Yadh Ben ACHOUR, *Normes, foi et loi en particulier dans l'islam*, Cérès édition, Tunis 1993, p. 257 et s.).

Laïcité à la française et constitutions de l'Afrique francophone

développement d'un intégrisme terroriste a-t-il pu inciter les pouvoirs publics à s'efforcer d'encadrer la religion. Il est des auteurs pour soutenir que, dans ce pays, la constitution de 1996 peut être considérée comme marquant le passage « de la religion comme instrument à l'identité comme sanctuaire »¹⁶. En Tunisie, l'héritage de Bourguiba a été récupéré par son parti, le Rassemblement constitutionnel démocratique.

Derrière le mot de laïcité, les auteurs mettent des sens assez différents. Dans une démarche qui consiste à confronter la notion d'Etat de droit à celle d'Etat laïc, la question posée est celle de déterminer la part de la liberté religieuse et celle du déni de religion¹⁷. On peut aisément décrire les difficultés que rencontrent les défenseurs de l'Etat de droit confrontés au phénomène de migration du fait religieux passant de l'espace privé à l'espace public. Désormais, les individus « veulent être reconnus comme religieux dans l'espace public »¹⁸. L'idée qui nous paraît sacrilège est que la liberté religieuse peut miner l'Etat de droit. On explique que le mode français de traitement de la religion dans l'espace public s'explique par l'histoire mais « n'en est pas plus justifié et demande à être revu »¹⁹. Comme souvent, s'agissant de la laïcité à la française, le débat à l'étranger se concentre sur l'interdiction du tchador. L'objectif est moins de changer une laïcité à la française, trop têtue pour que l'on puisse espérer une conversion, que de limiter les effets de contagion : « Les soubressauts qu'a connus l'affaire des signes religieux en France en sont la preuve [du risque de régression] et il est à espérer que le reste des pays européens ne soient entraînés dans ce sens par l'un quelconque des

¹⁶ Ramdane BABADJI, « De la religion comme instrument à l'identité comme sanctuaire : quelques remarques sur la constitution algérienne du 28 novembre 1996 », dans *Où va l'Algérie ?* (Ahmed MAHIOU et Jean-Robert HENRY, dir.), Kartha-IREMAN, Paris-Aix-en-Provence 2001, p. 53 à 70.

¹⁷ Salsabil KLIBI, « Etat de droit – Etat laïc, liberté religieuse ou déni de religion » dans *Droits et culture. Mélanges en l'honneur du doyen Yadh Ben Achour*, CPU, Tunis 2008, p. 153 à 169.

¹⁸ O. ROY, « La crise de l'Etat laïque et les nouvelles religiosités », dans *Esprit* n° 312, 2005.

¹⁹ Salsabil KLIBI, art. cité, p. 161.

André Cabanis

mécanismes de l'Union européenne »²⁰. Il est révélateur que, pour ce qui est de la France, le débat dans l'opinion publique se soit focalisé sur « l'affaire du voile »²¹, récemment relancée avec la question de l'éventuelle interdiction de la *burka*, donc sur un thème d'autant plus sensible qu'ici les défenseurs des droits des femmes viennent renforcer les tenants de la laïcité. A l'inverse, des problèmes que l'on aurait pu croire de plus grande portée, tels ceux liés à la construction et à l'utilisation des mosquées, se règlent progressivement sur une base de concertation.

*

**

Dans nombre de pays d'Europe occidentale, il est habituel d'établir un lien entre démocratie et laïcité. Synonyme de tolérance et d'acceptation du pluralisme, cette dernière apparaît comme une composante de la tradition républicaine à laquelle il est fait référence particulièrement en France. Si cette analyse n'est pas entièrement partagée par les démocraties d'Europe du nord, elle l'est encore moins aux États-Unis. Tocqueville l'a bien vu qui souligne le rôle de la religion dans l'avènement de la jeune république fédérale : fondation par des personnalités exilées pour leurs convictions religieuses et désireuses de ne pas implanter outre Atlantique les phénomènes d'intolérance dont elles avaient été victimes dans leur pays d'origine ; tradition de gestion collective de la communauté par des synodes composés de notables parfois élus ; attachement à une rectitude morale, voire à une pureté des mœurs qui constitueront l'une des composantes du civisme américain dont chacun s'accorde à reconnaître tout ce qu'il doit à la tradition puritaine.

Tous ces éléments conduisent à prendre des distances par rapport à l'idée trop classique de la laïcité conçue comme favorable sinon indispensable à l'avènement de la démocratie, processus dans lequel

²⁰ *Idem*, p. 169.

²¹ Pour une dénonciation particulièrement sévère de la position du Conseil d'Etat français à ce sujet, cf. Mahamat Seid ABAZÈNE SEID, art. cité, p. 159.

Laïcité à la française et constitutions de l'Afrique francophone

se sont lancés notamment les États d'Afrique francophone. En fait, c'est bien le problème de l'islam qui se pose. Le débat sur son degré de compatibilité avec la démocratie a été trop souvent traité pour que l'on puisse utilement le rouvrir ici. Tout au plus, peut-on noter que la *sunna* décrit diverses procédures de consultations de la communauté des croyants : certains y voient les éléments préfigurateurs de procédures à caractère démocratique²². En toute hypothèse, l'attachement à diverses valeurs morales, l'interdiction d'actes susceptibles de porter préjudice à la communauté, l'obligation de venir en aide aux plus défavorisés, constituent des éléments pouvant favoriser cette tradition de vertu que Montesquieu déjà présentait comme indispensable au bon fonctionnement de la démocratie. A l'inverse, l'éradication de toute référence religieuse, avec la disparition du contrôle social qui lui est lié, peut fragiliser les jeunes Républiques récemment mises en place, par la généralisation des attitudes inciviles et notamment des habitudes de corruption. Dans ces conditions, l'attitude d'un certain nombre des régimes étudiés consistant à s'appuyer sur la religion pour se renforcer apparaît moins illogique qu'une tradition républicaine euro-centrée ne le ferait croire. Ce peut même être un des moyens de combattre le fondamentalisme.

²² « Depuis le 11 septembre 2001, la communauté musulmane a pris conscience de l'humiliation que certains donnent de son image et de sa foi. Elle a aussi plus pris conscience que l'idéal démocratique n'est nullement incompatible avec ses convictions religieuses et que la laïcité n'est pas un particularisme accidentel de l'histoire de l'occident, que la démocratie et la laïcité constituent des valeurs à conquérir et à promouvoir parce qu'elles sont de portée universelle » (Amal MOURJI, « Démocratie, laïcité, confessionnalisme et le particulier », dans *Islam et droit*, p. 47-48).

LA LAÏCITÉ A L'ÉPREUVE DES FAITS AU SÉNÉGAL

par Abdoulaye Dieye,
maître assistant associé, département de droit public,
Faculté des sciences juridiques et politiques, Université Cheikh
Anta Diop de Dakar

Il n'existe pas de définition universellement reconnue de la laïcité. C'est un concept qui n'est pas univoque. Le mot « laïcité » se serait formé au XIX^e siècle sur un adjectif, « laïque »¹. Mais en réalité, le concept de laïcité, en tant que séparation du pouvoir religieux et du pouvoir temporel est très ancien, on pouvait déjà le voir dans l'Antiquité gréco-romaine².

Au XIX^e siècle, la laïcité ne désigne plus une réalité propre à l'Église catholique mais un principe de séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Il signifie « Qui est indépendant vis-

¹ Le terme même de *laïcité* est un néologisme créé en France en 1871, par dérivation de l'adjectif *laïc*, par Ferdinand Buisson. Etymologiquement, le mot « laïc » est issu du latin « laicus », lui-même issu du grec « laikos », qui signifie « qui appartient au peuple » par opposition aux organisations religieuses.

² De même, au V^e siècle, le pape Gélase I^{er} avait énoncé la *doctrine des deux glaives* visant à séparer le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle.

à-vis du clergé et de l'Église, et plus généralement de toute confession religieuse »³.

Cela montre que le concept a évolué. La richesse du concept de laïcité est source d'interprétations très diverses et parfois excessives. C'est ainsi que l'on parle d'une conception française de la laïcité, d'une conception américaine de la laïcité, d'une conception turque de la laïcité etc. Pour les uns, la laïcité est synonyme d'éviction du religieux, et même plus largement du spirituel, et conduit à leur négation. D'autres font de la laïcité une sorte de corpus philosophique singulier, le cas échéant concurrent des corpus religieux ou d'autres corpus philosophiques. Pour d'autres enfin, l'homme peut appartenir à la société civile et adhérer à un monde religieux ou spirituel, sans qu'on puisse le contraindre à renier l'une ou l'autre de ses allégeances, ni lui imposer le respect de croyances qu'il ne partage pas.

Au sens large, la laïcité renvoie à une perte d'emprise de la religion sur la société. Au sens étroit, laïcité signifie le refus de l'assujettissement du politique au religieux. Elle implique alors la reconnaissance du pluralisme religieux et la neutralité de l'Etat. Le concept moderne de laïcité a émergé lorsque les États ont décidé de mettre tous les cultes sur le même pied d'égalité. La laïcité est donc parfaitement compatible avec une liberté de culte.

L'État laïque peut bien reconnaître des organisations religieuses, mais pas de religions proprement dites, ni privilégier des membres d'une religion. Il défend aussi les droits de chaque citoyen contre d'éventuelles règles religieuses qui seraient en contradiction avec l'ordre public, particulièrement avec les droits et les libertés de chacun.

C'est une situation tout à fait différente que l'on rencontre dans les Etats⁴ où une religion est déclarée comme « dominante » par la

³ Cette acception est apparue en France au XIX^e siècle avec les différentes lois sur la séparation de l'Église et de l'État.

⁴ Malte, Monaco et Saint-Marin (Église catholique romaine) ; Grèce (Église orthodoxe) ; Angleterre (Église anglicane) ; Danemark, Finlande, Islande,

La laïcité à l'épreuve des faits au Sénégal

constitution. Ce n'est pas le cas au Sénégal où il ne fait pas l'ombre d'un doute que la laïcité est une donnée constante dans l'ordonnement constitutionnel. Pour autant, peut-on soutenir qu'il existe une conception sénégalaise de la laïcité ? Le cas échéant, celle-ci est-elle pleinement vécue ? Le socle sur lequel repose ce principe est-il à l'abri d'une désagrégation ? Il est au moins clair que la laïcité sénégalaise n'est pas d'essence antireligieuse ; c'est un plaidoyer en faveur d'une tolérance entre diverses religions sur la base de leur coexistence légalement organisée par l'Etat et garantissant la liberté de conscience et la liberté de culte. La laïcité constitue un pilier du pacte républicain fortement enraciné au Sénégal (I). Un pilier aujourd'hui menacé d'érosion du fait de la conjonction de plusieurs facteurs (II).

I - La laïcité, un pilier du pacte républicain fortement enraciné au Sénégal

La constitution du Sénégal du 22 janvier 2001 comporte 103 articles. Toutes les dispositions sont susceptibles de révision et de remise en cause à l'exception d'une seule : la forme républicaine de l'Etat. Il s'agit là d'une donnée constante que l'on retrouve aussi bien dans la constitution du 24 janvier 1959 et dans la constitution du 26 août 1960 que dans celle du 7 mars 1963. C'est dire donc l'importance accordée aux valeurs et principes de la République. L'un des premiers attributs de la République se trouve être la laïcité qui a reçu une consécration constitutionnelle (A) et qui inspire la législation sénégalaise (B).

A - La consécration constitutionnelle de la laïcité

L'existence d'une hiérarchie des normes constitue l'une des plus importantes garanties de l'État de droit. Dans ce cadre, les compétences des différents organes de l'État doivent être précisément

Norvège et Suède (Église évangélique luthérienne) ; Algérie, Iran, Maroc, Mauritanie et Syrie (islam) ; Cambodge et Thaïlande (Bouddhisme).

définies et les normes qu'ils édictent ne sont valables qu'à condition de respecter l'ensemble des normes de droit supérieures. Au sommet de cet ensemble pyramidal figure la constitution.

La constitution d'un Etat est à la fois l'acte politique à valeur juridique et la loi fondamentale qui unit et régit de manière organisée et hiérarchisée l'ensemble des rapports entre gouvernants et gouvernés au sein de cet État. Au sommet de la hiérarchie, la constitution est suivie de la loi puis des actes du pouvoir exécutif⁵.

Cet ordonnancement juridique s'impose à l'ensemble des personnes juridiques. L'État, pas plus qu'un particulier, ne peut méconnaître le principe de juridicité : toute norme, toute décision qui ne respecterait pas un principe supérieur serait en effet susceptible d'encourir une sanction juridique. L'État, qui a compétence pour édicter le droit, se trouve lui-même soumis aux règles juridiques. Sa fonction de régulation est ainsi affirmée et légitimée.

L'on perçoit alors toute la portée de l'acte qui consiste à faire figurer une règle de droit ou un principe dans la constitution. La constitutionnalisation d'un principe traduit une volonté de le placer hors d'atteinte du législateur ordinaire. C'est un phénomène qui correspond à une élévation de la valeur juridique d'un principe d'une certaine importance.

En 1789, les constituants français n'avaient pas une vue bien arrêtée de ce qu'il convenait de mettre dans la constitution. Ils savaient seulement qu'ils voulaient rompre avec la royauté et poser les bases d'un ordre nouveau. La constitution s'imposait comme l'instrument privilégié de cette transformation. Confiant dans le droit, dans l'écrit, dans le caractère solennel du texte, les hommes de

⁵ Cette hiérarchie des normes est une vision synthétique du droit mise au point par Hans Kelsen. Ce juriste autrichien a redéfini la notion d'Etat de droit, d'origine allemande (*Rechtsstaat*) au début du XX^e siècle, comme un *État dans lequel les normes juridiques sont hiérarchisées de telle sorte que sa puissance s'en trouve limitée*. Dans ce modèle, chaque règle tire sa validité de sa conformité aux règles supérieures. Cette hiérarchie n'a de sens que si son respect est contrôlé par un juge. Il existe deux types de contrôle : par voie d'exception ou par voie d'action.

La laïcité à l'épreuve des faits au Sénégal

la Révolution y inscrivent tout ce qui, à leurs yeux était indispensable pour l'épanouissement des droits et des libertés, toutes les valeurs et tous les principes fondateurs du lien social en France. La laïcité était un de ces principes. Elle est, depuis plus d'un demi-siècle, une caractéristique constitutionnelle de la République française⁶.

Héritières du système républicain français, les premières constitutions du Sénégal ont fait figurer la laïcité parmi les attributs de la République. Même quand, en 1963, le constituant, s'inscrivant dans une perspective de rupture d'avec le parlementarisme français⁷, emprunta au régime présidentiel américain le principe essentiel de la séparation stricte des pouvoirs⁸, le principe de la laïcité n'a pas été concerné par le bouleversement. Cette constitution de 1963 est restée en vigueur jusqu'en 2001.

Aux termes de l'article premier de la constitution du 22 janvier 2001⁹, 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. Le Sénégal semble avoir adopté la conception de la laïcité qui se décline en trois principes : le principe de neutralité de l'État, celui de la liberté religieuse et le principe du respect du pluralisme.

⁶ Elle a été inscrite une première fois dans la constitution de la IV^e République (octobre 1946) et cela a été confirmé, douze ans plus tard, lors de l'instauration de la V^e République. L'article 2 de la constitution actuelle, promulguée le 4 octobre 1958, énonce : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances ».

⁷ Par rapport à la constitution de la première République, celle de 1963 introduit des innovations majeures. Elle procéda à un aménagement organico-fonctionnel des organes de l'Etat en établissant un régime fondé sur la séparation stricte des pouvoirs exécutif et législatif.

⁸ Ce régime qui s'est voulu présidentiel au départ s'écartera progressivement du modèle classique des régimes présidentiels au gré des multiples révisions constitutionnelles ultérieures.

⁹ La troisième dont s'est doté le Sénégal depuis son accession à l'indépendance, après les constitutions du 26 août 1960 et du 7 mars 1963.

Abdoulaye Dieye

C'est au nom de cette neutralité que la République du Sénégal garantit à tous les citoyens, sans discrimination aucune, les libertés individuelles fondamentales que sont les libertés civiles et politiques (liberté d'opinion, liberté d'expression, liberté de la presse, liberté d'association, liberté de réunion, liberté de déplacement, liberté de manifestation), les libertés culturelles et les libertés religieuses (article 8 de la constitution). La République ne devrait reconnaître aucun culte ; elle est tenue de garantir l'exercice des libertés publiques. L'article 4 qui traite des partis politiques ne manque pas de souligner que la diversité des options et des courants politiques ne peut pas se fonder sur la religion. C'est ainsi qu'il est interdit aux partis politiques de s'identifier à une religion.

Il y a un fait que l'Etat ne peut pas ignorer au Sénégal : la grande majorité des citoyens se réclame de croyances religieuses. L'Etat laïque sénégalais devait en tirer les conséquences. C'est pourquoi l'article premier, tout en déclarant l'Etat laïque et démocratique, ajoute le respect de toutes les croyances. Cette place de la laïcité dans l'ordonnement constitutionnel n'est rien d'autre que l'affirmation juridique de la liberté religieuse. C'est ainsi que la constitution garantit, en son article 24, la liberté de conscience, les libertés et les pratiques religieuses ou culturelles et la profession d'éducateur religieux. C'est dans ce même ordre d'idées que les institutions et les communautés religieuses ont le droit de se développer sans entrave. Elles sont dégagées de la tutelle de l'Etat. Elles règlent et administrent leurs affaires d'une manière autonome.

La laïcité ne se résume pas à la neutralité de l'Etat, ni à la tolérance. Elle ne peut ignorer le fait religieux. C'est la raison pour laquelle l'article 22 de la constitution dispose que les institutions et les communautés religieuses ou non religieuses sont également reconnues comme moyens d'éducation et que tout acte de discrimination religieuse est puni par la loi aux termes de l'article 5¹⁰.

¹⁰ Le peuple du Sénégal souverain, « profondément attaché à ses valeurs culturelles fondamentales », a affirmé son adhésion à la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 dont l'article 1^{er} dispose que « les hommes

La laïcité à l'épreuve des faits au Sénégal

Non seulement l'Etat n'ignore pas la religion, mais il entretient des relations normales avec les différentes confessions religieuses, principalement les communautés musulmane et chrétienne. En effet, les autorités de l'Etat participent volontiers aux manifestations religieuses les plus solennelles, qu'elles soient musulmanes ou catholiques, pour ne prendre que ces deux confessions : pèlerinage (à la Mecque, à Rome), Tabaski, « Magal ». En outre, elles se font représenter lors des activités culturelles organisées par ces communautés. L'Etat subventionne les écoles privées et la part essentielle de cette aide va aux écoles privées catholiques, accorde des journées chômées et payées à l'occasion de certaines fêtes religieuses...

En somme, l'Etat reconnaît et s'efforce de respecter toutes les croyances. Il affirme sa neutralité à l'égard de la religion. C'est ce qui fait dire au professeur Seydou Madani Sy que la laïcité sénégalaise est « une laïcité compréhensive, loin de la laïcité de type français telle que nous l'a léguée l'histoire constitutionnelle des Républiques successives »¹¹.

En effet, la conception sénégalaise de la laïcité diffère de la conception française qui est la plus radicale des conceptions de la laïcité¹². Depuis la Révolution française, et définitivement depuis la loi du 9 décembre 1905 relative à la séparation des Églises et de l'État, la séparation entre les Églises et l'État, est totale et réciproque. Par principe, les Églises ne peuvent avoir d'influence sur l'État et l'État ne

naissent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ».

¹¹ S.M. SY, « La laïcité, fondement de l'Etat démocratique », *Ethiopiennes, Revue socialiste de culture négro-africaine*, numéro 22, 1980.

¹² Il existe quelques exceptions (limitées) au principe de laïcité. En particulier, en ce qui concerne l'enseignement dans le privé, l'État subventionne les écoles religieuses, à la condition que celles-ci signe une convention avec lui (dites écoles privées « sous contrat »). En échange des fonds publics, l'école doit se soumettre à certaines règles qui limitent en pratique l'enseignement religieux. Il s'agit en particulier pour l'école de suivre les programmes nationaux et les horaires d'enseignement prévus, obligations qui sont contrôlées par l'État.

Abdoulaye Dieye

peut avoir d'influence sur les Églises ou leurs croyants. La justification de ce principe est que, pour que l'État respecte toutes les croyances de manière égale, il ne doit en reconnaître aucune¹³.

La laïcité française prônée par les révolutionnaires est exactement l'inverse de celle suivie aux Etats-Unis, une République fortement imprégnée par les valeurs chrétiennes. Dieu est omniprésent dans la culture américaine. Ainsi, la déclaration d'indépendance américaine fait référence à un Dieu créateur qui légitime les droits de l'homme. Il est vrai que, officiellement, la religion est séparée de l'État par le premier amendement de la constitution de 1787. Ni la constitution, ni la déclaration des droits, les deux textes fondateurs de la République américaine, ne font référence à Dieu ou à la Providence. Il est tout aussi vrai que Jefferson, le rédacteur, comme d'autres pères fondateurs des Etats-Unis, s'est prononcé en faveur de la séparation des Églises et de l'État¹⁴. Pourtant, xyzles références à Dieu sont

¹³ En vérité, la laïcité française implique la reconnaissance du pluralisme religieux et de la neutralité de l'Etat vis-à-vis des Eglises. Elle signifie le refus de l'assujettissement du politique au religieux, ou réciproquement.

¹⁴ « J'ai toujours considéré qu'il s'agissait d'une affaire entre l'homme et son créateur, dans laquelle personne d'autre, et surtout pas le public, n'avait le droit d'intervenir ». Dans l'une de ses lettres, Jefferson évoque l'impérieuse nécessité d'un « mur de séparation » entre l'État et les Églises cité par Guy HAARSCHER in *La laïcité*, Paris, PUF, que sais-je ? 3^e édition, 2004, p. 102 ; « Tous possèdent également la liberté de conscience et les protections de la citoyenneté. Le gouvernement des États-Unis n'apporte aucun soutien au sectarisme, ni aucune assistance à la persécution, et requiert seulement que tous ceux vivant sous sa protection se conduisent en bons citoyens [...] Les croyances religieuses d'un homme ne le priveront pas de la protection des lois, ni du droit d'obtenir et d'exercer les plus hautes fonctions publiques existantes aux États-Unis. » George Washington cité par Nicole BACHARAN in *Faut-il avoir peur de l'Amérique ?* Paris, éditions du Seuil, 2005, p. 99 ; « Le gouvernement n'a pas l'ombre d'un droit de se mêler de religion. Sa plus petite interférence serait une usurpation flagrante. » James Madison cité par Nicole BACHARAN, *op. cit.*, p. 99-100 ; « Le gouvernement des États-Unis n'est en aucune manière fondé sur la religion chrétienne ; il n'a aucune inimitié envers la loi, la religion ou la tranquillité des musulmans. » John Adams cité par Nicole BACHARAN, *op. cit.*, p. 100.

La laïcité à l'épreuve des faits au Sénégal

omniprésentes dans la pratique politique¹⁵ La séparation entre les Églises et l'État y est alors forcément moins prononcée qu'en France.

Il y a des États officiellement laïcs mais où il n'y a pas une véritablement séparation entre l'institution étatique et la religion. C'est le cas de la Turquie où il existe un islam officiel fortement institutionnalisé depuis 1924, par la création d'une administration *ad hoc* : le « directoire des affaires religieuses ». Ainsi, plutôt que de séparer vraiment très clairement les sphères spirituelles et temporelles, l'État républicain turc prétend en fait être l'organe de contrôle et le responsable exclusif des affaires religieuses, et l'autorité suprême en la matière.

Le succès de la laïcité un peu partout dans le monde réside dans le fait qu'elle permet l'expression, dans l'espace public, de diverses convictions pour peu qu'elles soient respectueuses des autres, des libertés fondamentales et de l'ordre public. C'est ce qui explique et justifie la consécration constitutionnelle du principe de la laïcité. Au Sénégal, cette entreprise est renforcée par la référence du préambule de la constitution à la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789¹⁶.

L'importance du préambule réside dans le fait qu'il renferme les professions de foi de l'État, les valeurs et les principes auxquels est attaché le peuple souverain. Il traduit la pensée politique qui inspire le constituant. L'on a beaucoup disserté sur l'autorité juridique du préambule. Le constituant de 2001 a nettement tranché la question en affirmant que le préambule est « partie intégrante » de la constitution.

Le préambule de la constitution du 22 janvier 2001 mentionne l'adhésion du peuple sénégalais à la déclaration des droits de

¹⁵ George Washington fut le premier président à introduire le serment sur la Bible, alors que la constitution ne prévoyait qu'un simple serment. Le *In God we trust* sur les billets (*En Dieu, nous croyons*) est devenu la devise officielle des États-Unis le 30 juillet 1956, sur l'initiative d'un député de Floride (Charles E. Bennett).

¹⁶ La reconnaissance de la valeur constitutionnelle de la déclaration de 1789 présente un intérêt capital car elle offre au juge constitutionnel la possibilité d'en imposer le respect au législateur.

l'homme et du citoyen de 1789. Parmi les « droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme », la déclaration de 1789 reconnaît l'égalité des hommes en droits (art. 1^{er}), la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression (art. 2). Elle vise ainsi à protéger les hommes de l'arbitraire et à garantir le respect de leurs droits par des juridictions impartiales appliquant les principes et les peines définis par la loi et respectant le principe de la présomption d'innocence (art. 7 à 9). Elle affirme, dans son article 10, que « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » et précise que « la libre communication des pensées et des opinions (est) un des droits les plus précieux de l'homme » (art. 11), de même que le droit à la sûreté (art. 12) que l'on nomme sécurité aujourd'hui.

Quant aux droits reconnus aux citoyens, ils portent sur l'organisation politique de la société. Celle-ci doit être fondée sur le principe de la souveraineté nationale. Dans ce cadre, les différents pouvoirs émanent de la Nation, une et indivisible (art. 3), le principe de la séparation des pouvoirs doit être garanti (art. 16) et la loi, en tant qu'expression de la volonté générale, est la norme de référence du système juridique, car « tous les citoyens ont droit de concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation » (art. 6).

B - Une consécration législative diffuse

Le principe de laïcité a reçu, au Sénégal, une consécration législative diffuse en ce sens que le concept peut bien n'apparaître nulle part à travers une loi, ou n'apparaître que furtivement, cela n'empêche qu'il inspire toute la législation...

Il est, par exemple, strictement interdit aux partis politiques de s'identifier à une religion aux termes de l'article 2 de la loi n° 81-17 du 6 mai 1981, modifiée. Le cas échéant, il leur est refusé le récépissé de déclaration. Un parti politique peut bien se garder, au moment du dépôt de ses statuts, de s'identifier à une religion mais, plus tard, mener des activités ou prendre des positions qui renvoient, sans équivoque, à une religion. La loi prévoit bien que la dissolution intervient dans le cas où un parti a gravement méconnu les

La laïcité à l'épreuve des faits au Sénégal

obligations qui lui incombent en vertu de l'article 4 de la constitution, notamment en ce qui concerne le respect des caractères de l'Etat : républicain, laïc et démocratique.

Aux termes de l'article 1^{er} de la loi n° 97-17 du 1^{er} décembre 1997 portant code du travail, l'Etat assure l'égalité de chance et de traitement des citoyens en ce qui concerne l'accès à la formation professionnelle et à l'emploi, sans distinction d'origine, de race, de sexe et de religion. Cette loi est applicable aux relations entre employeurs et travailleurs. Est considérée comme travailleur, toute personne, sans aucune discrimination, qui s'est engagée à mettre son activité professionnelle, moyennant rémunération, sous la direction et l'autorité d'une autre personne, physique ou morale, publique ou privée. Aucun travailleur ne doit être lésé dans son travail ou dans son emploi en raison de ses origines, de ses opinions ou de ses croyances.

Il ressort aussi de l'article 20 du statut général des fonctionnaires, que le principe d'égal accès à la fonction publique constitue une autre illustration du principe de neutralité du service public. En effet, les seules conditions de recrutement dans la fonction publique sont liées à la nationalité, à l'âge, à la jouissance des droits civiques et à la bonne moralité, à la position régulière au regard des lois sur le recrutement de l'armée, à l'aptitude physique et à l'absence d'affection ouvrant droit à congé de longue durée.

Il ne fait pas l'ombre d'un doute que le code de la famille adopté en 1972 est d'inspiration laïque. Le droit de la famille ignore les convictions religieuses des membres de la famille et des époux. Nulle part, à travers les conditions de fond et de forme du mariage ou les régimes matrimoniaux, il n'est fait état d'une appartenance religieuse. Il en est de même en matière de filiation. Ce n'est qu'au titre III du livre VII consacré aux successions *ab intestat*, que l'on peut noter une application possible des successions de droit musulman pour « les personnes qui, de leur vivant, ont, expressément ou par leur comportement, indiscutablement manifesté leur volonté de voir leur héritage dévolu selon les règles du droit musulman de succession » (article 571 du code de la famille). Il est tout aussi vrai qu'en

n'écartant pas la polygamie, le législateur de 1972 tient compte du fait religieux en ouvrant la possibilité, pour ceux qui le désirent, d'avoir jusqu'à quatre épouses conformément aux préceptes islamiques.

Il ressort, également, de la loi n° 91-22 du 30 janvier 1991 dite loi d'orientation de l'Éducation nationale en son article 4, que « l'Éducation nationale est laïque : elle respecte et garantit à tous les niveaux la liberté de conscience des citoyens ». Les collectivités locales et publiques contribuent à l'effort de l'État en matière d'éducation. L'initiation privée, individuelle ou collective, peut, dans les conditions définies par la loi, concourir à l'œuvre d'éducation et de formation. C'est ainsi que l'Éducation nationale, sur la base des principes de laïcité de l'État, est favorable aux établissements privés susceptibles de dispenser un enseignement religieux. Mais, il est bien dit dans la loi, que « l'Éducation nationale est placée sous la responsabilité de l'État, qui garantit aux citoyens la réalité du droit à l'éducation par la mise en place d'un système de formation ».

Heureusement, semble penser le professeur Moussa Daff, pour qui, « il est plus sage de ne pas cultiver dans l'espace républicain une graine dont la consommation est interdite dans le cercle de l'exercice du pouvoir républicain ». Faut-il le rappeler ? L'école est un espace spécifique qui accueille des enfants et des adolescents auxquels elle doit donner les outils intellectuels leur permettant, quelles que soient leurs origines, leurs convictions ou celles de leurs parents, de devenir des citoyens éclairés, apprenant à partager, au-delà de toutes leurs différences, les valeurs de la République. Pour le professeur Daff, seul l'ancrage de la laïcité explique le fait qu'« un non musulman (ait) pu diriger un pays à 90 % de musulmans et de surcroît confrérieusement très structuré »¹⁷.

Cette influence forte de l'islam ne date pas d'aujourd'hui ; elle plonge ses racines dans une longue histoire. En effet, l'islam est arrivé

¹⁷ M. DAFF, « Réglage de sens des concepts « laïcité » et « religion » », Communication lors du colloque international d'éducation comparée. « Éducation, religion, laïcité. Quels enjeux pour les politiques éducatives ? » Centre international d'études pédagogiques (CIEP), Sèvres-France, du 19 au 21 octobre 2005.

La laïcité à l'épreuve des faits au Sénégal

au Sénégal au X^e siècle¹⁸, mais sa diffusion n'a pas été facile du fait de la présence de l'Eglise justifiée par sa « mission civilisatrice » mais aussi d'un ensemble de croyances diverses. Les marabouts ont joué un rôle capital dans la propagation de l'islam au Sénégal. C'est ce qui explique la particularité de l'« islam sénégalais » qui est un islam « confrérique ».

L'on perçoit alors dans ce pays « multiconfrérique » et multiconfessionnel, la pertinence de l'affirmation de la neutralité de l'Etat et d'une posture équidistante vis-à-vis des différentes chapelles. Il est pourtant aisé de constater une absence d'étanchéité de plus en plus marquée entre les sphères politique et religieuse, créant une confusion pouvant affecter à terme le principe de laïcité. Ce pilier du pacte républicain est certes solidement enraciné mais il n'est point à l'abri d'une érosion.

II - La laïcité, un pilier menacé d'érosion

La population du Sénégal compte 95 % de musulmans¹⁹. Ces musulmans, en majorité, appartiennent à diverses confréries religieuses²⁰. Les confréries sont des familles qui ont un ancrage social

¹⁸ L'islam est introduit au Sénégal dès le X^e siècle par les tribus berbères du Tagant (Mauritanie) qui assurent, appuyés par les pouvoirs étatiques autochtones, la diffusion de la nouvelle religion dans le nord du pays. La grande expansion de l'islam au Sénégal date de la seconde moitié du XIX^e siècle, favorisée par la colonisation : les colons détruisant les systèmes monarchiques alors en place, la population s'est tournée vers les marabouts, cherchant leur protection. Source : Ibrahima THIOUB (département d'histoire UCAD - Dakar – Sénégal), *Histoire de l'islam au Sénégal : X-XX^e siècles*.

¹⁹ L'islam est fortement présent dans la vie quotidienne des Sénégalais. Il est perceptible dans toutes leurs activités sociales, politiques, culturelles, dans les arts, dans l'architecture, dans le langage, etc.

²⁰ Les confréries regroupent des musulmans autour d'un guide commun : le khalife. Celui-ci transmet à ses fidèles une méthode de pratique religieuse, appelée *Tarikha* (la voie). Au Sénégal, les confréries les plus importantes sont les suivantes : la Tidianiya, le Mouridisme, la Khadria et la Lahiniya. La Tidianiya, ou confrérie Tidjane fondée à Fès, au Maroc a été propagée au Sénégal par El Hadj Malick Sy, dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Son

dense et une forte influence sur les masses. C'est ce qu'ont compris les hommes politiques au Sénégal qui utilisent pleinement cette influence supposée des confréries allant jusqu'à assujettir volontairement le politique au religieux (A). S'il en est ainsi, c'est parce que la confrérie serait une force électorale productive en matière électorale. Mythe ou réalité ? Le principe de laïcité s'en trouve fragilisé favorisant des tentatives de remise en cause (B).

A - La part de l'assujettissement voulu du politique au religieux

La mise à contribution de la confrérie dans le but d'élargir la base sociologique des gouvernants est une pratique très ancienne au Sénégal. En vérité, le colonisateur lui-même a utilisé cette influence supposée des confréries mais c'était, semble-t-il, dans le but de « diviser pour mieux régner ». A l'accession du Sénégal à l'indépendance, il n'y eut pas de rupture par rapport à cette pratique qui consiste pour le politique à s'adosser au religieux.

Le premier président de la République, Léopold Sédar Senghor, bien que catholique, a très tôt compris, bien avant même son arrivée à la tête de l'Etat, l'influence réelle du milieu maraboutique sur les masses. Il resta lié aux familles maraboutiques du pays. Son amitié avec le khalife des mourides d'alors²¹ était connue de tous.

L'espoir de bénéficier du « ndiguel » (consigne de vote) justifie largement cette cour assidue faite au milieu maraboutique en général et à la confrérie mouride en particulier. Il ressort, en effet, d'une

fondateur fut l'Algérien al-Tijani (mort en 1815). Le Mouridisme, instauré en 1885, est né au Sénégal. Son fondateur est cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (1853-1927). La Khadria, la confrérie la plus ancienne (fondée au XV^e siècle à Bagdad), s'implanta au Sénégal au XIX^e. La Lahinya ou confrérie des Layènes qui concerne essentiellement les Lébou de la presqu'île du Cap Vert, a été créée par Libasse Thiaw, en 1884. 90 % des musulmans sénégalais appartiennent à l'une de ces confréries. Source : *Histoire de l'islam au Sénégal : X-XX^e siècles, op. cit.*

²¹ Serigne Fallou Mbacke, le deuxième khalife du fondateur du mouridisme.

La laïcité à l'épreuve des faits au Sénégal

enquête menée en 1996 par le GERCOP²² dans le cadre d'une étude²³ qu'en milieu mouride, l'autorité du guide religieux semble s'exercer d'une façon qui peut influencer fortement le résultat d'un scrutin. Ainsi, 41,6 % des mourides de la population enquêtée considèrent comme déterminant l'avis du marabout lors du vote pour l'élection du chef de l'Etat contre 39 % lors des élections locales. Cette différence de 2,6 points (c'est-à-dire de près de 7 %) entre les deux types d'élections s'expliquerait par le fait que le vote pour l'élection d'un chef d'Etat ayant un caractère fortement national, le disciple mouride à qui on pose la question de l'importance de l'avis du guide religieux, pense logiquement au *ndiguel* (ordre) du khalife général.

En revanche, seuls 26,4 % des tidjanes considèrent comme important l'avis du guide religieux lors du vote pour l'élection du président de la République (même chiffre pour les élections législatives et locales). Quelles sont les raisons de cette différence d'attitude entre les *talibés* mourides et tidjanes vis-à-vis de la consigne électorale de leur marabout ? L'importance de la proportion de ceux, parmi les tidjanes, qui ne tiennent pas compte de l'avis du marabout dans l'exercice de leur devoir électoral (près de trois sur quatre) s'explique, selon les conclusions de l'étude, par deux facteurs essentiels : « le caractère polyarchique du fonctionnement de la confrérie tidjane (pluralité et autonomie des familles et pluralité des centres de décision au sein de chaque famille) et la nature libérale de l'engagement du disciple tidjane qui ne ressemble que de très loin à l'embrigadement militant du *talibé* mouride. L'engagement est plutôt d'ordre intellectuel ».

Arrivé au pouvoir en 1981, le président Abdou Diouf n'affiche pas une appartenance ouverte mais il apparaît plus lié à Tivaouane. Il cultive cependant de bonnes relations avec Touba et bénéficie même d'une consigne de vote en 1988 de la part du khalife de l'époque, Abdou Lahat Mbacke.

²² Groupe d'études et de recherches constitutionnelles et politiques de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis.

²³ Etude sur les déterminants des comportements électoraux dans la région de Saint-Louis (élections locales de novembre 1996).

Abdoulaye Dieye

Le président Wade qui a pris le pouvoir en 2000 ne déroge pas à la règle. Il affirme son appartenance à la confrérie mouride et une allégeance au khalife général, Serigne Saliou Mbacke. Le poids social et économique et le potentiel électoral que constitue Touba justifient certainement l'attitude du président Wade qui ne lésine sur aucun moyen pour bénéficier du soutien de la ville sainte. Il est allé jusqu'à se faire accompagner par son groupe parlementaire à l'Assemblée nationale pour aller faire publiquement allégeance, devant les caméras de la télévision nationale, au khalife de Touba. Le président Wade n'ignore certainement pas que la croyance religieuse relève de l'intimité de l'individu. Les convictions religieuses -ou l'absence de conviction- de chacun sont alors volontairement ignorées par l'Etat.

Il apparaît ainsi que cette collaboration plus qu'étroite entre le temporel et le spirituel est une donnée constante au Sénégal. La nouveauté réside dans l'apparition du phénomène des marabouts-politiciens de terrain. Ces derniers disposent de véritables milices (des militants-talibés²⁴ qui confondent les deux sphères). Cela a engendré une certaine violence physique et verbale qui a atteint un point tel que le ministre de l'Intérieur a dû s'expliquer devant la représentation nationale.

Ce phénomène n'a-t-il pas été encouragé par le président de la République qui affiche ostensiblement son appartenance confrérique alors qu'il incarne l'unité nationale (article 42 de la constitution) et qu'il est le gardien de la constitution (article 38). Ce n'est certainement pas pour rien que la charge de président de la République est incompatible avec l'appartenance à toute assemblée électorale, Assemblée nationale ou assemblées locales, et avec l'exercice de toute autre fonction, publique ou privée. Ces phénomènes ne font qu'affaiblir la laïcité qui doit être à l'avant-garde du combat contre les discriminations et encourager les tentatives, déjà nombreuses, de remise en cause de ce pilier du pacte républicain.

²⁴ Disciples d'un marabout.

La laïcité à l'épreuve des faits au Sénégal

B - La multiplication des tentatives de remise en cause

La laïcité a été au cœur du débat public en 2001, au moment de l'élaboration de la nouvelle constitution. Il ressort de la présentation de la constitution du 22 janvier 2001 que « l'alternance survenue à la tête de l'Etat implique nécessairement des changements constitutionnels et institutionnels de nature à traduire les aspirations des populations et donner au président de la République qu'elles ont élu les pouvoirs de s'y consacrer tout en réalisant l'équilibre de ceux-ci ». C'est pourquoi, pour marquer la rupture avec l'ancien régime, une nouvelle constitution a été soumise au peuple le 7 janvier 2001.

Les nouvelles autorités avaient commis l'imprudence d'avoir gommé la laïcité du projet de constitution en cours d'élaboration. Cela a réveillé les passions. Le souci légitime de préserver la concorde nationale a peut-être finalement amené ces autorités à faire figurer, de nouveau, la laïcité parmi les attributs de la République, ce qui a eu le mérite d'éteindre la querelle qui commençait à diviser les citoyens sénégalais.

En fait, il ne s'agissait pas là du premier assaut contre la laïcité au Sénégal. Lors des assises des Etats généraux de l'éducation de 1981, la laïcité républicaine n'a certes pas été remise en cause parce que inscrite dans la constitution mais une forte recommandation, sous forme de clin d'œil aux chefs religieux présents aux séances de concertation, a été faite pour l'introduction de l'enseignement religieux dans le secteur formel et surtout pour une contribution financière de la République à l'éducation religieuse non formelle qu'exerçaient principalement les chrétiens et les musulmans. Finalement, les Etats généraux ont bien préconisé l'introduction d'un enseignement religieux dans le système éducatif sénégalais mais il a été clairement réaffirmé le caractère fondamentalement laïc du système d'enseignement, de l'école primaire à l'université.

Plus récemment, un code de statut personnel en conformité avec la *charia* pour régir les musulmans sénégalais²⁵, en lieu et place du

²⁵ Ce projet islamiste embrasse les domaines aussi variés que les fiançailles, les mariages (célébration, conditions de validité, obligations du mari, de

Abdoulaye Dieye

code actuel de la famille a été adopté et vulgarisé par le Comité islamique pour la réforme du code de la famille du Sénégal (CIRCOFS). Cette structure, regroupant des musulmans sénégalais qui se disent mandatés par « l'ensemble des familles religieuses » du pays, a élaboré et remis un projet au président Wade pour adoption par le gouvernement et l'Assemblée nationale.

Ce n'est pas le premier assaut des islamistes sénégalais contre la laïcité mais c'est la première fois qu'ils sont allés aussi loin en élaborant et en soumettant un projet aussi achevé avec à la clé un important *lobbying* et une puissante campagne de communication. Se sont-ils dit que le contexte n'a jamais été aussi favorable avec un président de la République qui ne cache pas ses opinions religieuses et en particulier son appartenance à la confrérie mouride ? Déjà, en 1971, quand l'actuel code de la famille était en discussion, les familles religieuses avaient élaboré en hâte un contre-projet qu'elles avaient soumis au président de la République d'alors, L. S. Senghor. Ce contre-projet ne connut aucune suite officielle.

Comme on pouvait le prévoir, ces velléités ont suscité la réaction de la communauté chrétienne par la voix de la plus haute autorité de l'Eglise mais aussi d'autres organisations de la société civile. A l'occasion de la journée mondiale de la jeunesse catholique célébrée quelques jours après la sortie des islamistes, l'archevêque de Dakar, Mgr Théodore Adrien Sarr, sans citer le projet en circulation, a déclaré dans son homélie que « parfois, nous percevons des signes qui sont sources d'inquiétude, et nous nous demandons si cette laïcité qui, jusqu'à présent est la gloire du Sénégal, une garantie de la paix, ne va pas être rognée de plus en plus ». Et de lancer un appel à la vigilance aux milliers de jeunes chrétiens du pays : « vous, jeunes, vous allez construire le Sénégal de demain. Alors veillez à lutter pour le maintien de la laïcité positive. Veuillez à lutter pour que l'égalité, le droit et le devoir de tous se maintiennent le plus longtemps possible ».

l'épouse), la filiation, le divorce, la garde des enfants, la puissance parentale, l'héritage, etc. L'adoption de ce projet implique aussi la restauration des tribunaux musulmans.

La laïcité à l'épreuve des faits au Sénégal

Pour l'archevêque de Dakar, « La laïcité sénégalaise positive est un trésor pour le pays, une des garanties fondamentales de la paix sociale, de l'unité des Sénégalais et de leur communion comme on l'a toujours vécu jusqu'à présent. Voilà pourquoi il nous faut la préserver. » Un collectif pour la défense de la laïcité et de l'unité nationale au Sénégal, se fondant sur le fait qu'« en Inde ou au Soudan, l'utilisation de la religion a provoqué des guerres et même la partition du pays (et que) dans les États du Nord du Nigeria, des groupes se sont servis de la religion pour bafouer les droits élémentaires de la personne humaine » a vu le jour. Ce collectif qui regroupe des organisations de divers ordres²⁶ dit se mobiliser pour « préserver l'unité nationale, la laïcité et les acquis démocratiques ». Pour le collectif, le projet de code de statut personnel constitue un net recul par rapport à la promotion des droits humains et démocratiques. Il s'avère dangereux.

En tout état de cause, la radicalisation du discours religieux a entraîné tout récemment des dérives constatées dans la persécution des homosexuels au Sénégal. C'est comme si ce phénomène des homosexuels n'a jamais existé au Sénégal. Il faut bien se demander

²⁶ Union nationale des syndicats autonomes du Sénégal (UNSA), Confédération nationale des travailleurs du Sénégal (CNTS), Réseau africain pour la promotion de la femme travailleuse (RAFET), Union démocratique des enseignants (UDEN), Réseau africain pour le développement intégré/Centre d'information juridique (RADI/CIJ), Groupe de recherche sur les femmes et les lois au Sénégal (GREFELS), Union sénégalaise d'entraide (USE), Coordination des étudiants catholiques du Sénégal, Institut des droits de l'homme et de la paix (IDHP), Conseil sénégalais des femmes (COSEF), Présence chrétienne, Rencontre africaine pour les droits de l'homme, Union des femmes catholiques du Sénégal, Association sénégalaise pour le développement équitable et solidaire (ASDES), Association pour la promotion de la femme sénégalaise (APROFES), Intersyndicale des femmes de l'UCAD, Syndicat national des travailleurs de la poste (SNTP/POSTE), Réseau Siggil Jigeen, Réseau citoyenneté démocratie et droits humains (RECIDDHUP), Collectif pour la défense de la famille (COFDEF), Réseau Genre CONGAD, Observatoire pour les relations de genre (ORGENS), Programme des femmes en milieu urbain (PROFEMU), Association des professionnelles africaines de la communication (APAC).

Abdoulaye Dieye

pourquoi à un moment, cette chasse à l'homosexuel est allée jusqu'à l'exhumation du corps d'un homme accusé de ce genre de pratiques. Le discours religieux est passé par là. L'homosexualité est bannie par l'islam mais le seul juge en la matière, comme le rappelle fort justement le professeur d'Université et islamologue Tariq Ramadan, ne devrait-il pas être Dieu ? Pour lui, une fois que tout homme meurt, on a le devoir de l'enterrer, car ceci entre, dans le cadre du respect de la dignité humaine comme nous le rappellent à chaque fois les Ecritures saintes. Qui sait où jusqu'où pourraient mener ces dérives si l'on se rappelle que certains sont allés jusqu'à accuser les parents d'être responsables du comportement du présumé homosexuel.

*

* *

La laïcité, c'est la liberté, mais c'est aussi l'égalité, l'égalité entre les citoyens quelle que soit leur croyance. C'est à l'État que revient la mission de veiller, dans la conception sénégalaise de la laïcité, à ce que toutes les communautés religieuses puissent s'exprimer. C'est lui qui doit faire en sorte qu'aucun groupe, qu'aucune section de la société ne puisse s'imposer en raison d'une appartenance religieuse ou confrérique. C'est bien le peuple sénégalais, dans son ensemble, qui est souverain et la constitution dispose bien qu'aucune section du peuple, ni aucun individu, ne peut s'attribuer l'exercice de la souveraineté à moins qu'ils ne soient issus du suffrage universel.

Quel autre instrument, à part la laïcité, est à même de créer les conditions permettant à tous les Sénégalais, de vivre ensemble, dans le respect des différences culturelles, spirituelles, religieuses et dans l'attachement commun à un certain nombre de valeurs ?

La laïcité à l'épreuve des faits au Sénégal

BIBLIOGRAPHIE

- Constitution du 24 janvier 1959
Constitution du 26 août 1960
Constitution du 7 mars 1963
Constitution du 22 janvier 2001
COULON (C.), *Le Marabout et le Prince (Islam et Pouvoir au Sénégal)*, Paris, Pédone, 1981.
DAFF (M.), « Réglage de sens des concepts « laïcité » et « religion » », Communication lors du colloque international d'éducation comparée. « Éducation, religion, laïcité ». Quels enjeux pour les politiques éducatives ? Centre international d'études pédagogiques (CIEP), Sèvres-France, du 19 au 21 octobre 2005.
DIA (M.), *islam, sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar, N.E.A. 1975.
DIOP (M. C.), *La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Université de Lyon II, thèse de 3^e cycle, 1980.
DUCOMTE (J.-M.), *La laïcité*, Les Essentiels, Milan, 2001.
DUCOMTE (J.-M.), *La loi de 1905 - Quand l'Etat se séparait des Eglises*, Les Essentiels, Milan, 2005.
MBAYE (R.), *L'islam au Sénégal*, Université de Dakar, thèse de doctorat de 3^{ème} cycle, 1976.
PENA-RUIZ (Henri), *Histoire de la laïcité - Genèse d'un idéal*, Gallimard, 2005.
SAMB (D.), *Comprendre la laïcité*, NEAS, Dakar, 2005.
« La laïcité comme exigence de la démocratie », *Le Soleil* 24-26 janv. 1987.
THIOUB (I.), *Histoire de l'islam au Sénégal : X-XX^e siècles*, inédit.
WILLAIME (J.-P.), *Europe et religion, les enjeux du XXI^e siècle*, Fayard, 2004.

**L'EGLISE CATHOLIQUE ET LES AUTORITÉS
ADMINISTRATIVES FRANÇAISES AU SÉNÉGAL :
DES DÉBUTS DIFFICILES**

**par Sylvain Sankalé,
docteur en histoire du droit**

Il est une image d'Épinal qui a bien du mal à s'effacer c'est celle de l'Église catholique et de ses pasteurs avançant en Afrique à l'ombre et sous la protection du drapeau français au fur et à mesure de la conquête coloniale pour étayer la « mission civilisatrice » que s'était octroyée la France. Si cette image a fini peu ou prou par correspondre à une certaine réalité, il n'en fut pas ainsi partout et toujours. En témoignent les difficultés connues par la religion catholique avec les autorités administratives dans ses débuts au Sénégal.

Il convient de rappeler ici, que les Portugais, premiers « visiteurs » du Sénégal, ont entamé une démarche de propagation de leur foi en construisant dès le XV^e siècle une chapelle sur l'île de Gorée. La décadence de la colonisation portugaise dans ces régions et la suprématie successive d'autres puissances européennes, dont au moins deux (la Hollande et l'Angleterre) n'étaient pas de tradition catholique, ont vu flétrir ces premiers établissements et cette population chrétienne qui ne le fut bientôt que de nom.

Ce n'est réellement que lorsqu'au XVIII^e siècle, la France finit par s'assurer une relative stabilité sur nos côtes que l'Église décida d'une seconde vague évangélisatrice. Souvenons-nous que les côtes

sénégalaises étaient jusque là sous le contrôle de « Compagnies à privilèges » et ne passeront sous l'autorité directe de l'administration française qu'en 1763 pour Gorée et 1779 pour Saint-Louis. Cette autorité ne s'exerce que sur ces deux îles, le reste des terres étant souveraine et sous le contrôle des différentes structures traditionnelles qui y assurent le pouvoir.

Nous sommes encore à la période des comptoirs. C'est la nomination de Faidherbe en 1854 qui signe le passage à une véritable « colonisation » impliquant conquête territoriale et maillage administratif. Le visage de l'Eglise du Sénégal changera également, sans jamais toutefois se confondre totalement avec les clichés dénoncés plus haut.

Il nous a semblé intéressant d'examiner comment ont cohabité ces deux pouvoirs temporel et spirituel sur ces minuscules comptoirs de la côte occidentale d'Afrique. Rappelons, à cet effet, que jusqu'à 1854, le mot Sénégal ne désigne que l'île de Saint-Louis, dont l'île de Gorée est administrativement une dépendance. Voyons donc en en respectant la chronologie, de quelle manière se déroula cette première implantation.

I - Les débuts de l'autorité royale directe : Gorée en 1763

Redevenue française en 1763, l'île de Gorée est placée désormais sous l'autorité d'un gouverneur nommé par le roi de France. Ce changement de statut assure la présence plus régulière d'un aumônier. Mais celui-ci perd une bonne partie de sa liberté d'action. Parce qu'il représente le roi, la tentation sera toujours grande pour le gouverneur de « s'emparer de l'encensoir », selon une expression de l'abbé Boilat, « puisqu'il a autorité et inspection sur les missionnaires et leur supérieur », paralysant très souvent leur apostolat.

Les instructions royales sont très claires : « Depuis la prise de possession de l'île de Gorée, les Récollets ont été en possession de fournir pour la desserte de la colonie deux religieux auxquels la Cour de Rome fait expédier les brefs de préfet et de vice-préfet apostolique sur la demande qui en est faite par Sa Majesté [...]. Sa Majesté recommande au gouverneur de rendre compte de l'état des

Eglise catholique et autorités administratives françaises

missionnaires, de se faire représenter leurs titres ; s'il n'est pas content de ceux qui desservent l'île, il pourra en indiquer de nouveaux, et, sur l'avis qu'il en donnera, Sa Majesté demandera des brefs à la Cour de Rome. La religion est un des aspects les plus importants de l'administration du gouverneur ; il ne doit rien négliger pour lui faire rendre le respect qui lui est dû ; il examinera la conduite des missionnaires, préviendra les difficultés qui pourraient s'élever entre eux et leurs paroissiens, contiendra les uns et les autres dans les bornes de leurs devoirs respectifs, et, s'il survenait des scandales de la part de quelqu'un des missionnaires, il le renverra sans aucun ménagement en France, en observant dans ce cas de rendre compte au Secrétaire d'État à la Marine des motifs qui l'auront forcé à faire cet acte de rigueur ».

Les difficultés dans les rapports entre le clergé et l'administration commencent dès l'arrivée du premier gouverneur. Celui-ci est le capitaine Poncet de La Rivière. Il débarque à Gorée le 13 septembre 1763, avec son état-major, des fonctionnaires et deux compagnies d'infanterie. Il y a aussi l'abbé Jean-Baptiste Demanet, prêtre du diocèse de Trèves, « curé et aumônier de par le roi ».

La première impression de celui-ci n'est pas encourageante : « Tout était ruiné ; les fortifications en mauvais état. La religion catholique n'avait pas moins souffert ; la loi des passions y dominait ; la chapelle, installée dans le fort Saint-François servait de magasin aux Anglais ». Le gouverneur refuse de rendre à l'aumônier cette chapelle.

En attendant qu'aboutissent les réclamations qu'il a adressées au ministre Choiseul, Demanet se voit donc contraint de célébrer les offices dans une petite pièce, où seuls les officiers de l'état-major peuvent prendre place. Il transforme alors un hangar en paille en église provisoire, qui n'est pas épargnée par l'incendie qui dévaste une partie de l'île dans les semaines qui suivent.

Ayant obtenu satisfaction en juillet 1764, l'abbé Demanet restaure l'église, l'embellit et procède à sa réconciliation dont il a dressé procès-verbal : « Ce aujourd'hui, 3 mars 1765, la chapelle de Gorée, autrefois bénite sous la protection de Notre-Seigneur l'Enfant Jésus,

et, par suite des guerres, employée à des usages profanes, a été réconciliée et bénite, avec les cérémonies prescrites par Notre Mère la Sainte Église, sous l'invocation et protection de Saint-Louis. // Ensuite de quoi, la Messe y fut dite et chantée de par le soussigné J.B. Demanet, prêtre-aumônier du dit Gorée, à l'intervention et présence de M. de Mesnager, chevalier de l'ordre royal et militaire de Saint-Louis, brigadier des armées. »

Poncet de La Rivière, convaincu de commerce illicite, a déjà été rappelé en France à cette date, ce qui explique la présence de Jean-Georges Le Baillif de Mesnager en qualité de gouverneur. L'abbé Demanet a à peine le temps d'aller visiter le vieux comptoir portugais de Joal et Albreda, sur les bords de la Gambie, que le gouverneur de Mesnager le renvoie en France le 20 mars 1865, trois semaines après la réouverture de l'église rénovée, en l'accusant auprès du ministre Choiseul « d'inconduite, de simonie et d'être source de zizanie ».

A son arrivée à Rochefort, l'abbé passe quelques jours en prison, mais le ministre ayant eu connaissance des certificats établis par Poncet et par Kiaka, maire noir de Gorée, en faveur du curé, celui-ci est vite libéré. Le bateau par lequel Demanet rentre en France, le Salomon, a un aumônier, l'abbé Buët. Le gouverneur de Mesnager le garde à Gorée et écrit au ministre : « Pendant son séjour, je le paierai sur le pied de 1 500 livres que vous aviez accordés à l'abbé Demanet. Mais comme je trouve cette somme trop haute pour un seul homme, je vous prie de l'augmenter jusqu'à 3 000 et d'en envoyer six à raison de 500 [...] Le couvent des Récollets de Versailles pourrait nous en fournir ».

En effet, à son avis, au lieu d'un seul prêtre séculier, il serait préférable d'avoir dans l'île plusieurs religieux : « Il est imprudent pour la religion et le bien de l'État de n'avoir ici qu'un prêtre qui réunirait en lui tous les secrets de l'île ». Un curé possédant la confiance de tous ses paroissiens serait un rival dangereux pour le gouverneur.

Le 2 octobre 1765, Mesnager est informé de la prochaine arrivée de quatre récollets, qui sont à Gorée quelques mois plus tard ; le 15 mai 1766, il écrit au ministre : « Les quatre Récollets (du couvent de

Eglise catholique et autorités administratives françaises

Versailles) sont arrivés. Leur logement est fini et décent. La semaine prochaine, ils mangeront ensemble. Lorsqu'il y aura des sœurs, elles instruiront les jeunes filles ». Les sœurs chargées de l'instruction des filles n'arriveront qu'un demi-siècle plus tard.

Le 23 février 1773, le P. Jean-Baptiste Demanet revient en Afrique, mais cette fois en qualité de directeur d'une compagnie commerciale, la Compagnie de Guyane, qu'il a fondée en 1772 et dont l'objectif est le commerce sur les côtes et à l'intérieur de l'Afrique. Le capital est de 400 000 livres. Dès le 4 février 1773, la Compagnie, par arrêt royal, obtient « la jouissance des magasins et comptoirs du Roy entre Cap Blanc et Sierra-Leone pour autant qu'ils ne seraient pas nécessaires au service des troupes et que la faveur concédée ne nuirait pas au commerce national ». Cette compagnie est censée devoir servir à financer un vaste plan d'évangélisation.

Jean-Baptiste Demanet demande au Saint-Siège, pour lui-même, le titre d'évêque de Gorée ; il s'engage à faire venir dix prêtres, à construire cinq églises et un séminaire. Pour financer ce projet, il sollicite les revenus de l'abbaye bénédictine Saint-Vincent de Metz et... le monopole de la traite sur la côte d'Afrique. Les PP. Jean-Pierre et Paul Demanet, tous deux frères de Jean-Baptiste, récollets de la province de Lorraine, le P. Domange et quatre prêtres séculiers, les abbés André, Lerat, Mathieu et Douvril accompagnent l'abbé Jean-Baptiste Demanet.

L'ancien curé de Gorée est déçu par l'état dans lequel il retrouve sa paroisse : « Le sieur Boniface [commandant de l'île] a dépeuplé l'île par sa tyrannie qui a obligé les habitants à désertier... En 1765, il y avait dans Gorée seul au-delà de 1700 habitants catholiques. Aujourd'hui il n'en reste pas cent. Tous ont déserté et tous reviendraient avec joie s'ils entrevoyaient un gouvernement humain et une sûreté pour eux, leur honneur, leurs biens et leurs captifs ».

Demanet choisit de partir tout de suite traiter ses affaires avec les chefs sur les côtes de Mauritanie mais à son retour à Gorée le 19 juin 1773, le gouverneur Boniface lui interdit de débarquer dans l'île, d'où tous ses collaborateurs sont déjà repartis. Le seul prêtre qui reste à

Sylvain Sankalé

Gorée est le P. Jolibert, que ses infirmités obligent à rentrer lui aussi en France.

Son successeur est le P. Jean-Pierre Demanet qui était déjà venu sous l'égide de son frère et qui cette fois est curé de Gorée de février 1774 au 8 février 1776. A son départ, le gouverneur Le Brasseur, successeur de Boniface, écrit : « Cet ecclésiastique a toujours rempli avec beaucoup de zèle les devoirs de son état ». Le P. Demanet a tenu notamment avec grand soin les registres paroissiaux et a pris l'initiative de donner aux familles des copies des actes de baptême.

Son successeur est le P. Chapelet arrivé à Gorée au début de l'année 1776 et des commissaires-visiteurs envoyés par le ministre de la Marine écrivent de lui le 19 avril 1776 : « L'aumônier qui dessert l'église de Gorée se conduit avec beaucoup de décence depuis trois mois qu'il y est arrivé ». Le 21 juillet 1778, il meurt de l'épidémie de fièvre jaune qui ravage l'île cette année-là depuis le 12 juillet.

Entre-temps, un certain abbé Chevalier, membre des prêtres du Sacré-Cœur et « bénéficiaire » de la cathédrale de Marseille, obtient du ministre l'autorisation de réaliser son projet d'évangéliser les Africains. Il arrive à Gorée dans les derniers jours de 1776, se met aussitôt à l'étude de la langue et arrive sur la Petite Côte le 10 août 1777. Un mois plus tard, il est ramené à Gorée où il meurt le 27 septembre.

A cause de l'épidémie de fièvre jaune, les Français évacuent l'île et décident de raser les fortifications. Par ordre du 31 janvier 1779, ils veulent obliger vainement les Goréens, accrochés à leur rocher, à s'exiler en Guyane. Les habitants de l'île s'accommoderont, comme toujours, d'une nouvelle cohabitation avec les Anglais qui se sont empressés d'y revenir le 8 mai 1779.

Le traité de Versailles du 3 septembre 1783, qui reconnaît l'indépendance des États-Unis d'Amérique, rend Gorée aux Français. Ceux-ci, sous la conduite du duc de Lauzun, ont déjà repris Saint-Louis par la force en 1779. L'histoire religieuse des deux îles va évoluer en parallèle.

II – Le chef-lieu du Sénégal : Saint-Louis à partir de 1779

Le Père Deglicourt, à la suite d'un naufrage consécutif à un échouage sur le banc d'Arguin, quarante ans environ avant *La Méduse*, avait pu se réfugier quelques jours à Saint-Louis alors sous domination anglaise, et donner quelques indications fort utiles quant à la défense de l'île. On ne sera donc pas étonné de le voir revenir « dans les bagages » du duc de Lauzun en janvier 1779 et prendre les fonctions de prêtre-aumônier, puis dès octobre, et, semble-t-il, à la suite d'une intervention de Lauzun, prêtre-curé du Sénégal.

Son successeur, l'abbé Massoulard de Maffrand, arrivé à Saint-Louis le 16 avril 1781, eut moins de bonheur dans ses relations avec l'autorité administrative. A son arrivée, il apporte le document officiel conférant le titre de préfet apostolique au P. Deglicourt qui, malgré l'opposition du major Bertrand, commandant la colonie par *intérim*, a obtenu de rentrer en France.

Deglicourt accompagné de son successeur rend une visite protocolaire à Bertrand. Ayant rappelé qu'il est libre de partir pour des raisons légitimes, il se voit répondre par ce dernier : « Personne n'est libre au service du roi ». Le ton était donné ! Il finit néanmoins par obtenir l'autorisation après une deuxième visite.

En revanche, « des différends nombreux et violents se produisirent entre l'abbé Massoulard de Maffrand et Bertrand ». Massoulard de Maffrand n'avait pas encore reçu son brevet de Rome raison pour laquelle, selon son supérieur, « on l'a traité comme un intrus ».

Le 13 février 1782, le sous-lieutenant Lassalle meurt du typhus amarile. La putréfaction du corps est si rapide qu'on le sort de l'hôpital. Bertrand exige que la dépouille soit transportée dans la chambre de l'aumônier qui sert alors d'église avec tous les risques de contamination que l'on peut imaginer...

La nomination de Anne Guilin Dumontet au commandement du Sénégal est loin d'arranger les choses ! Le 17 septembre 1782, le soldat Mousseau meurt. Plusieurs fonctionnaires disent à Dumontet que l'aumônier a refusé de procéder à l'enterrement, alors qu'il n'a même pas été prévenu du décès.

Sylvain Sankalé

La santé de Massoulard de Maffrand se ressent de ces persécutions : alors qu'il a à peine la force de chanter une absoute, les soldats se moquent de lui à haute voix et l'interpellent pendant la cérémonie. Et comme sa santé ne lui permet pas d'assurer les obsèques d'un officier, les militaires improvisent une cérémonie et se livrent à des bouffonneries en présence du Saint-Sacrement !

Dumontet se permet un jour des plaisanteries grivoises à propos des mœurs de deux dames en présence des intéressées et, devant la protestation de celles-ci, laisse entendre que c'est par l'aumônier qu'il a appris cela. Massoulard de Maffrand, ainsi accusé de violer le secret de la confession, exige une rétractation publique.

L'aumônier de son côté tient à rappeler qu'il n'est « soumis qu'aux lois divines », mais quand Dumontet fait construire un hangar juste devant la croix du cimetière et que le préfet proteste, le commandant le fait jeter en prison où il le laisse du 21 septembre au 20 novembre 1782.

Il y serait mort de faim sans le soutien des paroissiens qui attestèrent ensuite « qu'il nous a administré avec exactitude tous les secours de son ministère ». Embarqué de force pour la Martinique, il finit par se retrouver en France où justice lui sera rendue. En revanche, Dumontet, accusé de commerce parallèle, est révoqué de sa charge la même année.

Le 11 mai 1783, le Roi ayant été informé de la réception de lettres émanant de la Cour de Rome permettant à messieurs Coste et Fayes de remplir les fonctions respectivement de préfet apostolique et de vice-préfet apostolique à Saint-Louis, ordre fut donné de les faire enregistrer au greffe de la colonie.

A cette occasion, le ministre avait tenu à préciser à l'abbé Becquet, supérieur du séminaire du Saint-Esprit à Paris, « [...] qu'il n'était pas dans les intentions du Gouvernement d'établir des missions dans l'intérieur des terres, ni de permettre aux missionnaires d'y faire des voyages pour y exercer leur zèle ». Le ministre ajoutait toutefois « [...] C'est au surplus aux administrateurs sous l'autorité desquels ils se trouvent à qui ils doivent proposer leurs vues pour me les transmettre avec leur avis ».

Eglise catholique et autorités administratives françaises

Aucun empressement n'ayant permis l'exécution rapide des formalités d'enregistrement, l'abbé Coste fut nommé à Gorée et remplacé par l'Abbé Lerendu. Une dépêche ministérielle du 30 novembre 1785 informait le marquis de Boufflers et son ordonnateur Daigremont de la réception d'un bref pontifical accordant à Lerendu le titre de préfet apostolique et des pouvoirs que lui avait délivré la Propagande.

Le père Fayes ne fit qu'un court séjour au Sénégal puisqu'il en repartit, pour raisons de santé, en novembre 1784. L'abbé Lerendu officia donc à Saint-Louis et resta en poste jusqu'au mois de mars 1790. Il ne se passa rien de notable pendant cinq ou six ans.

La Révolution vint, avec, toujours décalées dans le temps, ses diverses conséquences. Ni le décret du 29 septembre 1789 prescrivant de faire porter à l'Hôtel des monnaies toute l'argenterie des églises, fabriques, chapelles et confréries qui ne serait pas nécessaire pour la décence du culte divin, ni celui du 2 novembre 1789 mettant les propriétés de l'Eglise à la disposition de la Nation, ne furent étendus aux colonies par le gouvernement ni l'Assemblée constituante.

Il en fut de même pour un décret de l'Assemblée législative décidant la confiscation des meubles, effets et ustensiles en or et en argent employés dans les églises au service du culte, et qui n'étaient que de pure ostentation. N'étaient exemptés de cette mesure que les calices, les saints ciboires et autres vases sacrés. Le métal provenant de la fonte de tous ces métaux précieux devait servir à salarier les différentes armées françaises.

La constitution civile du clergé ne fut pas non plus étendue aux colonies. Mais un texte leur fut spécialement applicable qui supprimait purement et simplement, en un article, les préfets apostoliques des colonies et qui fut voté sans débat dans la séance du 10 août 1792, sur proposition d'un certain Torné, ancien prieur à Bagnères et évêque constitutionnel¹.

¹ « L'Assemblée Nationale, considérant que l'indépendance du gouvernement français est inconciliable avec la juridiction qu'exerce l'évêque de Rome dans les colonies françaises par des délégués connus sous le nom de préfets apostoliques et que, dans les circonstances présentes, une telle autorité doit

Sylvain Sankalé

Il n'y avait à l'époque qu'un seul préfet apostolique sur la côte occidentale d'Afrique, l'abbé Aymar, Joseph, François Charbonnier, qui desservait la paroisse de Saint-Louis où il avait remplacé l'abbé Lerendu, rentré en congé régulier en France en mars 1790. Torné, que ces questions semblaient passionner, déposa une seconde proposition tendant à faire nommer par le pouvoir exécutif des « commissaires nationaux ecclésiastiques » pour remplir provisoirement les fonctions de préfet apostolique. Cette proposition ne connut pas de suite.

De même n'aboutit pas la proposition formée par un député de la Manche, la même année, sur une suggestion contenue dans « l'Adresse... » de Lamiral, de voir nommer à Saint-Louis et à Gorée des « Instituteurs de Morale », salariés par la Nation, en lieu et place des « recteurs ».

Dès son arrivée en France, Lerendu émit des doutes sur la sincérité apostolique de son remplaçant et s'en ouvrit même au ministre de la Marine. Il ne se passa cependant rien de notable à Saint-Louis pendant les cinq premières années de la Révolution.

Puis en 1794, alors que pendant plus de dix-huit mois, Saint-Louis avait été coupée de la France dont aucune nouvelle n'était parvenue, l'arrivée de la corvette *l'Oiseau* et du navire *le Henry* de Bordeaux, commandé par un nommé Dez, vint jeter un vent de frénésie sur cette île pourtant jusque-là si calme. Il se tint force discussions enflammées, force réunions auxquelles le gouverneur Blanchot crut devoir parfois assister et dont il toléra en tous cas les excès.

Le Moniteur a donné un compte-rendu fidèle de la séance de l'Assemblée de la Convention nationale en date du 20 thermidor an II (samedi 9 août 1794) au cours de laquelle fut lue une lettre de Blanchot datée au Sénégal, du 22 prairial, de l'an II de la République française, une et indivisible. Dans le style lyrique propre à cette

être moins tolérée que jamais, décrète qu'il y a urgence. // Article unique. - Les délégués de l'évêque de Rome établis dans les colonies françaises et connus sous le nom de préfets apostoliques sont supprimés ».

Eglise catholique et autorités administratives françaises

époque, Blanchot adressait à la Convention l'obole patriotique des habitants du Sénégal².

Le Moniteur poursuit avec la harangue du citoyen Dez, conduisant une députation de la colonie et admis à s'exprimer à la tribune. Il y raconta comment fut planté l'arbre de la liberté sur l'emplacement du marché aux esclaves, et comment fut édifié le

² « Séance du 20 thermidor an II (samedi 9 août 1794). // Un des secrétaires lit la lettre suivante : // Le citoyen commandant et administrateur général du Sénégal au citoyen Président de la Convention nationale à Paris. // Sénégal, le 22 prairial, l'an II de la République française, une et indivisible. // Citoyen président, la colonie du Sénégal, privée pendant dix huit mois de toute communication avec la France vient d'apprendre, enfin, par la corvette « l'Oiseau » et le navire « le Henry », les combats et les victoires de la République, les travaux de la Convention nationale et ses triomphes à jamais mémorables. // Tous les citoyens qui habitent cette île envient à leurs frères leurs dangers et leurs sacrifices pour une si belle cause : que ne peuvent ils, à leur exemple et à leur côté, montrer aux tyrans, aux esclaves et aux conspirateurs, qu'eux aussi savent combattre pour la Liberté. // Mais s'ils ne peuvent encore présenter à la République leurs blessures et leur sang, ils s'empressent au moins de lui offrir l'hommage des sentiments qui les animent tous, sans distinction d'état, de fortune, ni de couleur : soldats, officiers, employés de l'administration, négociants et habitants, tous ont voulu contribuer au don patriotique dont l'état est ci-joint et qui se monte à la somme de 20 039 livres, 1 sou, 4 deniers. // Ils te prient, Citoyen Président, de faire agréer cette offrande à la Convention nationale : Sois auprès d'elle l'interprète de leur entier dévouement à la Patrie et des vœux qu'ils forment pour elle ; parmi ces vœux, il en est un qui comprend tous les autres : c'est que la Convention nationale ne se sépare point, ne descende point de sa montagne avant qu'elle n'ait achevé son ouvrage, l'ouvrage de la liberté, de la paix, de la gloire et du bonheur de la France. Vive la République, vive la Convention, vive la Montagne ! // Signé : BLANCHOT. // P.S. - La difficulté des communications et le prompt départ du navire « Le Henry », n'ont pas permis de joindre au don patriotique du Sénégal celui du comptoir de Gorée. // Les lettres de change sur le payeur de la Marine, et les effets en or compris dans l'état ci-joint, ainsi que l'argenterie de la ci-devant église du Sénégal, et les croix et brevets des officiers ont été remis au citoyen DEZ, capitaine du navire « le Henry » de Bordeaux, lequel s'est chargé, Citoyen-président, de les porter lui-même à Paris et de les remettre entre tes mains ».

Temple de l'être suprême sur les débris de la « ci-devant » église qui avait été incendiée par un parti d'émeutiers³.

³ « Je viens m'acquitter de l'honorable mission dont m'a chargé la totalité des habitants de la colonie du Sénégal. // Depuis l'heureuse Révolution française, ces bons citoyens n'avaient pu trouver l'occasion favorable de témoigner à la Mère Patrie leurs sentiments patriotiques ; et à mon arrivée, il y a deux mois, ils étaient depuis plus d'un an dans l'ignorance la plus absolue des immortels travaux de la Convention nationale et des brillants succès des armées de la République française. // Commandant le navire particulier « Le Henry », de Bordeaux, armateur Henri et Gros, frété et chargé par l'Etat de divers approvisionnements pour ces vertueux républicains, je les ai trouvés sans subsistances, dépourvus de tout secours, mais pleins de courage et en ayant donné les preuves les moins équivoques dans trois occasions successives où ils se sont réunis sans distinction de couleur à la trop faible garnison du pays, et ont repoussé le tigre anglais qui avait osé tenter des incursions sur ce précieux établissement. // J'étais porteur, Citoyens, de vos instructions, de vos proclamations et de vos lois ; je leur parlai de vos peines, de votre constance, de vos infatigables travaux, et j'épanchai dans leur sein le feu sacré de la Liberté dont je suis animé. J'ai vu leur joie s'épanouir, leur cœur s'attendrir, la fraternité s'électriser et unanimement faire retentir l'air des accents mille fois répétés de « Vive la République » ! « Vive la Convention nationale ! Vive les bons citoyens et périssent les tyrans et leurs satellites ». // Citoyens Représentants, à l'enthousiasme des premiers moments a succédé le calme et la réflexion, toute la colonie s'est empressée de se réunir et d'élever l'arbre de la Liberté dans l'endroit même où se tenait l'infâme marché de la servitude : la raison et la gaieté y ont présidé. Chaque citoyen, sans distinction, a fraternisé ; la fête a commencé par un repas civique, aussi simple que frugal, où les bénédictions de la Nation française ont été chantées ; là, le serment du cœur de maintenir de toutes ses forces et ses moyens, l'unité et l'indivisibilité de la République française, a été renouvelé ; et là, chacun en particulier a juré de verser jusqu'à la dernière goutte de son sang pour la consolider. // A cette fête a succédé celle de l'inauguration du temple de l'Etre suprême sur les débris du repère infect de la superstition et du fanatisme ; et la vertu, la probité et les mœurs ont été mises au plus grand ordre du jour. // Ces fermes républicains ont de plus désiré donner une marque non équivoque de leur dévouement à la Mère-Patrie. // Quoique fort pauvres, ils ont levé un don patriotique montant à 20 000 livres ; ils y ont ajouté cinquante deux gros et demi d'or, produit des bijoux des citoyennes naturelles du pays, et ils m'ont expressément chargé de les remettre entre vos mains, pour en disposer ainsi que vous le jugerez le plus utile à la chose

Eglise catholique et autorités administratives françaises

Cette déclaration fut saluée par un tonnerre d'applaudissements. L'Assemblée invita la délégation aux honneurs de la séance. Bréars demanda l'insertion au *Bulletin des Lois* de la lettre du commandant du Sénégal et du bordereau des dons patriotiques, ainsi que la mention honorable du don patriotique fait par le citoyen Dez, capitaine du vaisseau *le Henry*, d'une épée enlevée au capitaine d'un bâtiment portugais dont il s'était emparé.

A Gorée, les choses ne se gâtèrent que plus tard puisque ce n'est que dans la nuit de Noël 1799 que, dans des circonstances confuses, l'Eglise fut incendiée par des émeutiers. *A posteriori*, les populations saint-louisienne et goréenne qui furent successivement françaises, puis anglaises, puis à nouveau françaises, encore anglaises et définitivement françaises, successivement royalistes, révolutionnaires, impériales, légitimistes et républicaines, sans le moindre état d'âme, prétendirent avoir été scandalisées de ces faits, dont elles allèrent même jusqu'à rejeter la responsabilité sur les Européens, alors que le seul énoncé de la contribution des « citoyennes », qui étaient toutes, à cette époque, des femmes de couleur, est tout à fait évocateur de l'engagement effectif de toutes les couches de la population dans cette affaire.

A partir de cette date, Charbonnier, dans les registres d'état-civil qu'il tenait à l'époque fit tout naturellement suivre son nom de la mention « Greffier » à la place de la mention « Curé » utilisée jusque là. Il jeta sa soutane aux orties, se maria « à la mode du pays » avec Anne O'Hara, petite-fille du gouverneur anglais du même nom, et vécut à Saint-Louis jusqu'à son décès survenu le 6 octobre 1802. La ville vécut ainsi sans plus aucun office religieux pendant quelques années sans que la population ait semblé en souffrir.

publique. // Je vous apporte aussi de leur part les pièces d'argenterie et la cloche de leur ci-devant église; enfin les croix, les médailles et tous les hochets de la ci-devant tyrannie ».

III – Le concordat et la Restauration : un semblant de « retour à la normale »

Les choses rentrèrent dans l'ordre après la signature du concordat le 15 juillet 1801, alors même que celui-ci n'avait jamais été rendu applicable aux colonies. Sur requête d'une partie de la population, Blanchot demanda alors au ministère l'envoi d'un curé pour desservir la paroisse de Saint-Louis, demande qui, bien qu'approuvée, ne connut aucune suite concrète.

Les instructions reçues par Blanchot après « l'intermède » Laserre, affirmaient qu'il était urgent de rétablir l'exercice du culte catholique dans la colonie, conformément au concordat et aux arrêtés du gouvernement. Blanchot était requis d'informer le ministère au plus vite de la présence ou non d'un curé à Saint-Louis, afin qu'en cas de vacance, requête puisse être présentée au plus tôt à l'archevêque de Paris afin d'y pourvoir.

Charbonnier étant décédé quelques jours avant son arrivée à Saint-Louis, Blanchot, sans aucune considération pour l'état matrimonial de ce dernier, en rendit compte au ministre en le suppliant de bien vouloir ordonner qu'il soit pourvu à l'envoi d'un prêtre pour remplir au Sénégal les fonctions du curé, précisant que c'était le vœu des habitants qui lui en avaient fait eux-mêmes la demande, à son arrivée. Il ne se trouva aucun candidat pour partir pour ces contrées lointaines, car le clergé français était totalement exsangue du fait des débordements de la Révolution.

En 1808, les instructions données au colonel Pinoteau, qui ne put jamais rejoindre son poste, précisaient que l'exercice du culte devait être particulièrement protégé par le pouvoir. Le ministre ajoutait qu'il avait chargé Blanchot de lui rendre compte de l'état des besoins de la colonie, mais que sous ce rapport aucun renseignement ne lui était parvenu, invitant Pinoteau à suppléer le plus tôt possible à son silence.

La cure de Saint-Louis resta donc vacante jusqu'à la prise de la ville par les Anglais en 1809. Elle le demeura tout au long de cette période, cela va de soi. Aucun pasteur anglican n'accepta pour autant de venir au Sénégal tenter de convertir sa population. Les habitants

Eglise catholique et autorités administratives françaises

de Gorée et de Saint-Louis qui restaient attachés toutefois aux traditions et usages, demandèrent au provincial des religieux portugais aux îles du Cap-Vert de leur venir en aide.

A plusieurs reprises furent ainsi envoyés des missionnaires qui demeuraient quelques jours à peine dans la colonie, essentiellement pour administrer des baptêmes, tant sous l'Empire que pendant la deuxième période anglaise. Ainsi, le père Pierre, Manoël, Jozé Maria Ferreira conféra à Saint-Louis quarante-quatre baptêmes du 27 juillet au 26 septembre 1805. Le père Francisco Luiz Dacunha conféra pour sa part dix-huit baptêmes du 15 au 25 décembre de la même année. En 1810, enfin, le père Manoël de San-Vicenti administra plusieurs baptêmes dont nous avons pu retrouver quelques certificats sur papier libre dans les archives.

Le colonel Schmaltz, nommé administrateur du Sénégal, triste héros du naufrage de la Méduse, reçut comme il était habituel en la circonstance des instructions en date du 18 mai 1816, qui contiennent les dispositions suivantes en matière de religion : « [...] développer le christianisme, la pureté de sa morale favoriserait les progrès de la civilisation en adoucissant les mœurs des populations et leur caractère ; et l'influence qu'on pourrait s'en promettre serait d'autant plus précieuse que rien n'est plus propice à rapprocher les hommes qu'une religion qui tend sans cesse à la paix et au bonheur des peuples [...]. La plupart des habitants de l'île Saint-Louis sont chrétiens catholiques et ont, avec les différentes nations qui habitent les bords du Sénégal, des liens de parenté et d'amitié qui pourraient contribuer à introduire et propager parmi elles le christianisme ». Les préoccupations du gouvernement étaient au moins aussi politiques que proprement religieuses...

Au retour des Français en 1816, il n'y avait donc ni église, ni célébration de quelque culte que ce soit. L'abbé Jean-Vincent Giudicelli, né le 16 mars 1775 à Monte Majore (Italie), est vicaire à la paroisse Saint-Louis de Paris lorsqu'il est pressenti par son supérieur monsieur Bertout pour être nommé préfet apostolique de Saint-Louis du Sénégal. Embarqué le 10 octobre 1816 à Rochefort, Giudicelli débarque à Saint-Louis le 10 décembre 1816, dans une situation qu'il

reconnaît lui-même être ambiguë : ni pouvoirs, ni juridictions. Heureusement un rescrit du 17 décembre 1816 le nomme préfet apostolique du Sénégal et de Gorée avec des facultés très étendues.

Le 27 juillet 1817, l'abbé Giudicelli, nouvellement nommé préfet apostolique du Sénégal, tout en reconnaissant que « [...] des naturels de Saint-Louis et de Gorée paraissent tout disposés à bâtir leurs églises de leurs propres mains pourvu qu'on leur fournisse du bois », se vit contraint d'écrire au gouverneur Schmaltz pour se plaindre du sort qui lui était fait, en termes particulièrement vigoureux : « ...Une chambre très malpropre et très indécente qui, à peine, peut contenir vingt personnes, me sert d'église. Une méchante table de cabaret, que le moindre ouvrier ne voudrait point souffrir dans sa cuisine, est mon autel. Et un manche à balai sert de bâton à ma croix curiale ».

Sa chambre sert d'entrée à celle où il célèbre la messe, avec un matelas et une couverture prêtés par l'hôpital. On lui avait promis 2 000 francs d'appointements annuels, ce qui est insuffisant, étant donné le coût des marchandises et le taux de change défavorable ; en outre, depuis son arrivée, il n'a touché que les 600 francs d'avance donnés à son départ. Il dénonce la fraude, le trafic, la contrebande, la permanence de la traite. Et pourtant les naturels sont prêts à construire deux églises à leur frais si on leur donne le terrain et le bois.

Les rapports personnels de Giudicelli avec Schmaltz n'ont jamais été bons. Le préfet est mal reçu dès sa première visite, le 2 février 1817. Vingt jours plus tard, ils se rencontrent au chevet d'un malade et Schmaltz menace Giudicelli de prison si celui-ci « faisait quelques bamboches ». Le préfet reçoit son courrier décacheté. Et le gouverneur a, de sa propre autorité, décidé que la messe dominicale serait célébrée à 10 heures parce que cela convient à sa fille qui, dit-on, doit suivre son cours de piano...

Le ministre tente d'intervenir dans ces relations tendues et demande à Schmaltz et à son intérimaire, Fleuriau, d'essayer d'améliorer les conditions d'exercice du culte. Fleuriau reconnaît d'ailleurs « qu'il serait fort à désirer que le Gouvernement pût s'occuper de la construction d'une église à Saint-Louis, ses habitants le

Eglise catholique et autorités administratives françaises

demandant et ayant proposé de subvenir en partie à la dépense que cela occasionnera ; un établissement de ce genre est indispensable pour l'exercice et la dignité de la religion ».

Schmaltz a peut-être une excuse. Deux ans après avoir reçu consigne de favoriser le progrès de la religion catholique, il reçoit de nouvelles instructions qui le déchargent « du plan de missions destinées à la conversion des Africains », en précisant que « le temps n'est pas encore venu d'introduire le christianisme parmi les indigènes des rives du Sénégal et qu'ils y seront préparés beaucoup mieux quoique de loin par le travail libre et l'instruction élémentaire que par des tentatives de prosélytisme prématurées et peut-être dangereuses ».

L'abbé Giudicelli quitte Saint-Louis le 18 octobre 1818. Pour lui cependant la page n'est pas tournée et il va continuer à dénoncer notamment la permanence de la traite négrière tolérée par les autorités de Saint-Louis, en particulier dans un mémoire conservé aux archives de la Propagation de la Foi. Il soutenait la campagne entreprise par un ancien fonctionnaire de la colonie du Sénégal, Morénas, inspiré par l'abbé Grégoire, un des champions de l'abolitionnisme.

Il alla même jusqu'à écrire au ministre que, « [...] Depuis la reprise de possession, règnent (au Sénégal) l'intrigue, la mauvaise foi, et tous les crimes que l'ambition, l'immoralité et la vengeance entraînent à leur suite et, au lieu d'un Ministre évangélique, une cour prévôtale ou d'assises serait plus nécessaire ».

C'est toujours cette « chambre » située dans un coin du magasin général de l'hôpital, que découvrit avec stupeur le successeur de Giudicelli, l'abbé Teyrasse, qui arriva à Saint-Louis le 19 mars 1819, accompagné de l'abbé Tabaldo, nommé curé de Gorée et de sept soeurs de Saint-Joseph de Cluny. Une chapelle provisoire fut donc installée dans l'une des pièces de l'hôpital, et bénite dès le 25 mars par l'abbé Teyrasse. Il est vrai que comme l'écrivit la Mère Rosalie Javouhey à sa soeur Anne-Marie « ...l'état religieux et moral de la population était aussi bien triste à cette époque ».

A Rochefort, pendant qu'il attendait un navire pour venir au Sénégal, en même temps que Schmaltz de retour de congé, l'abbé Teyrasse avait, au cours d'un sermon, et comme le déclarera Schmaltz ultérieurement, « manifesté des principes diamétralement opposés à ceux du gouvernement, un esprit d'indépendance et de révolte envers l'autorité supérieure qui va jusqu'à décliner le respect et l'obéissance que tout Français doit au Roi et aux lois fondamentales de l'Etat. »

C'est peu de dire qu'il n'avait pas bien disposé le gouverneur Schmaltz à son égard. Celui-ci accorde peu de considération à l'aumônier pendant la traversée et encore moins une fois arrivé à Saint-Louis. Le prêtre n'a ni logement, ni église ; il installe sa chambre dans un petit local prêté par les sœurs et célèbre la messe dans une pièce de l'hôpital qui contient une quinzaine de personnes seulement. Cela dure près d'un mois.

Dans le courant du mois d'avril, Mac Carthy, commis de la Marine, meurt. L'abbé Teyrasse célèbre les obsèques et envoie au gouverneur une note d'honoraires où figure sa propre rémunération. Schmaltz refuse de payer pour la raison que, « salarié du gouvernement », le prêtre n'a fait que remplir ses fonctions. Teyrasse, dont manifestement la modération n'est pas la qualité principale, répond le 16 avril par une longue lettre où il refuse cette qualification. L'autorité qu'il a ne vient pas des hommes, mais de Dieu, comme celle du roi.

En réponse Schmaltz estime que sa lettre manifeste des principes et un esprit d'indépendance qui ne lui permettent pas de rester à Saint-Louis. Moins d'un mois après l'arrivée de cet ecclésiastique, il décide donc en Conseil spécial de l'expulser de la colonie. Il l'embarque le 17 avril sur le premier bateau en partance pour la France.

En partant, le préfet fait le raisonnement suivant : si on laisse faire le gouverneur, son comportement à l'égard du clergé découragera tous les prêtres susceptibles de venir, il en résultera un grand tort pour la religion. La seule solution est que ce soit Schmaltz qui s'en aille : « Mais comme il s'est vanté publiquement de faire venir un prêtre des îles du Cap-Vert ou de quelque autre endroit, il est à

Eglise catholique et autorités administratives françaises

craindre qu'il fasse venir un mauvais prêtre qui provoquera un schisme. Je crois donc de mon devoir de jeter l'interdit sur Saint-Louis et d'interdire à Tabaldo de quitter Gorée pour dire la messe à Saint-Louis ».

Teyrasse eut donc le temps avant de partir de « fulminer l'interdit » sur la paroisse de Saint-Louis, faisant ainsi défense à tout prêtre d'y célébrer la messe ou d'administrer les sacrements autres que ceux des mourants. Cet interdit ne fut levé par l'abbé Tabaldo que, près de dix-huit mois plus tard, le 29 août 1820 sur ordre de la Congrégation de la Propagande.

Une seule fois, en février 1820, la corvette du roi « le Voyageur » à bord de laquelle se trouvait l'abbé Émery, de passage à Saint-Louis obtint l'autorisation de remonter le fleuve sur trois milles et ainsi, hors des eaux de Saint-Louis, et donc de sa juridiction, sur le pont de la corvette où il avait édifié une chapelle, l'abbé Émery put célébrer la messe, procéder à des baptêmes. Il en administra ainsi soixante-cinq entre le 2 février et le 6 mai.

A la suite de son inspection, la même année, le baron de Mackau écrivit dans son rapport en date du 16 mars : « [...] Il n'y a point de chapelle à Saint-Louis. Jusqu'à ce jour, c'est dans une chambre particulière que le culte a été desservi : ce n'est convenable sous aucun rapport. Il faudrait pouvoir lier à la construction d'un hôpital celle d'une chapelle ».

Le 1^{er} novembre 1820 arriva à Saint-Louis un nouveau préfet apostolique en la personne de l'abbé Henri Baradère. Le 25 mai suivant, il écrivait au supérieur de la Congrégation du Saint-Esprit pour se plaindre de ce que « [...] la chapelle (soit) devenue trop petite pour contenir les fidèles ». La construction d'une église était plus que jamais à l'ordre du jour.

Le ministère de la Marine avait alloué un crédit de trente mille francs à cette fin, mais il ne parvint jamais à sa destination finale, situation qui fut, notamment, à l'origine des rapports orageux entre le clergé et le colonel Schmaltz. L'abbé Baradère décida de faire appel à la générosité de ses paroissiens, et, entretenant leur vanité, il ouvrit une liste de souscription en assurant les donateurs de ce que leur nom

serait inscrit sur une plaque de marbre dans le chœur de la future église. Il n'en fallait pas plus ; chacun y mit du sien ; on s'empressa de souscrire en numéraire certes, mais aussi en journées de maçon ou en journées de menuisier.

Le gouvernement de son côté s'engagea à fournir des briques et de la chaux pour une valeur de douze mille francs qui n'était pas grand chose à côté de la somme de soixante quinze mille francs réclamée par le génie militaire pour édifier ce bâtiment. Le baron Le Coupé, pendant les quelques mois de son gouvernement, appuya une demande d'objets de culte auprès du ministère, et c'est à son intervention que l'on dut une belle croix en or qui fut solennellement exhibée à la procession du 15 août 1823. Il alla même jusqu'à proposer que le traitement du préfet apostolique soit porté de 2 000 à 3 000 francs.

Mais Baradère avait un autre projet ; à la suite d'une tournée chez les Peuls et les Maures des environs de Saint-Louis, il avait acquis la certitude que « le seul moyen d'évangéliser les Noirs et les gens de couleur, était d'avoir des prêtres indigènes ». Sans attendre, il réunit des jeunes garçons pour le catéchisme et des classes de chant, espérant que les adolescents qui y assistent pourront constituer le noyau d'un séminaire pour « élever des jeunes gens noirs et de couleur, les y nourrir avec du couscous, leur laisser porter leurs pagnes, en un mot les entretenir à peu près comme ils sont chez eux ».

Ainsi, après de bonnes études, on pourrait les ordonner prêtres : « Ces jeunes gens lettrés, habitués au langage et aux mœurs de leurs semblables, seraient seuls capables de pénétrer partout, d'entrer en négociation avec les Princes des différents pays et d'obtenir un grand résultat tant sous le rapport scientifique et matériel que sur celui des progrès religieux ». Il semble qu'il alla jusqu'à demander des pouvoirs pour un prêtre africain des îles du Cap-Vert qui pourrait devenir son vicaire, puis son successeur.

Mais il y a loin entre la conception de ces projets et leur réalisation. Découragé, l'abbé Baradère quitta Saint-Louis au mois de mars 1822. Il croisa alors celle qui réalisera l'un de ses projets, Mère Anne-Marie Javouhey, arrivée à Saint-Louis le 27 février. Ils ont eu

Eglise catholique et autorités administratives françaises

certainement l'occasion de parler de cette question, puisque Baradère, dans une lettre dit d'elle : « Elle entre parfaitement dans mes vues sur le projet d'avoir des prêtres noirs et veut bien y contribuer du sien ».

Le préfet Bonaventure-Bernard Fournier succéda en décembre 1822 à l'abbé Baradère. Le 21 janvier 1823, jour anniversaire de la mort du roi Louis XVI, le gouverneur ayant convoqué les chefs de service et leurs officiers à assister à la messe, c'est dans la cour de l'Hôtel du gouvernement que celle-ci fut célébrée. « [...] On orna du mieux qu'on put cette chapelle improvisée et tous les chrétiens y assistèrent ».

Dans son journal paroissial, l'abbé Fournier rapporta que le 27 mars 1823 il « [...] fabriqua à la cantine, lieu destiné pour le service Divin, une chapelle pour recevoir le saint sacrement ». Il ajoutait, acerbe, « [...] Toutes les dames mulâtresses de Saint-Louis ont rivalisé de générosité bien différente de celle des dames blanches parmi lesquelles pas une n'a imité la femme veuve de l'évangile qui offrit au temple le denier qu'elle avait »⁴. A la suite, il traça les colonnes d'un tableau et précisait « [...] Voici la liste des Dames qui ont donné à l'église ».

Fournier obtint qu'une salle suffisamment vaste pour contenir toute la communauté, et située dans l'ancien hôpital, soit consacrée exclusivement au service de la religion et put enfin s'y installer correctement, et y célébrer régulièrement ses offices. Fournier put y installer chaire et fonts baptismaux et y célébrer messes, vêpres, mariages et même de spectaculaires autodafés de gris-gris. Enfin au mois de février 1827 était posée par le baron Roger, par ailleurs vénérable d'honneur de la loge maçonnique de Saint-Louis, la première pierre de l'église paroissiale de Saint-Louis.

⁴ Archives de l'évêché de Saint-Louis, Registre n° 1 : « Anciens actes de baptême, mariage et sépulture 1822-1830 à conserver religieusement - ouvert par le préfet apostolique Bonaventure Bernard Fournie - 5 décembre 1822 - 8 mars 1830 ». Registre n° 2 : « Original de l'acte de la bénédiction de l'église de Saint-Louis le 4 novembre 1828 et de la bénédiction des premières cloches le 14 avril 1829. Original de l'acte de la bénédiction de la chapelle de Richard-Toll le 20 mai 1839. Baptêmes, mariage et sépultures du 28 novembre 1828 au 15 septembre 1849 »

Sylvain Sankalé

Roger étant parti, c'est son successeur, Jubelin, qui en présida la bénédiction dont la cérémonie est soigneusement relatée dans le journal paroissial par Girardon, préfet apostolique qui avait succédé à Fournier⁵. Après cette grande et belle cérémonie qui réconciliait la population chrétienne de Saint-Louis avec son culte, il restait encore à procéder, six mois après, à la bénédiction des cloches de l'église, également relatée par Girardon⁶.

⁵ « Bénédiction de l'église de Saint-Louis. // Ce jourd'hui quatre du mois de novembre de l'année mil huit cent vingt huit jour de la fête de Charles X, roi de France, toutes les autorités civiles et militaires à la tête desquelles étaient Monsieur Jubelin, Gouverneur du Sénégal et Dépendances étant présentes, ainsi que tous les chrétiens du Sénégal, tant européens qu'indigènes, Nous, Préfet apostolique, au même lieu, Nous avons béni et dédié à Louis roi de France la première et seule Eglise qui ait jamais été construite dans cette île. // La Bénédiction de l'Eglise a été suivie de la messe où il y a eu sermon, sur la cérémonie, et de la Bénédiction du Saint-Sacrement, du *Te Deum* et du *Domino Salvum fac Regem*. // Nous avons dressé cet acte pour servir de mémoire à la postérité. // Saint-Louis (île du Sénégal) le 4 novembre, jour de Saint-Charles, an 1828. // Girardon, Préfet Apostolique ».

⁶ Bénédiction de trois cloches pour l'église de Saint-Louis du Sénégal // Ce jourd'hui 14 du mois d'avril de l'année 1829 à huit heures du matin, toutes les autorités civiles et militaires s'étant réunies à l'Eglise, quelques habitants tant indigènes qu'euro péens étant aussi présents, Nous avons béni trois cloches destinées à être placées au clocher de l'Eglise de Saint-Louis. // La grosse cloche a été nommée Elisabeth et a eu pour parrain Monsieur Guillaume Jubelin, Gouverneur du Sénégal et Dépendances et récemment nommé gouverneur de la Guyane Française et pour marraine Madame Elisabeth Briqueler née Gresse. // La seconde a été nommée Sophie et a eu pour parrain Monsieur Louis Catel, Médecin, Chirurgien major de l'hôpital de Saint-Louis, et pour marraine Melle Aglae Sophie Kermovan domiciliée audit Saint-Louis. // Enfin la troisième a été nommée Louise, son parrain a été Monsieur François Michel Pellegrin, maire de Saint-Louis qui étant absent a été remplacé par Monsieur Charles Floissac, adjoint au maire parrain et marraine Louise Dubois, épouse du parrain. // Les parrains et mairaines ont signé avec nous. // Saint-Louis le 14 avril 1829 ».

IV – Un dernier « échec » : les premiers prêtres noirs

En 1823, la Mère Anne-Marie Javouhey, supérieure générale des sœurs de Saint-Joseph, était venue au Sénégal en tournée d'inspection. Elle y fut reçue avec tous les égards par le baron Roger qui lui devait pour une large part sa nomination en qualité de gouverneur, et se convainquit très vite de la nécessité de former du personnel d'encadrement autochtone pour une meilleure propagation de la religion et de la « civilisation ».

Le 21 avril 1824 elle écrivait au ministre qu'elle désirait élever huit à dix enfants noirs, tant garçons que filles. Des garçons, on en ferait, selon leurs dispositions, des prêtres ou des instituteurs. Les filles pourraient devenir des religieuses ou institutrices séculières pour l'Afrique. Le ministre, séduit par cette proposition, la répercuta au gouverneur Roger tout en suggérant également « [...] le placement de quelques jeunes africains aux écoles royales des arts et métiers ».

Quel que fut son désir d'être toujours bien en Cour, le baron Roger éprouvait quelque réticence à se résigner à déraciner ainsi de jeunes Sénégalais, et, plus particulièrement, dans le cadre du projet de Madame Javouhey. L'envoi de quatre élèves à l'Ecole des arts et métiers de Toulouse « appliqués spécialement au charronnage, au tour, à la forge et à l'ajustage » entraînait bien plus sûrement dans ses vues. L'argumentation qu'il développa par courrier du 24 août 1824 ne manque pas de pertinence⁷.

⁷ « Je regarde comme très louable et très utile le projet formé par Mme la Supérieure générale des Soeurs de Saint-Joseph. Sur l'utilité, la nécessité même de cette éducation normale sénégalaise, il ne peut exister un doute ; mais sur la convenance d'en placer le siège en Europe ou en Afrique, il pourrait y avoir matière à discussion. En France, les enfants perdront trop peut-être les goûts, les habitudes propres et nécessaires pour qu'en y revenant ils rendent le genre de services qu'on en doit attendre, ayant presque oublié la langue, ne couchant plus sur la dure, ne mangeant plus le couscous, n'étant plus vêtus à la légère, devenus étrangers au climat ; ne nous renverra-t-on pas de "petits messieurs", qui joindront, au goût du luxe européen et à la mollesse d'une éducation de couvent, la mollesse déjà si naturelle aux gens de leur espèce ? D'un autre côté, si on les élève en Afrique, il faut former un établissement à grands frais, il y faut entretenir des directeurs et professeurs

Sylvain Sankalé

La mère Anne-Marie Javouhey, pouvait se réjouir quelques mois plus tard, dans une lettre à sa sœur, mère Rosalie « [...] Nous allons commencer notre petit séminaire de sauvages, tant Indiens ou Galibis qu'Africains. Les sœurs soigneront leur éducation jusqu'à la première communion, ensuite nous leur donnerons de saints prêtres pour professeurs et directeurs... »

Les débuts semblèrent prometteurs ; un premier « contingent » arriva du Sénégal en 1825, composé de dix jeunes séminaristes, trois filles (Diola, Betsy et Niami) et sept garçons (Jean Davis, né en 1812 ; François Joseph dit Douga, né vers 1816 ; Pierre François Fara, né vers 1811 ; Louis Marie Bertrand Adoulohey, né vers 1818 ; Louis Charles Maréchal, né vers 1812 ; Jean Barthélémy Kikou, né en 1814 ; et Joseph Katy, né en 1812).

S'y adjoignirent en 1827 sept nouvelles recrues : Armand Mamadou Sy, fils d'Amar Moussou, roi du Boundou, né vers 1815 ; Jean-Pierre Moussa, né en 1815 ; David Boilat ; Pierre Blondin, né en 1815, Arsène Fridoil et Charles Garcin dit Carlis, tous deux nés en 1816 de pères anglais ; et Pierre-Louis Nouvel. En mai 1828, s'y ajouta un captif du gouverneur de Saint-Louis, le nègre Amadis. Pierre Blondin meurt en 1829 ; la mère Javouhey décide alors du transfert de son séminaire sous des cieux plus cléments que ceux de l'Oise et l'installe à Limoux, dans l'Aude.

européens, qu'il est si difficile de bien choisir, de conserver et de contenter ; en supposant que ces premiers obstacles soient surmontés, ne doit-on pas craindre aussi que les jeunes gens au milieu de leurs semblables et de leurs habitudes, ne suivent pas bien les nouvelles directions qu'il importe de leur donner ? Que leur esprit ne prenne pas d'élévation ? Et qu'ils n'ajoutent, comme il est arrivé aux Portugais, des préjugés et des vices nouveaux aux préjugés et aux vices du pays ? // Au milieu de ces inconvénients qui se présentent de part et d'autre, je dirai qu'en théorie le dernier projet est le meilleur et qu'en pratique le premier est préférable. A Paris, je me serais prononcé pour celui-là ; au Sénégal je n'hésite pas à m'arrêter à celui-ci. Je crois qu'au moins pour la première année, il conviendra de réduire le nombre des élèves qu'on enverra en France à dix de chaque sexe, moitié mulâtres et moitié nègres, de la classe indigente, les garçons de 7 à 15 ans, les filles de 7 à 13 ans ».

Eglise catholique et autorités administratives françaises

La nostalgie continue de faire des ravages et le gouverneur Renault de Saint-Germain se voit obligé d'écrire le 6 mai 1832 au ministre de la Marine et des Colonies : « [...] Les parents des enfants dont les noms suivent et qui ont été admis dans la maison d'Education des soeurs de Saint-Joseph à Limoux m'ont chargé de vous prier de faire effectuer leur retour au Sénégal. Jean-Pierre Moussa, Charles Benjamin Moussa, Joseph Blondin, Charles Cathy, François Blondin, Barthélémy Pierre Kikou, Pierre Louis Noël, Charles Fridoil, Mamadou prince du Boundou, Louis Charles Maréchal, John Davis... ». C'est la débâcle ! Plusieurs pensionnaires encore meurent à Limoux ou sur le chemin du retour.

La mère Anne-Marie Javouhey sollicite du ministre une aide financière qu'il répercuta au gouverneur à cette fin, non sans assortir cette requête d'un certain nombre de réserves⁸. Le gouverneur Saint-Germain, en accord avec le Conseil privé, retint le principe du maintien de l'institution et de l'attribution d'une subvention à Madame Javouhey, tout en critiquant les orientations données à cet enseignement par une correspondance du 12 février 1833⁹.

⁸ « Je désire à cette occasion recevoir l'avis motivé du Conseil privé, ainsi que le vôtre, sur l'utilité qu'il pourrait y avoir à envoyer du Sénégal de nouveaux élèves à l'établissement de Limoux et sur le genre d'éducation qu'il conviendrait de leur donner de préférence. Les études des élèves actuels paraissent exclusivement dirigées vers les lettres et les talents d'agrément et sont, par conséquent, de nature à leur faire acquérir les connaissances dont il semble qu'ils pourront tirer le moins parti en retournant dans leur patrie. Vous jugerez de concert avec le Conseil privé, quelles obligations la colonie pourrait imposer sous ce rapport à la Communauté, s'il était reconnu utile, soit de lui accorder une certaine allocation, soit de faire ultérieurement au compte du Sénégal, de nouveaux envois d'élèves à l'établissement ».

⁹ « L'Enseignement élémentaire que l'on reçoit à Saint-Louis suffirait aux besoins de la population, si elle n'était placée sous l'influence des habitudes et des superstitions de l'Afrique ; le retour quotidien de l'élève externe sous le toit paternel, et le contact de l'interne avec lui, détruisent une partie des bienfaits de cette éducation. Il conviendrait que, chaque année, un nombre déterminé et choisi parmi ceux qui ont montré le plus d'aptitude fût envoyé en France ; invulnérables, à leur retour, aux préjugés de leurs familles, ils les combattraient incessamment et avec plus de succès que ne le font les

Sylvain Sankalé

Il ne restait que les trois plus résistants : David Boilat, Arsène Fridoil et Jean-Pierre Moussa. Ils sont envoyés au séminaire de Carcassonne puis à celui du Saint-Esprit rue Lhomond, où ils font un stage de deux ans avant d'être ordonnés prêtres le 19 septembre 1840 à Carcassonne par Monseigneur Cuely, évêque de Carcassonne. Quelques semaines plus tard, l'abbé Moussa, le plus noir des trois, assisté de ses deux confrères, célèbre une messe au palais de Fontainebleau en présence du roi Louis-Philippe et de la reine Marie-Amélie !

Nos trois prêtres reviennent alors au Sénégal en 1843 sur la demande du gouverneur Bouët, (qui deviendra plus tard Bouët-Willamez), qui souhaite créer à Saint-Louis un collège secondaire permettant aux enfants les plus doués d'aller au-delà de l'enseignement rudimentaire et surtout technique dispensé par les frères du Saint-Esprit. Très vite ce fut une concurrence effrénée, et toutes les campagnes furent menées pour se défaire de ces prêtres noirs qui avaient de plus la prétention d'élever le niveau intellectuel de leurs congénères...

Ainsi, de l'abbé Moussa, le gouverneur Baudin écrira dans un rapport du 21 février 1848 : « [...] Moussa manifeste une disposition à se livrer à l'usage des liqueurs fortes ; ses passions surexcitées, le

Européens. Destinés à réagir en petit nombre sur une population entière, l'éducation qu'ils recevront devra être la plus propre à développer l'esprit : l'étude des langues mortes doit en être exclue ; elle exige de longues années, et il s'agit ici d'accroître les moyens par la vitesse. Les arts d'agrément sont superflus ; on ne doit pas perdre de vue que c'est seulement par une éducation solide et grave que le but proposé pourra être atteint et que des motifs d'économie rejettent tout ce qui n'est pas absolument utile. Rien ne s'opposerait à ce que ce genre d'enseignement fût donné dans l'établissement de Limoux, si l'ordre qui le dirige renonçait à faire de l'instruction religieuse la partie principale de l'éducation et à inspirer par là aux élèves, sans intention peut-être, le désir d'embrasser l'état ecclésiastique. // Le Conseil a, de plus, émis le vœu que les jeunes gens reçussent en France l'instruction propre à passer maîtres au grand cabotage. Ils pourraient alors commander des navires qui s'expédieraient de Saint-Louis et de Gorée pour le sud de la côte d'Afrique jusqu'au Golfe de Guinée, et une nouvelle branche d'industrie s'établirait au Sénégal ».

Eglise catholique et autorités administratives françaises

conduisent à des défauts plus graves [...] Chaque jour, ce malheureux abbé se rapproche donc un peu plus de l'état sauvage. Je crois qu'il ne sera impossible de le sauver : il faudrait pour cela le rappeler en France... ».

Moussa acceptera la proposition qui lui sera faite par l'empereur Soulouque, d'Haïti, d'être son aumônier. Il débarquera en Haïti le 5 novembre 1853 et y mourra le 23 juillet 1860. Il a publié quelques articles dans le *Moniteur Haïtien*, articles dans lesquels, notamment, il fustige le « colonialisme » et prône un rapprochement avec le protestantisme. Il est enterré dans la cathédrale de Port-au-Prince où sa tombe est toujours visible.

De Fridoil, le gouverneur Baudin ne sera guère plus satisfait puisque dans la même lettre il dira : « [...] Ses habitudes de débauches, les dettes de toute espèce qu'il a contractées dans ce pays lui ont enlevé la considération qui s'attache à la qualité de prêtre. On va même jusqu'à dire qu'il s'enivre. Pour éloigner les créanciers qui l'obsèdent, il n'y a pas de subterfuges qu'il n'emploie, et les moyens dont il se sert prouvent que chez cet homme, tout sentiment honorable a disparu... ».

Enfin, Boilat ne sera pas mieux traité par le gouverneur Protet qui, en 1852, écrira : « [...] Relativement à M. l'abbé Boilat, curé de la paroisse de Saint-Louis, de l'aveu même de M. le Préfet apostolique, il existerait entre cet ecclésiastique et une femme de sa famille des relations coupables. Ce fait a acquis assez de publicité aujourd'hui pour nuire au caractère de ce missionnaire qui, pas plus que son confrère de Gorée (Fridoil) ne jouit de l'estime et de la considération publique... ».

Il est vrai que la liaison réelle ou supposée de l'abbé Boilat avec une de ses nièces qui faisait office de servante à sa cure alimentait bien des conversations... Le collège fut finalement fermé et l'abbé Boilat partit pour la France en 1852. Il y sera nommé curé de Dampmart, assumant la charge de Carnetin et l'aumônerie de la colonie pénitentiaire de Montevrain, dans le diocèse de Meaux. Il assumera ces fonctions pendant quinze ans, de 1853 à 1868, avant d'être nommé curé à Nantouillet, dans le même diocèse, où il

Sylvain Sankalé

demeurera jusqu'à sa mort en 1901, laissant derrière lui estime et regrets. Il est enterré dans le cimetière de Nantouillet.

L'abbé Boilat avait obtenu le deuxième prix Volney, décerné par l'Institut en 1856, pour son ouvrage *Grammaire et vocabulaire de la langue woloffe*, cinq volumes manuscrits *in quarto*, juste devant le gouverneur Faidherbe qui n'aura, la même année, qu'une « mention honorable » pour ses travaux linguistiques. Boilat ne manqua pas de souligner, dans sa préface, l'encouragement que constituaient pour lui les travaux du baron Roger, et l'inspiration qu'il devait à ce dernier. Mais l'œuvre maîtresse de Boilat sera son livre *Esquisses Sénégalaises*, publié à Paris en 1853, tout à la fois mémoires, profession de foi, ouvrage historique, sociologique et culturel.

Si l'on excepte les mémoires « politiques » de François Valantin qui lui sont antérieurs, et qui n'ont jamais été publiés, l'on peut sans conteste lui reconnaître le titre de premier écrivain sénégalais. C'est la raison pour laquelle son nom a été donné à un amphithéâtre de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Un collègue de Dakar a également été baptisé, voici quelques années du nom d'Arsène Fridoil. Seul l'abbé Moussa n'est pas passé à la postérité au Sénégal !

NOTES ET BIBLIOGRAPHIE

L'essentiel des éléments contenus dans ce document ont été tirés des deux ouvrages suivants :

Joseph Roger de BENOIST, *Histoire de l'Eglise catholique au Sénégal – Du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire* », Collection mémoire d'Eglises, Clairafrique/Karthala, Dakar/Paris 581 p.

Sylvain SANKALÉ, *A la mode du pays... - Chroniques saint-louisiennes d'Antoine François FEUILTAINE - Saint-Louis du Sénégal 1788 – 1835*, thèse pour le doctorat en histoire du droit et des faits économiques et sociaux, Faculté de droit de Montpellier I, 1998, 750 p. Récompensée par le jury du prix Favard de Langlade décerné par l'Association internationale d'histoire du notariat (Paris 2000).

Il ne nous a donc pas semblé nécessaire de reprendre toutes les références en note. En revanche, pour des raisons de clarté de notre exposé, nous avons préféré renvoyer en note le texte original de certains documents dont la lecture nous semblait cependant intéressante.

**POLITIQUE ET RELIGION EN AFRIQUE COLONIALE
FRANCOPHONE : VISION ET INSTRUMENTALISATION DE
L'ISLAM AU MAROC ET AU SÉNÉGAL
(FIN XIX^E-DÉBUT XX^E SIÈCLE)**

**Olivier Devaux,
professeur à l'Université de Toulouse 1 Capitole**

Quiconque consulte les ouvrages généraux consacrés aux territoires conquis par la France durant la période coloniale y trouve, la plupart du temps et pour schématiser, un plan quasi identique : histoire, géographie humaine puis, à la gloire de « l'homme blanc », organisation administrative, judiciaire et militaire, développement économique, régime fiscal, œuvres sociales avec, au premier plan, développement de l'éducation et de la santé. Les questions religieuses y tiennent aussi largement leur place. Il s'agit essentiellement, l'on s'en doute, tant pour ce qui est de l'Afrique du Nord que de l'Afrique subsaharienne, de l'islam.

Au delà de ses relations avec le christianisme et des propos quelque peu prosélytes en faveur de ce dernier, les aspects purement descriptifs et d'ailleurs parfois passablement condescendants ne sont jamais négligés tant il est nécessaire de rappeler que, aussi bien à la fin du XIX^{ème} qu'au début du XX^{ème} siècle, relativement rares sont les métropolitains au fait de ce qui est de nos jours devenu la deuxième religion la plus pratiquée en France. Un enjeu de taille transparaît aussi rapidement : l'instrumentalisation de l'islam et de ses structures

à des fins d'encadrement juridique, politique et social des populations autochtones qu'a longuement analysé, en 2000, une thèse de doctorat soutenue par Mohamed Touri devant l'université de Perpignan¹.

Ce sont ces aspects que nous souhaiterions rapidement évoquer en nous appuyant sur la lecture de quelques-unes de ces publications.

I – Une vision caricaturale de l'Islam

« L'Islam est la religion du Maroc. Tout le monde sait que le dogme en est simple et facilement accessible aux esprits frustes et primitifs », peut-on lire dans un ouvrage publié en 1922 sous les auspices de la Résidence générale, à l'occasion de la célébration de la dixième année du Protectorat².

Cette constatation simpliste, voire méprisante peut, sans grand risque d'erreur, être étendue à la quasi totalité des auteurs du temps, pour ne point parler, sur le terrain, de la plupart des administrateurs des territoires colonisés. Ainsi, si l'on se réfère à la publication consacrée au Sénégal à l'occasion de l'Exposition coloniale de 1931³, qui nous présente, dans un développement coloré à la mode du temps, un inégalable poncif où se mêlent considérations ethnologiques et religieuses superficielles teintées de racisme. On peut cependant, sans grande difficulté, déceler entre les lignes un critère de « classement » lié à la religion pratiquée, l'islam l'emportant sur l'animisme et, comme par une sorte de transcendance capillarité, déterminant des critères physiques plus valorisants : « Les vastes pays arrosés par le Sénégal sont habités par des races de formes, de couleurs et de mœurs caractéristiques, très différentes les unes des

¹ Mohamed TOUMAIT, *Le colonisateur français à la rencontre de l'Islam en Afrique de l'Ouest et au Maroc*, Thèse droit, Université de Perpignan (CERJEMAF), 2000, 2 vol.

² R. BEAURIEUX, « La religion », in *1912-1922, La renaissance du Maroc. Dix ans de Protectorat*, publication de la Résidence générale de la République française au Maroc, Rabat, Paris, 1912, p. 36.

³ Exposition coloniale internationale de 1931. Publications du Gouvernement général de l'Afrique occidentale française, *Le Sénégal*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1931, p. 16-20.

Vision et instrumentalisation de l'islam (XIX^e-XX^e siècle)

autres [...]. De race blanche, les Maures sont d'origine berbère ou parfois arabe, mais fréquemment mélangés de sang noir. Ils sont tous musulmans... ». Les Peulhs, à la couleur de peau « brun rougeâtre », aux cheveux « presque lisses » et aux traits « présentant une analogie frappante avec ceux des fellahs d'Égypte », sont « aujourd'hui musulmans fervents pour la plupart [mais] ont conservé des traditions et certaines superstitions d'une religion antérieure qui paraît avoir été une sorte de Zoolâtrie [...]. La race ouolove est sans conteste l'une des mieux douées parmi les races noires sous le double rapport du type physique et de l'intelligence [...]. Les Ouolofs sont aujourd'hui en grande majorité musulmans, mais leur manière de comprendre et de pratiquer la religion est moins exclusive et plus tolérante que chez les Toucouleurs ».

C'est à ces derniers qu'est consacré le plus important développement, justifié par la vigoureuse résistance qu'ils opposèrent aux Français, ce que ne manquent pas de rappeler les auteurs : « Par suite du croisement des Peulhs avec leurs voisins ou captifs noirs, il s'est formé une race très différente de physionomie [...] à laquelle on a donné le nom de Toucouleurs. Très aventureux, [...] les Toucouleurs ont de grandes vertus guerrières [...]. Ils formaient le noyau des guerriers qui suivirent El-Hadj-Omar à la conquête du Soudan Occidental. C'est du Toro, patrie de ce prophète, que sont sortis les fondateurs de dynasties, les convertisseurs et les guerriers les plus renommés de cette partie de l'Afrique. Malheureusement, leur exaltation religieuse, leur tendance au prosélytisme et leur orgueil de race en ont fait longtemps les adversaires les plus opiniâtres de l'influence française. La destruction de l'empire d'Ahmadou, fils d'El-Hadj-Omar, en 1890-1891, la soumission définitive du Fouta central⁴ en 1891 doivent être considérées comme marquant dans l'histoire des pays Toucouleurs le commencement d'une ère nouvelle qui permettra d'utiliser les précieuses facultés de cette race intelligente, tout en

⁴ Les zones d'installation des Toucouleurs en groupes compacts sont alors le Toro, le Fouta, le Damga, le Boundou, tandis que dans le Fouta-Djallon et le Firdou-Fouladougou ils « se mêlent aux Peulhs purs ». *Ibid.*, p. 19.

l'empêchant de s'en servir au détriment des intérêts de ses voisins et de la tranquillité générale ».

Viennent ensuite les Sérères, « animistes [...] très en arrière de leurs congénères Ouolofs sous le rapport de l'intelligence et de la sociabilité », tandis que les Mandingues ou Malinkés, également « devenus pour la plupart fervents musulmans, ont pénétré en corps de nation dans le territoire relevant du Gouvernement du Sénégal [...] et dans le district de la Moyenne et Haute-Casamance [...], refoulant ou subjuguant les populations fétichistes ». Les Bambaras, quant à eux, qui « forment l'élément le plus récalcitrant à l'islam de la population du Soudan, n'existent guère dans les régions les plus voisines du littoral qu'à l'état isolé [...]. Au point de vue physique le Mandingue est en général, sauf s'il y a croisement de races, presque aussi noir que le Ouolof, tandis que le Bambara est d'un brun noirâtre. C'est également au groupe de races mandingues que semblent devoir se rattacher les Sarrakholés ou Soninkés, fervents musulmans et commerçants émérites ». Enfin, « le bassin inférieur et moyen de la Casamance est habité en grande partie par des peuplades [Diolas, Balantes, Bagnouns] qui semblent être les débris de races infiniment plus nombreuses qui auraient été refoulées vers le littoral sous la pression continue de races mieux douées au point de vue de l'intelligence et des vertus guerrières. Ces peuplades vivent dans un état de dégradation morale et physique vraiment affligeant. Leurs traits sont grossiers, leurs lèvres très épaisses ; ils sont animistes ».

Ces considérations n'empêchent cependant pas les auteurs, au demeurant souvent indéniablement séduits par les contrées qu'ils décrivent, de se laisser parfois aller à de belles envolées poétiques. La religion musulmane est alors présentée sous des aspects louangeurs où perce malgré tout, ici et là, le sourire condescendant, voire la critique, qu'elle soit voilée ou plus directement brutale : « La prière est le rite essentiel d'un pareil culte : une prière qui ne ressemble en rien aux requêtes intéressées dont nous fatiguons le ciel ou aux effusions enthousiastes qui nous emportent jusqu'à Dieu sur les ailes de l'amour. C'est la récitation imposée, à cinq reprises et à cinq heures différentes de la journée, de formules rituelles dans lesquelles le nom

Vision et instrumentalisation de l'islam (XIX^e-XX^e siècle)

de Dieu et tous les attributs inséparables de sa souveraine perfection sont répétés d'une façon tenace, obsédante, comme si le malentendu qui le sépara jadis de ces Arabes idolâtres n'était jamais tout à fait dissipé »⁵.

L'influence que l'islam exerce sur la société, le mode de vie qu'il imprime aux fidèles aboutit, sous la plume des représentants d'une société industrielle et matérialiste, à des descriptions dignes des images d'Epinal ou des albums de photographies couleur sépia que le touriste en mal d'exotisme revenu en métropole pouvait fièrement exhiber pour preuve de ses « aventures » ou, mieux encore, des tableaux orientalistes à la façon de Delacroix. Ainsi en est-il du jeûne du Ramadan, « observé dans notre Maroc plus rigoureusement encore que dans les autres contrées musulmanes depuis longtemps corrompues par notre contact »⁶. Rendu « extrêmement pénible pour les gens de métier, les années pendant lesquelles il tombe aux époques de chaleur, il vide de toute activité, durant les heures de lumière, ces cités maghrébines en temps ordinaire si actives, si fourmillantes, si bruyantes d'un incessant va-et-vient de passants délurés [...]. Aussi les marchands somnolent-ils au fond de leurs boutiques, le regard vide et le ventre creux, sachant bien que l'allègre clarine des porteurs d'eau ne viendra pas les réveiller de leur torpeur. On voit les bourgeois aisés glisser le long des murs des ruelles, le couffin pendant mollement au bout de leur bras débilité, en quête de provisions pour la nuit. Sur le port, les portefaix abandonnent fréquemment leur travail pour de longues pauses harassées à l'ombre des caisses ou des sacs ». Rien ne manque à la description, pas même ces « gens agités, aux yeux inquiets et aux mains énervées » qu'il arrivera à l'Européen en goguette de croiser ici et là. « Ce sont les fumeurs de kif tourmentés jusqu'à l'exaspération par le besoin de leur pipette de terre cuite ».

Mais, à l'instant précis où un fil blanc ne saurait plus être discerné d'un fil noir, « au coup de canon qui marquera la fin du jeûne », c'est

⁵ R. BEAURIEUX, art. cit., p. 36.

⁶ *Ibid.*

de nouveau une débauche de vie. « Les portefaix altérés courront à la fontaine la plus proche pour y boire à longues gorgées ; les raffinés allumeront délicatement la cigarette posée à l'avance auprès d'eux ; les affamés se plongeront jusqu'aux oreilles dans un bol de ce savoureux coulis de légumes variés qu'est la « harira » [...] et toute la nuit, du haut des minarets et des terrasses, les trompettes sacrées déchireront l'air de leurs plaintes pour appeler les fidèles aux prières ; ce seront, dans les quartiers indigènes, des voix, des chants, des appels, des portes martelées à grands coups de leurs massifs heurtoirs... »⁷. La place Djema El Fna de Marrakech, haut lieu de notre tourisme européen contemporain au Maghreb, n'est pas bien loin...

Si la ferveur religieuse populaire parvient à trouver grâce aux yeux des observateurs français, les mots, que nous ne rapporterons ici que pour les condamner, ne sont en revanche pas assez durs pour stigmatiser ces « docteurs très experts », qui ont « transformé une religion simple et sûre en un rituel effroyablement compliqué, dans lequel le scrupule religieux intervient pour régler la moindre attitude et le moindre geste [...]. Il y a bien un peu de pharisaïsme chez ces grands dévots qu'on voit se rendre aux mosquées leur tapis de prière sous le bras, et un vif désir d'être vus, d'en imposer à la *menue gent* par leur piété, et de faire étalage au besoin de leurs connaissances à propos d'un cas de conscience aussi poignant que celui de savoir si celui qui mâche un brin de laine durant un jour de Ramadan et qui avale sa salive commet ou non un pêché [...]. La lettre finit par tuer l'esprit ; la glose se substitue au texte saint. Si l'on se laisse glisser sur la pente, on finira par boire du champagne d'abord, puis du vin non mousseux, en cachette et entre amis, pour ne point soulever de scandale, et pourvu qu'avant de boire, secouant avec mépris la goutte qui perle au bout du doigt trempé préalablement dans le verre, on ait soin de prononcer la formule du Quôran : « Qu'une goutte seulement de cette liqueur soit maudite ! »⁸.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸ *Ibid.*, p. 38.

Vision et instrumentalisation de l'islam (XIX^e-XX^e siècle)

Pourtant, il ne s'agit là, en définitive, que d'exceptions, la masse de la population restant « honnêtement » attachée à sa religion et à ses rites. Au Maroc, « repliée sur l'islam il y a trois siècles environ, lorsqu'elle voyait dans sa foi la sauvegarde la plus sûre contre les ambitions et les convoitises européennes déjà menaçantes, elle a bien pu passer depuis lors pour fanatique, alors qu'elle n'était que xénophobe, par amour de l'indépendance »⁹.

Il ne faut donc pas s'y tromper ; en soi, l'islam ne constitue pas nécessairement un danger. Et ce d'autant moins que « la masse populaire est très attachée aussi à ces confréries religieuses, associations dont les membres, fort nombreux et répandus sur tous les points du monde musulman, se réclament de quelque saint patron, de quelque « pôle ineffable », comme on dit dans la langue mystique de l'Islam »¹⁰. Ces confréries, le colonisateur les voit comme un instrument à utiliser pour encadrer les populations, pour jouer des rivalités existant entre elles et donc comme une arme efficace au service de l'emprise coloniale.

II – L'instrumentalisation de l'Islam et de ses structures à des fins d'encadrement des populations indigènes

« La politique indigène est un art fait de jugement et de doigté qui consiste à discerner d'abord, à mettre en jeu ensuite, les mesures les plus propres à faciliter la réalisation, dans les milieux indigènes, des buts que s'est fixé le gouvernement »¹¹.

Qu'il s'agisse de la confrérie¹² Quadiriya¹³, de la Tidjaniya¹⁴, des Mourides¹⁵ ou des Layennes¹⁶ en Afrique de l'Ouest, des Aïssaoua¹⁷

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ Lieutenant-colonel HUOT, « La politique indigène », *ibid.*, p. 175.

¹² Une confrérie est une *tariqa*, c'est-à-dire une voie (de salut). Chacune se rattache à une zaouïa, « maison mère » à la fois siège social, centre d'études coraniques et sorte de monastère. Le grand-maître détient la *baraka* c'est-à-dire la grâce, la bénédiction de Dieu qu'il peut transmettre à ses fils, ce qui risque d'engendrer des rivalités conduisant à l'éclatement de la *zaouïa*.

ou, entre autres, des confréries Taïbiyya¹⁸, Fadeliya¹⁹, Cherkaoua²⁰, Madaniya²¹, Naciriya²² mais aussi tidjane au Maroc, toutes seront utilisées, instrumentalisées, quitte à jouer des unes contre les autres, par Faidherbe puis Gallieni en Afrique de l'Ouest, par Lyautey au Maroc²³. Chacun d'eux aura en effet à cœur de développer une

¹³ La plus ancienne confrérie d'Afrique noire a été créée au XII^{ème} siècle en Mésopotamie par Sidi Abd El Quader El Djilani (mais ses adeptes la font remonter à l'intervention de l'ange Gabriel instruisant Ali).

¹⁴ Fondée à la fin du XVII^{ème} siècle à Aïn Mahdi (sud Algérien) par Si Ahmed Ben Mohamed Al Tidjani, elle est introduite en Afrique noire par Mohamed El Hafed, dit Badji, et tendra à supplanter la Qadiriya, peut-être parce que, selon J.-C. FROELICH, *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris, éd. de l'Orante, p. 235, « les Tidjanes sont parvenus à une conception très démocratique de l'islam, et très libérale. La simplicité de leur règle s'adapte à toutes les intelligences, à toutes les conditions, ce qui explique son succès ».

¹⁵ Mouvement soufi fondé par le Toucouleur Ahmadou Bamba qui s'installe à Djourbel en 1886. Affirmant être en communication directe avec Dieu, il groupe autour de lui des « mourides », c'est-à-dire « fidèles ».

¹⁶ La voie layenne, fondée par le pêcheur lébou Libasse Tiaw, plus connu sous le nom de Limamou Laye qui commence sa prédication en 1883, est très influencée par la doctrine de la Qadiriya. Cependant, les adeptes ne suivent pas les prescriptions de continence imposées pendant le Ramadan, les femmes restant par ailleurs animistes, pratiquant, tandis que les hommes prient, les cultes anciens adressés aux génies protecteurs des lignages et aux divinités marines.

¹⁷ L'ordre des Aïssoua, caractérisé par des pratiques telles que la jonglerie en séances publiques, est fondé au XVI^{ème} siècle par Sidi Ben Aïssa.

¹⁸ Très répandu au Maroc (mais on trouve aussi nombre de fidèles en Algérie et au Sénégal), cet ordre religieux est fondé par Moulay Abdallah Ben Brahim.

¹⁹ Fondée par Mohamed Fadel, elle accorde une particulière importance aux pratiques extatiques.

²⁰ Fondée au XV^{ème} siècle par Mohamed Cherki.

²¹ Fondée par Sidi Abou Mediane Ben Hocein (Bou Medine), né à Séville en 1520.

²² Fondée par Ahmed Ben Nacer, elle voit se rallier officiellement à elle la confrérie Cherkaouia, en 1761 et devient l'une des plus importantes confréries du Maroc, les sultans Alaouites y étant affiliés.

²³ Sur les confréries religieuses : J. DELCOURT, *Histoire religieuse du Sénégal*, Dakar, Clairafrique, 1976 ; P. MARTY, *Etudes sur l'Islam au*

Vision et instrumentalisation de l'islam (XIX^e-XX^e siècle)

politique musulmane méthodique respectant la foi des populations tout en la faisant concourir à l'expansion et à la grandeur de la France. Leurs conceptions n'étaient cependant pas identiques. Alors que pour un Faïdherbe, l'islam représentait une étape dans l'évolution des sociétés africaines, de la « barbarie » à la « civilisation », pour Lyautey il s'agira, davantage par souci d'éviter tout bouleversement plus que par respect pour l'islam, de se garder de porter atteinte à la religion musulmane, ce qui, en définitive, ne pourra que faciliter l'action de la France. En toute hypothèse, de la « politique musulmane française »²⁴ se dégagent divers traits essentiels.

Certains auteurs attribuent la rénovation de la foi musulmane, que ce soit en Afrique de l'Ouest ou au Maroc, à l'influence des confréries religieuses. Leur multiplication pourrait, du moins en partie, être la conséquence de la pénétration européenne au sein du continent africain, provoquant un mouvement de réaction généralement marqué par un esprit conservateur et donc hostile à l'influence de la civilisation occidentale chrétienne. Bien des confréries protestent en effet contre les concessions faites à la culture européenne, et notamment française, c'est-à-dire contre les innovations introduites en pays musulmans et contre les tentatives de pénétration des infidèles.

Autre analyse qui n'exclut pas la précédente, le recours aux chefs musulmans susceptibles d'aider la France dans son entreprise ; beaucoup d'Africains s'empressant de se convertir pour mieux prouver leur volonté de collaboration, la colonisation aurait ainsi contribué, en l'accéléralant, à l'expansion de l'Islam au détriment des cultes traditionnels « car l'administration coloniale [...] considérait a

Sénégal, Paris, Leroux, coll. *Revue du monde musulman*, 1917, 2 vol. ; M. AMROUS, *Les confréries religieuses et l'Islam au Maroc du XIX^e au XX^e siècle*, thèse 3^e cycle, université de Paris X-Nanterre, 1986.

²⁴ A. QUELLEN, *La politique musulmane dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris, E. Larose édit., 1910 ; A. LE CHATELIER, *La politique musulmane* in *Revue du monde musulman*, 1912.

priori que des sociétés islamisées étaient plus avancées sur le chemin de la civilisation que ne l'étaient les sociétés animistes »²⁵.

Quoiqu'il en soit, tirant parti des rivalités opposant les confréries, la politique musulmane française présente quelques caractéristiques précises, toutes guidées par l'intérêt, quelle qu'en soit la nature, avec pour objectif plus ou moins avoué de « se servir des confréries tant qu'elles détiennent une indéniable influence politique en s'attachant à les réduire à de simples associations purement locales n'allant pas chercher leurs mots d'ordre en dehors »²⁶. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, jouant de la rivalité entre Tidjaniya et Quadiriya, Faïdherbe et Gallieni, s'appuyant de préférence sur la Quadiriya, à la règle pourtant plus rigoureuse²⁷ mais bien implantée en Afrique de l'Ouest, firent le jeu des sociétés commerciales françaises avec lesquelles cette confrérie entretenait d'étroites relations d'intérêt²⁸. L'argument invoqué en faveur de la Quadiriya est clair : elle « n'est pas hostile à notre cause. En général, les Quadiriya sont les partis de la politique de la paix avec nous et leur enseignement officiel est toujours dirigé dans ce sens ».

Faïdherbe conclut d'ailleurs, en 1864, un traité avec Ahmed El Bekkaiye, fondateur du rameau Bekkaye de la Qadiriya, qui était alors en guerre avec le célèbre cheikh (ou calife) Omar Saidou Tall,

²⁵ S. BERNUS, *Particularités ethniques en milieu urbain*, Université de Paris 1, mémoire de l'Institut d'ethnologie, 1969, p. 188. Il faudrait y ajouter la propagation de l'islam par les Africains eux-mêmes, ce qui a contribué à lui ôter son caractère de religion étrangère.

²⁶ R. ARNAUD, « L'Islam et la politique musulmane française en Afrique Occidentale française », *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, n° 1 : *Renseignements coloniaux. Supplément de l'Afrique française*, 1912, p. 119.

²⁷ L'étude de la *shari'a* et le respect des préceptes y sont considérés comme la base indispensable de la progression indispensable, tandis les adeptes de la Qadiriya ne sont astreints qu'à des obligations simples et peu rigoureuses, bien que soumis, avant leur affiliation à une sorte de noviciat durant lequel ils se familiarisent avec la règle de la confrérie. Sur les remarques d'un observateur du temps au sujet de la Tidjaniya, voyez *supra* n. 13.

²⁸ En ce sens, A. LE CHATELIER, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale*, Paris, G. Steinheil éditions, 1989, p. 326.

Vision et instrumentalisation de l'islam (XIX^e-XX^e siècle)

plus connu sous le nom de El Hadj Homar, fondateur d'un empire toucouleur s'étendant du haut Sénégal à la Gambie et chef spirituel tidjane faisant obstacle, les armes à la main, aux entreprises françaises. Inversement, l'hostilité à l'égard de la confrérie Tidjaniya s'explique donc par son caractère guerrier et anti-français, Faïdherbe puis Gallieni organisant d'ailleurs des opérations militaires victorieuses contre El Hadj Omar, puis contre son fils Amhadou et Mahmadou Lamine²⁹, également dignitaires tidjanes en Afrique de l'Ouest³⁰. Lyautey, en revanche, adopte au Maroc une tactique apparemment non-interventionniste, laissant jouer pleinement la politique de contrôle et d'utilisation des confréries par le Makhzen, mais récupérant en sous-main le pouvoir d'arbitrage des cheikhs des confréries et les transformant graduellement en agents du Makhzen,

²⁹ Mahmadou Lamine tente, entre 1885 et 1888, d'édifier un Etat sarakolé entre le Niger et le Sénégal mais se heurte à ses rivaux africains -l'Etat toucouleur d'Ahmadou, fils d'El Hadj Omar et l'Etat mandingue fondé par Almomy Samory-, les Français utilisant cette hostilité pour étendre leur domination du Sénégal au Niger. A ce sujet, D. NYAMBRAZA, « Le marabout El Hadj Mamadou Lamine d'après les archives françaises », *Cahiers d'études africaines*, 1969, vol. 9, n° 33, p. 124-145.

³⁰ Il faut ajouter que, comme toujours dans l'histoire, le conquérant s'appuie sur les rivalités entre peuples soit pour les dresser les uns contre les autres, soit pour s'assurer la neutralité bienveillante des uns au détriment des autres. Ainsi, par exemple, Gallieni en use-t-il des Bambaras et Malinkés contre la puissance de l'empire Toucouleur fondé par El Hadj Omar : « L'islamisme sera toujours le plus grand ennemi de la race blanche en Afrique et c'est sur les Bambaras et les Malinkés qu'il faut nous appuyer dans cette région si nous voulons créer entre nos établissements du Haut Sénégal et le Djoliba l'importante voie commerciale projetée ». Gallieni réunit alors « les notables de Nadafié » pour les convaincre de « la nécessité de s'allier étroitement aux Français contre Ahmadou (fils et successeur de El Hadj Omar), dont les cavaliers viennent sans cesse razzier leurs femmes et leurs troupeaux », les « assure » de ses « intentions pacifiques » et leur expose « en quelques mots le but que nous poursuivons en ce pays. Leur réponse est unanime : tous veulent se placer sous le protectorat français et fuir l'intolérable domination des Toucouleurs ». J. GALLIENI, *Deux campagnes au Soudan français (1886-1887)*, Paris, Hachette, 1891, p. 481.

ce qui lui permet de présenter la France en simple « tutrice de l'administration chérifienne au point de vue matériel »³¹.

Il ne s'agit cependant pas là, tant s'en faut, d'une tactique systématique. Ainsi, la confrérie Taïbiyya, parmi les plus importantes et les plus structurées du Maroc, donnait en « quelque sorte au sultan l'investiture et traitait presque d'égale à égale avec lui » en mettant son autorité au service du gouvernement chérifien, ce qui lui valait l'inimitié des autres confréries, sans empêcher systématiquement les conflits avec la Cour à laquelle elle se heurta en 1883. Le grand-maître Moulay Abdessalem, redoutant la colère du sultan, sollicita alors la protection de la légation française au Maroc. La qualité de protégé lui fut évidemment accordé sans longues tergiversations, cette mesure apparaissant comme un moyen efficace de l'empêcher de nuire à l'influence française au Maroc³² tout en faisant pièce au sultan.

*

* *

« La civilisation n'a fait de grands progrès, déclarait Faïdherbe en 1889, qu'à la suite de la formation de vastes empires conquérants : ces derniers sont, de leur vivant de véritables fléaux, mais bientôt, au milieu des ruines qu'ils ont amoncelées, se manifestent d'heureuses conséquences de leur passage sur la terre. C'est qu'ils ont créé entre les hommes les facilités de communication qui n'existaient pas dans l'état de fractionnement où se trouvaient les pays sauvages, facilités grâce auxquelles les échanges matériels et intellectuels devenaient possibles, au grand profit du progrès. C'est une des phases de l'humanité dont nous allons être témoins dans le Nord-Ouest de l'Afrique Centrale »³³. Avec une identité bonne conscience bien que moins lyrique, plus concis, plus brutal aussi dans l'expression,

³¹ Lettre de Lyautey à A. Briand, 22 septembre 1915, in P. LYAUTEY, *Lyautey l'Africain*, Paris, Plon, 1953-1956, vol. III, p. 88.

³² M. TOUMAIT, *op. cit.* vol. 1, p. 38-39.

³³ G. FAIDHERBE, *Le Sénégal, La France dans l'Afrique Occidentale*, Paris, Hachette, 1889, p. 158.

Vision et instrumentalisation de l'islam (XIX^e-XX^e siècle)

Lyautey lui fait écho, en 1915, en quelques brèves phrases à l'emporte-pièce dignes d'un officier général habitué au commandement, sûr de lui et dominateur, plus conscient aussi, semble-t-il, de l'enjeu primordial que constitue la question religieuse dans l'entreprise de domination de la France : « je n'ai tenu le Maroc jusqu'ici que par ma politique musulmane. Je suis sûr qu'elle est la bonne et je demande instamment que personne ne vienne gâcher mon jeu »³⁴.

Les critiques ne manquèrent évidemment pas de s'élever. Pour les uns, la politique musulmane française s'avère trop soucieuse de rassurer et de s'attacher les musulmans des territoires colonisés ce qui aurait contribué à la diffusion du Coran, conséquence d'une trop grande complaisance à l'égard de l'islam, d'un respect exagéré de ses institutions, de l'octroi quasi spontané aux croyants qui ne le demandaient pas nécessairement, de droits refusés aux animistes afin d'amener ces derniers à la civilisation française par le biais du stade de l'évolution islamique, bref, d'une « politique outrancière d'islamophile »³⁵ ou « d'indigenophilie à outrage »³⁶. Pour les autres, le pouvoir français aurait délibérément oublié le fait que l'islam, « au-delà d'une religion, constitue aussi un ensemble juridique, un mode de vie, une mentalité spécifiques, et donc en définitive une civilisation originale, en créant en Afrique un islamisme davantage adapté à ses propres intérêts qu'aux règles fondamentales du Coran »³⁷.

³⁴ Lettre de Lyautey à Perretti de la Rocca, 17 novembre 1915, in *Lyautey l'Africain*, t. III, p. 89.

³⁵ En ce sens, P. MARTY, *op. cit.* De même, Lieutenant-colonel HUOT, art. cit., p. 176 : « C'est une vérité aujourd'hui reconnue qu'on ne s'implante matériellement et moralement dans un pays neuf qu'en se conciliant les indigènes ».

³⁶ Lieutenant-colonel HUOT, art. cit., p. 182.

³⁷ M. TOUHAIT, *ouvr. cité*, p. 306 ; HUOT, art. cité, p. 177, reprenant les propos d'un autre auteur (CHAILLEY) relatifs à l'Inde anglaise : « La politique indigène part de ce principe que, bonnes ou mauvaises, le peuple tient à ses coutumes et à ses institutions, et que les nôtres, fussent-elles meilleures, lui paraîtront odieuses, si on prétend lui en imposer le respect ou seulement l'usage ; que notre civilisation, à notre gré si parfaite, l'étonne ou

Pour d'autres encore, tels le lieutenant-colonel Huot, au Maroc comme ailleurs, le colonisateur doit impérativement s'en tenir à une stricte non-ingérence : « On prête habituellement aux Berbères une certaine tiédeur dans la pratique de leur religion. Mais en cela diffèrent-ils sensiblement des autres Marocains qui ont toujours eu une prédilection marquée pour les petits saints et même les marabouts vivants au détriment du principe de l'unité divine ? En tout cas, il ne faut pas oublier qu'à certaines époques de l'histoire, la Montagne Berbère a flambé au feu du mysticisme et de l'austérité musulmane. D'ailleurs, dans cette question, notre ligne de conduite est simple, c'est celle que nous avons toujours adoptée à l'égard des musulmans : la neutralité absolue »³⁸.

Les uns et les autres, Maurice Pernot les renvoyait dos à dos en 1946 : « Pour qu'on reproche à la France d'avoir tantôt favorisé l'Islam tantôt de l'avoir trop peu respecté, il faut que, dans l'ensemble, elle l'ait traité à peu près comme il mérite de l'être »³⁹. Nous lui laissons la responsabilité de ces propos dans un débat qui, de nos jours encore, est bien loin d'être clos.

le choque et, loin de l'attirer, l'éloigne ; et que, convaincus que nous soyons que son intérêt est de quitter la sienne pour la nôtre, il importe de l'y acheminer lentement à force de patience et de dextérité. Et cette dextérité consiste, sans le décourager jamais ni jamais lui permettre de rebrousser chemin, à l'amener à nous, non pas en lui ouvrant les yeux de force, mais en le persuadant de les ouvrir ; somme toute, en le faisant d'abord évoluer peu à peu dans le sens de sa tradition ».

³⁸ *Ibid.*, p. 179-180.

³⁹ M. PERNOT, « Le monde de l'Islam et la France », in *Revue de la Défense nationale*, Paris, juin 1946, p. 75.

**LE DROIT À L'EAU
SELON L'ISLAM**

**par Moussa Samb,
maître de conférences agrégé
à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Le droit à l'eau est un droit fondamental de l'homme inscrit dans plusieurs conventions internationales. Il est mis en oeuvre et renforcé par l'engagement des États de réduire la proportion des personnes privées d'accès à l'eau¹. Cet engagement se matérialise par des mesures législatives destinées à faire en sorte que l'accès à l'eau soit partout et pour tous². Le droit à l'eau est aussi un droit économique dont la propriété, la conservation et l'usage, y compris la tarification, sont envisagés par le Coran et les textes islamiques.

Au titre des instruments internationaux, on peut citer, en Afrique, la charte africaine des droits et du bien-être de l'enfant

¹ El Hadji GUISSÉ, « Rapport entre la jouissance des droits économiques, sociaux et culturels et la promotion de la réalisation du droit à l'eau potable et à l'assainissement », Rapport final du rapporteur spécial, sous-commission de la promotion et de la protection des droits de l'homme, E/CN.4/Sub.2/2004/20 (juillet 2004) ; voir aussi El Hadji GUISSÉ, « La réalisation du droit à l'eau potable et à l'assainissement » ; Rapport du rapporteur spécial, sous-commission de la promotion et de la protection des droits de l'homme, E/CN.4/Sub.2/2005/25 (juillet 2005).

² Henri SMETS, « Le droit à l'eau dans les législations nationales », Publications de l'Académie de l'eau, 2005, disponible sur le site www.academie-eau.org

(Addis-Abeba, 1990) qui prévoit l'obligation pour les États de prendre les mesures nécessaires « pour garantir la fourniture d'une alimentation et d'une eau de boisson saine en quantité suffisante ». Ce principe est repris en écho dans le protocole à la charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatifs aux droits des femmes (Maputo, 2003) dont l'art. 15 stipule que « Les États prennent les mesures nécessaires pour assurer aux femmes l'accès à l'eau potable ». De même, dans la convention africaine pour la conservation de la nature et des ressources naturelles qui ajoute que « Les Parties s'efforcent de garantir aux populations un approvisionnement suffisant et continu en eau appropriée » (art. 7.2).

La charte des eaux du fleuve Sénégal, signée en mai 2002 par le Mali, la Mauritanie et le Sénégal s'inscrit dans la même logique en énonçant que « Les principes directeurs de toute répartition des eaux du Fleuve visent à assurer, aux populations des États riverains, la pleine jouissance de la ressource, dans le respect de la sécurité des personnes et des ouvrages, ainsi que du droit fondamental de l'homme à une eau salubre, dans la perspective d'un développement durable » (art. 4.3).

En vue de prolonger et de mettre en œuvre ces instruments internationaux, les États s'engagent à améliorer l'accès à l'eau et à l'assainissement afin de satisfaire l'objectif politique « de l'eau pour tous ». De nombreuses dispositions législatives et réglementaires ont été prises pour organiser des cadres juridiques et créer des institutions³.

Le droit à l'eau concerne l'eau potable et non l'eau en général, la gestion de services publics locaux et non celle des bassins fluviaux. Le droit à l'eau n'est pas plus le droit à l'eau gratuite pour tous que le droit à la nourriture n'est le droit à recevoir gratuitement sa nourriture. C'est ainsi qu'il n'autorise pas, par exemple, à prendre

³ La loi sénégalaise n° 81-13 du 4 mars 1981 portant code de l'eau affirme, dans son exposé des motifs, qu'elle répond à « la nécessité de s'appuyer sur un arsenal législatif et réglementaire efficace et adapté aux spécificités propres à notre pays. »

Le droit à l'eau selon l'islam

l'eau de son voisin⁴. Mais l'eau, a-t-on l'habitude de dire, « est la vie »⁵ ; elle n'est pas un bien comme les autres. Sa place prééminente dans toutes les sociétés fait qu'elle ne peut être traitée comme n'importe quelle marchandise.

L'accès à l'eau potable et à l'assainissement pour tous relève d'un droit particulier qu'il convient, dans cette contribution, de situer dans les textes et traditions islamiques, notamment dans le Coran et les narrations documentées que sont les *hadiths*.

L'islam est choisi ici comme cadre de réflexion mais cela n'enlève rien à la pertinence du sujet en référence aux autres religions abrahamiques. En 2003, l'assemblée générale du Réseau européen chrétien pour l'environnement exprimait sa conviction que « L'eau est une et nous unit à toute la création [...] Le droit d'accès à l'eau doit être reconnu et promu comme un droit humain fondamental qu'il faut mettre en oeuvre par tous les moyens juridiques possibles ».

On retrouve la même consécration du droit à l'eau dans des textes plus anciens. Selon les lois de Solon, l'accès à un puits public est un droit pour les personnes du voisinage et est autorisé aux habitants plus éloignés dans la limite de deux cruches par jour s'ils manquent d'eau. On retrouve la même préoccupation chez Platon, estimant que toute personne qui manque d'eau a droit à en recevoir de son voisin en quantité limitée à ses besoins essentiels (*Les lois*, livre VIII). Selon la Genèse (24, 16-20), Rébecca « s'empressa de pencher sa cruche sur sa main, et elle lui donna à boire. Quand elle eut achevé de lui donner à boire, elle dit : "Je vais aussi puiser de l'eau pour tes chameaux, jusqu'à ce qu'ils soient abreuvés" ».

Cette contribution se limitera donc à envisager la place du droit à l'eau dans les textes islamiques. Avant d'explorer le régime juridique de l'eau (II), il s'agira de préciser les fondements du droit à l'eau (I).

⁴ Henri SMETS, op cit.

⁵ On retrouve la même proclamation dans la sagesse wolof (langue du Sénégal), le mot wolof *ndox* « eau » viendrait de la racine *dox* « marcher, fonctionner », car dans tout ce qui marche, dans tout ce qui vit, il y a de l'eau.

I - Les fondements du droit à l'eau

Il convient de situer le droit à l'eau dans ses fondements religieux et dans ses fondements proprement juridiques.

A - Les fondements religieux

Le mot arabe désignant l'eau '*ma'*' est cité soixante-trois fois dans le Coran. Le trône d'Allah est décrit comme flottant sur l'eau, le paradis est présenté comme des « jardins sous lesquels coulent les ruisseaux »⁶. Selon le Coran, la création la plus précieuse après l'humanité serait l'eau, considérée comme une source de vie ; en atteste le verset selon lequel « Allah a fait descendre du ciel une eau par laquelle il fait revivre la terre après sa mort »⁷. Non seulement l'eau est source de vie, mais toute vie est faite d'eau. Aussi le Coran énonce-t-il ce propos de Dieu « [...] Nous avons créé, à partir de l'eau, toute chose vivante »⁸.

La survie et la bonne santé de tous les êtres humains –et des animaux- dépendent de l'eau, mais chez les musulmans on lui accorde une importance spéciale compte tenu de son utilisation pour les ablutions, c'est-à-dire le lavage avant la prière et les bains de purification imposés, dans certaines circonstances, aux musulmans.

Par ailleurs, le droit à l'eau répond aussi aux obligations de partage des richesses. Aussi est-il écrit dans le Coran : « Et dans leurs biens, il y avait un droit au mendiant et au déshérité »⁹. L'exégèse en déduit qu'il faut donner à l'autre l'eau que l'on n'utilise pas soi-même, ainsi que l'eau pour étancher la soif¹⁰. Les musulmans croient que garantir la justice sociale et l'équité dans la société est la pierre angulaire de l'islam, et que le Prophète Mohamed leur a donné l'exemple à cet égard. Pratiquement tous les *hadiths* (narrations

⁶ Sourate 47, verset 12.

⁷ Sourate 16, verset 65.

⁸ Sourate 21, verset 30.

⁹ Sourate 51, verset 19.

¹⁰ BUKHARI, vol. 3, livre 40, n° 543-544.

Le droit à l'eau selon l'islam

documentaires) mettent en exergue la préservation de l'équité et ceux qui traitent de l'eau ne font pas exception.

Contrairement à ce qu'une opinion occidentale a pu penser, l'islam reconnaît et valorise l'équité et la démocratie¹¹. La considération de l'équité est rappelée dans plusieurs *hadiths* dans les termes suivants : « D'aucun n'est vraiment croyant que s'il aime pour son frère (en religion) ce qu'il aime pour lui-même)¹². Les narrateurs en déduisent qu'une personne ne devrait pas accumuler trop d'eau, elle est plutôt obligée de permettre aux autres d'en bénéficier. Le Prophète a affirmé que parmi les trois personnes qu'Allah ne regardera pas le jour de la résurrection, il y a « l'homme qui possédant, sur une voie publique, un surplus d'eau empêche les passants d'y accéder »¹³.

L'eau est donc une ressource vitale et chacun a droit à une part équitable, ce qui est souligné dans le *hadith* suivant qui fait de l'eau une ressource communautaire à laquelle tous, riches comme pauvres, ont droit : « Les musulmans partagent trois choses : l'eau, le pâturage et le feu combustible »¹⁴. On raconte aussi que Ousmane, qui devint plus tard le troisième calife musulman, acheta le puits de Ruma (hameau d'Arabie) et offrit son eau gratuitement à la communauté musulmane. Le puits devint, en fait, un usufruit ou une propriété collective servant à des fins religieuses et donc un service public.

B - Les fondements juridiques

Le droit à l'eau consiste en un approvisionnement suffisant, physiquement accessible et à un coût abordable, d'une eau salubre et de qualité acceptable pour les usages personnels et domestiques de

¹¹ Voir John ESPOSITO et Dalia MOGADEH, *Who speaks for islam ? What a billion Muslims really think ?* Gallup Press, New York, 2007 204 pages ; Nasser I. FARUQUI, Asit K. BISWAS et Murad J. BINO, *La gestion de l'eau selon l'islam*, Les Presses de l'Université des Nations unies, CRDI, Karthala, 2001, 206 pages.

¹² BUKHARI, vol. 1, livre 12, n° 342.

¹³ BUKHARI, vol. 3, n° 838.

¹⁴ ABU-DAWOOD, vol. 34, n°70.

chacun. Une quantité adéquate d'eau salubre est nécessaire pour prévenir la mortalité due à la déshydratation et pour réduire le risque de transmission de maladies d'origine hydrique, ainsi que pour la consommation, la cuisine, l'hygiène personnelle et domestique.

L'article 11, paragraphe 1, du pacte sur les droits économiques et sociaux énonce un certain nombre de droits qui découlent du droit à un niveau de vie suffisant –« y compris une nourriture, un vêtement et un logement suffisants »– et qui sont indispensables à sa réalisation. L'emploi de l'expression « y compris » indique que ce catalogue de droits n'entendait pas être exhaustif. Le droit à l'eau fait clairement partie des garanties fondamentales pour assurer un niveau de vie suffisant, d'autant que l'eau est l'un des éléments les plus essentiels à la survie. Le droit à l'eau ne concerne que l'eau pour la vie, c'est-à-dire l'eau pour les usages domestiques essentiels de l'homme ; il ne traite ni des quantités d'eau au-delà de la quantité nécessaire pour ces besoins essentiels, ni de l'eau pour des usages autres que les usages domestiques. Il vise à faire en sorte que chacun dispose d'une certaine quantité d'eau, d'une certaine qualité, afin de satisfaire ses besoins essentiels. Il est indissociable de l'accès à un assainissement adéquat car, sans assainissement, la ressource sera rapidement dégradée.

Le concept d'accès à l'eau pour tous a été formalisé depuis une trentaine d'années sous la dénomination de « droit à l'eau »¹⁵. Ce droit est, de plus en plus, considéré comme un droit justiciable c'est-à-dire que chaque personne peut faire valoir son droit à l'eau potable dans certaines situations. Il ne se limite pas au droit d'acheter de l'eau en vrac ou en bouteille, ni au droit de se raccorder à un égout.

Le droit à l'eau concerne principalement la personne humaine ; il diffère du droit de l'eau au sens du droit de l'environnement ou du droit de la protection des ressources en eau qui concerne un ensemble de personnes. Le droit à l'eau prend pour acquis le respect du droit de l'environnement, il est conforme au droit à un environnement sain et

¹⁵ Conférence des Nations unies de Mar del Plata (1977).

Le droit à l'eau selon l'islam

équilibré et bénéficie de la mise en oeuvre d'une gestion intégrée de la ressource.

Les titulaires du droit à l'eau sont des usagers individuels ou des ménages, et non des entreprises, ni des activités, ni un milieu naturel à qui des droits sur la ressource en eau sont conférés. Le droit à l'eau n'est pas le droit de l'eau, l'attribution d'eau potable à l'homme pour ses besoins fondamentaux n'est pas la répartition de l'eau entre tous les usagers possibles.

L'existence du droit à l'eau implique des devoirs et des obligations car la distribution de l'eau potable est soumise à des règles qui vont bien au-delà de celles applicables à la vente de boissons en bouteille. Afin de satisfaire les besoins en eau, les pouvoirs publics doivent prendre des mesures d'ordre juridique et financier dans les domaines de la santé publique et de l'environnement. Ils doivent intervenir pour protéger les droits des usagers, éviter les discriminations, prendre en compte les souhaits des collectivités humaines et exercer leurs compétences dans le secteur de l'eau.

Le rôle des pouvoirs publics consiste à protéger les droits de personnes qui ont soif de justice et de reconnaissance sociale et pas seulement à pratiquer la charité et la compassion à l'égard de personnes en situation d'infériorité qui ont besoin d'eau. L'approche utilisée dans la plupart des pays relève de l'approche par les droits (« rights based approach ») et non de l'approche par les besoins (ou le marché).

Les fondements religieux et juridiques du droit à l'eau ainsi présentés, il convient maintenant d'envisager son régime juridique.

II - Le régime juridique du droit à l'eau

L'étude du régime juridique de l'eau appelle une revue successive des aspects de droit de l'environnement tels que la conservation de l'eau, la réutilisation des eaux usées et des aspects de droit économique comme la privatisation et les tarifications de l'eau. Les principes de la gestion de l'eau selon l'islam sont les suivants :

- La conservation de l'eau est une préoccupation importante. Les mosquées, les écoles et les établissements religieux doivent servir à diffuser ces principes.

- La réutilisation des eaux usées est autorisée. Toutefois, l'eau doit répondre au niveau de traitement requis pour en garantir la qualité et pour protéger la santé des utilisateurs.

- La privatisation de la prestation des services relatifs à l'eau est permise, mais le gouvernement a le devoir d'assurer l'équité et l'efficacité de la tarification des services.

- Le recouvrement de la totalité des coûts est permis, si les coûts se rapportent à la mobilisation, le traitement, le stockage et la distribution de l'eau. La tarification doit toutefois être équitable et efficace.

Les principes ainsi résumés appellent des développements plus détaillés.

A - La conservation de l'eau

Le Coran aborde emprunte deux démarches qui favorisent la gestion de la demande en eau, en considérant, d'une part, que l'offre d'eau est limitée, d'autre part que l'eau ne devrait pas être gaspillée. Cette double considération se retrouve dans le verset qui affirme : « Nous avons fait descendre l'eau du ciel, avec mesure »¹⁶.

De manière plus générale, le Coran prescrit aux humains de se servir, avec modération, des cadeaux de Dieu aux fins de leur subsistance « Ô fils d'Adam ! [...] mangez et buvez ; ne commettez pas d'excès. Dieu n'aime pas ceux qui commettent des excès. »¹⁷

La prohibition du gaspillage est encore plus explicite dans les *hadiths*. On raconte que le Prophète « se servait d'un demi-litre d'eau pour les ablutions et de 3,5 litres d'eau pour se laver le corps. »¹⁸. Ce *hadith* révèle en fait l'approche économe en ce qui concerne l'utilisation durable de l'eau en Arabie aride où vécut le Prophète

¹⁶ Sourate 23, verset 18.

¹⁷ Sourate 7, verset 31.

¹⁸ AL-BUKHARI, vol. 1, livre 200.

Le droit à l'eau selon l'islam

Mohamed . Ce dernier interdit le gaspillage même dans les situations d'apparente abondance : « Ne gaspillez pas l'eau, même lors des ablutions sur la berge d'une grande rivière au débit rapide »¹⁹. L'islam interdit donc formellement le gaspillage de l'eau même lorsqu'elle se présente comme une ressource abondante.

On retrouve dans les *hadiths* plusieurs exemples qui peuvent être utilisés pour promouvoir la conservation de l'eau et la lutte contre le gaspillage dans les pays à majorité musulmane.

Enfin, l'islam recommande la réalisation d'une parfaite harmonie entre les purifications spirituelle et physique. La purification physique ne se réalise, selon les textes islamiques, que par les ablutions et le bain qui, tous, requièrent de l'eau propre. On retrouve dans plusieurs *hadiths* une insistance sur l'obligation des musulmans de ne pas polluer l'eau. « Evitez les trois pratiques potentiellement calamiteuses : déféquer près des sources d'eau, au bord d'une route ou à l'ombre. »²⁰

B - La réutilisation des eaux usées

La pratique de réutilisations des eaux usées est une pratique très ancienne qui pourrait remonter à plus de deux mille ans. Elle constitue un élément essentiel de la politique de gestion de l'eau pour des utilisations à valeur plus élevée. Deux avantages en résultent : en premier lieu la réutilisation implique moins de répercussions environnementales ; ensuite elle favorise l'accroissement de la production alimentaire et un moindre recours aux engrais artificiels en raison des substances nutritives que contiennent les eaux usées.

Il est fréquent, vu l'importance de la propreté dans l'islam, d'entendre des musulmans déclarer que la réutilisation des eaux usées n'est pas souhaitable, voire interdite dans l'islam (*haraam*). Rien n'est moins certain si l'on en juge par la décision du Conseil des érudits musulmans d'Arabie saoudite en 1978. Cette décision considérée comme une *fatwa* (recommandation ayant l'autorité de la

¹⁹ AL-TIRMIDHI, 427.

²⁰ ABU-DAWOOD, *Hadith Encyclopedia*, p. 24.

chose jugée) prescrit que « L'eau usée impure peut être considérée comme de l'eau pure et semblable à l'eau pure initiale si son traitement à l'aide des techniques de pointe réussit à en éliminer les impuretés en matière de goût, de couleur et d'odeur, comme en témoignent des experts honnêtes et compétents. Cette eau peut alors servir à laver le corps, aux ablutions, et peut même être utilisée comme eau potable. S'il y a des répercussions négatives sur la santé humaine après son utilisation directe, il est alors préférable d'éviter de s'en servir non pas parce qu'elle est impure mais pour éviter de causer du tort aux êtres humains. »²¹

Avec cette décision, la réutilisation des eaux usées a pris une grande ampleur dans les pays musulmans. A la Mecque d'abord, où l'eau des ablutions est recyclée pour les chasses d'eau ; au Koweït, ensuite, où plus de 1 700 hectares de cultures maraîchères étaient irriguées, en 1998, à l'aide d'eaux usées traitées conformément aux directives de l'OMS²².

C - La privatisation et les droits de propriété

L'islam est né et s'est répandu dans une région désertique où les ressources en eau étaient extrêmement précieuses. On comprend alors que les sources et les érudits musulmans aient eu beaucoup à dire sur la propriété et le transfert de l'eau et le régime foncier. Avant le prophète Mohammed, pendant la « période d'ignorance » (*djahilyya*), l'eau ne faisait pas l'objet de réglementation. La tribu entière ou la personne dont les ancêtres avaient creusé le puits en devenait propriétaire. Dans les deux cas, la tribu ou le propriétaire individuel du puits imposait des taxes à toutes les autres tribus qui venaient réclamer de l'eau pour leur besoin propre ou pour leurs animaux²³. Au sud de l'Arabie, où l'eau était abondante, la propriété individuelle

²¹ Cité par Walid A. ABDERRAHMAN, « La gestion de la demande en eau en Arabie saoudite », in *La gestion de l'eau selon l'islam, op. cit.*, p. 114-115.

²² Naser I.FARUQHI, « L'islam et la gestion de l'eau : principes généraux », in *La gestion de l'eau selon l'islam*, p. 34.

²³ Dante A. CAMPONERA, « La propriété et le transfert de l'eau et des terres dans l'islam », in *La gestion de l'eau selon l'islam*, p. 140 et s.

Le droit à l'eau selon l'islam

dominait et pouvait être divisée en parts infinitésimales, la vente d'eau était une pratique courante. En général, toutefois, l'eau était rare pour les sédentaires et les nomades et sa propriété était l'objet de nombreux conflits sanglants.

Selon l'islam, l'eau est considérée comme un don de Dieu, c'est dire qu'elle n'appartient à personne en particulier. Les humains sont les gardiens de l'eau et d'autres ressources communes appartenant à la collectivité. Toutefois, la plupart des érudits musulmans croient que les personnes et les groupes ont clairement le droit d'utiliser, de vendre et de recouvrer le coût de la valeur ajoutée de la plupart des catégories d'eau. Ces opinions reposent sur deux *hadiths* dont le premier raconte qu'« il est mieux d'aller dans la forêt, d'y couper du bois et de le vendre pour se nourrir que de demander la charité.»²⁴, ce qui laisse entendre que les ressources des propriétés communes, notamment le bois et l'eau, peuvent être vendues et échangées. Le second *hadith* cité plus haut, à propos de l'achat du puits de Ruma par Ousman, prouve que les puits d'eau peuvent être possédés et échangés.

A partir de différentes sources, on peut noter que l'islam distingue trois types de propriété :

- la propriété privée (eau dans des contenants privés, usines de traitement, réseaux de distribution et réservoirs). Il s'agit de l'eau obtenue grâce à un investissement en travail, infrastructures et connaissances. Le propriétaire du contenant a le droit d'en user, de l'échanger ou de le vendre ;

- la propriété privée restreinte (lacs, ruisseaux et sources se trouvant dans des terrains privés) ; le propriétaire possède des droits particuliers, mais a également certaines obligations envers autrui ;

- la propriété publique (eau des rivières, lacs, glaciers, neige et pluie, océan et aquifères).

En fait, la plupart des pays musulmans qui ont récemment adopté des lois relatives à l'eau ont déclaré celle-ci comme faisant partie de l'État ou relevant du domaine public. C'est ainsi qu'au

²⁴ Muslim 1727.

Sénégal, le code de l'eau dispose en son article 2 que « Les ressources hydrauliques font partie intégrante du domaine public. Ces ressources sont un bien collectif et leur mise en exploitation est soumise à autorisation préalable et à contrôle. » Il en résulte l'obligation d'obtenir un permis ou une concession avant de pouvoir utiliser l'eau. Dans ces permis, qui sont temporaires (d'un an à cinquante ans), l'administration chargée de l'eau peut ajouter toutes les conditions qu'elle juge nécessaires, compte tenu des plans et de l'intérêt public. La même procédure est suivie pour le paiement des tarifs d'eau, des droits ou des autres exigences financières.

D - Les tarifications de l'eau

Selon l'islam, même s'il est impossible, en théorie, d'imposer une taxe sur l'eau elle-même parce qu'elle constitue un don de Dieu, il demeure parfaitement légitime de taxer les services d'eau ou l'approvisionnement pour diverses finalités. Les textes et la jurisprudence islamiques n'entrent pas dans les détails de la réglementation tarifaire de la vente de l'eau, mais ils contiennent des principes généraux qui peuvent servir de guides. Ces principes, selon d'éminents auteurs islamiques²⁵, sont les suivants :

- le don de l'eau est encouragé : le propriétaire de l'eau qui en fait don est récompensé par Allah même s'il n'est pas obligé de l'offrir gratuitement, sauf dans des circonstances impérieuses là où d'autres sources ne sont pas disponibles.

- l'eau privée peut être échangée comme tout autre bien : l'eau privée renvoie ici à celle entreposée dans des conteneurs ou dans des réservoirs appartenant à une personne déterminée.

- l'eau publique peut être vendue : l'eau des rivières, des lacs, des aquifères, des océans sont des biens publics ; cette eau peut être traitée, stockée et transportée par l'autorité ou le délégataire et les frais recouverts auprès des usagers.

²⁵ S. SABEQ, *Fiqh Essouna (comprendre la tradition du Prophète)*, 3ème éd., Dar El-Fiqr, 1981 Beyrouth ; O. ZOUHAILI, *Al-Fiqh wa-dalalatuh (jurisprudence islamique et sa preuve)*, Dar El-Macahariq, 1992, Damas.

Le droit à l'eau selon l'islam

- le marché détermine les prix : les érudits s'accordent sur le principe d'une intervention gouvernementale dans la détermination du prix de l'eau et la prohibition des pratiques spéculatives.

*

* *

Pour conclure, on peut retenir de ce qui précède que, si l'eau est un produit de base essentiel pour la vie humaine et que ses sources naturelles appartiennent à la collectivité selon l'islam, le marché et l'intervention étatique se complètent dans la gestion de l'offre et de la demande, ainsi que la garantie d'un prix équitable. Le système de droit de propriété permet à ceux qui déploient des efforts dans le traitement, le stockage et la distribution de l'eau de pouvoir en tirer un juste profit. Les investissements et les frais généraux de l'approvisionnement en eau ainsi que la conservation de cette dernière sont assumés par les services publics, mais son transport et sa distribution peuvent être confiés au secteur privé. L'intervention de l'Etat est toujours indispensable mais la participation du secteur privé est souvent nécessaire pour la qualité du service de l'eau. Ces formes de partenariat public-privé dans le secteur de l'eau sont, aujourd'hui, observables dans la plupart des pays musulmans.

LE MARABOUT ET LE PRINCE.
Une coexistence institutionnelle chaotique

par Mamadou Badji,
agrégé des Facultés de droit,
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Le thème de ce colloque doit assurément donner lieu à un débat sur des concepts à la mode¹ qui font les délices des cénacles universitaires. Il n'offre pas moins l'occasion à des enseignants-chercheurs de vérifier des hypothèses de travail ou de renouveler la vision qu'ils ont de certaines questions.

C'est dans ce sens qu'il faut considérer la présente communication qui s'attache à analyser le rapport entre la religion et le politique, à partir du cas du Sénégal². En vérité, nous proposons ici un schéma d'analyse du politique³ en termes de système⁴. L'analyse du politique en termes de système présente un réel intérêt dans la mesure où elle affirme d'une part, le caractère autonome et cohérent

¹ Le concept de laïcité, par exemple, est de ceux-là.

² Le titre de cet article est inspiré de la thèse de doctorat d'Etat de science politique de C. COULON, *pouvoir maraboutique et pouvoir politique au Sénégal*, Thèse de doctorat d'Etat, Institut d'études politiques, Paris, 1976.

³ G. CAMILLERI, « L'analyse du politique », in *Mélanges en l'honneur de Louis Constans*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, Coll. Études, 1998, p. 165-187.

⁴ Cf. D. EASTON, *L'analyse du système politique*, Paris, éd. A. Colin, 1974.

du politique et, d'autre part, le lien qui existe entre système politique et société.

Certes, l'analyse du système politique dans les États d'Afrique noire n'est pas une tâche nouvelle⁵. Mais certains travaux consacrés à cette question, dans les années 1960-1970 notamment, sont très peu opératoires, du fait de leur extrême spécialisation ou de leur généralisation : ils surestiment le pouvoir du pouvoir, donnent une impression exagérée de l'imbrication du système politique et de la société.

Cette manière de voir s'écarte d'une pratique que G. Gurvitch⁶ appelle une « sociologie en profondeur », tendant à aller au fond des choses, à appréhender les phénomènes sociaux aux différents niveaux de la réalité sociale. En vérité, « tout se passe comme si la communication entre le système politique et la société allait de soi, donc comme si le système politique pouvait avoir une action globale sur la société qu'il se propose d'organiser⁷ ».

C'est dire qu'il convient d'analyser plutôt la relation système politique-société, au demeurant fort peu discutée en histoire des institutions et des idées politiques. La pertinence d'un tel mode de repérage du politique repose sur le fait qu'en Afrique noire, d'une façon générale, « la société délimitée par le cadre territorial n'a que fort peu d'attributs d'une société globale⁸ ». Il faut entendre par société globale, l'ensemble des phénomènes sociaux les plus larges au sein d'une société donnée⁹. Au Sénégal, le système politique ne polarise pas toutes les institutions de la société. Il y a une exacerbation des distorsions entre le système politique et la société, avec la montée

⁵ Il existe de nombreux travaux sur le système politique. Voir en particulier P.-F. GONIDEC, *Les systèmes politiques africains*, Paris, 2^{ème} éd. L.G.D.J., 1978 ; A.-R. ZOLBERG, *Creating political order, The party-states of West Africa*, Chicago, Rand Mc Nally and Co, 1966.

⁶ G. GURVITCH, *Traité de sociologie*, Paris, P.U.F., 1958, t. II, p. 216.

⁷ C. COULON, « Système politique et société dans les États d'Afrique noire », *Revue française de science politique*, vol. 22, n° 5, 1972, p. 1049-1073.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. G. GURVITCH, *Traité de sociologie, op. cit.*, p. 216.

Le marabout et le prince

en puissance de l'islam, notamment, provoquant du reste la dispersion du politique. Or, la fonction du politique est de « déterminer les conditions de fonctionnement de la société toute entière. Il intervient donc pour structurer, institutionnaliser tous les autres niveaux d'une société »¹⁰.

Si « le politique se repère par sa fonction, qui est la régulation sociale, fonction elle-même née de la tension entre le conflit et l'intégration dans une société¹¹ », sa dispersion est une anomalie, voire une sorte de maladie sociale. Et c'est en s'élevant contre cette anomalie que le Prince, va affirmer la légitimité de ses fonctions de régulation et d'intégration, s'affirmer comme le « garant d'un ordre présenté comme la condition indispensable pour assurer la dynamique et la créativité d'une communauté organisée¹² ».

Mais, en l'absence d'une unité politique qui assure la distribution des valeurs dans la société toute entière, l'intervention du marabout se justifie. Son rôle est d'autant plus important que les changements politico-sociaux traversant la société placent sa religion, l'islam -dans une société en quête d'identité- en situation de devenir un « système para-politique¹³ ».

C'est une hypothèse de travail¹⁴ qu'il nous faudra vérifier.

Nous nous appuyerons dans cette démarche sur les perspectives ouvertes depuis des décennies par les auteurs qui s'efforcent d'analyser les phénomènes d'évolution et de mutation.

De nombreux auteurs tentent en effet de montrer que les bouleversements institutionnels qui accompagnent les métamorphoses de la société sénégalaise appellent un regard critique

¹⁰ G. CAMILLERI, « L'analyse du politique », *op. cit.* p. 172.

¹¹ J. LECA, « Le repérage du politique », *Projet*, 7, 1972, p. 24.

¹² G. CAMILLERI, « L'analyse du politique », *op. cit.*, p. 174.

¹³ Par système para-politique, il faudra entendre l'ensemble des institutions, des processus ou des valeurs, dont le fondement n'est pas à proprement parler politique, mais qui intervient dans le champ politique.

¹⁴ Hypothèse au sens scientifique du terme, car ce que nous avançons sert de point de départ à une théorie de l'Etat de droit, la découverte fondamentale étant le caractère conventionnel de l'ordre politique et de la loi.

sur le contexte de la vie politique du pays. Les recherches conduites par et à la suite de C. Coulon¹⁵ ou J. Copans¹⁶ en ont indiqué la voie. Les recherches les plus récentes mettent en lumière le rôle majeur que joue l'islam face aux changements politiques et montrent que le système politique sénégalais est loin d'être homogène, surtout si on le rapporte à la relation qu'il entretient avec la société.

Ces recherches nous ont influencées, par les pistes d'analyse qu'elles développent, comme par celles qu'elles ne font que suggérer.

Le point que nous voudrions développer est le suivant : l'islam sénégalais actuel, auquel 90 % de la population du pays se rallie, est un phénomène de transformation procédant aussi bien de la dynamique interne de la société que des pratiques mêmes de l'islam.

En effet, l'islamisation de la société sénégalaise est décrite comme une des « tendances lourdes¹⁷ » de l'évolution du pays ; elle fait donc débat¹⁸.

Au demeurant, sur un sujet aussi largement et savamment étudié¹⁹, notre modeste contribution consistera seulement à mettre l'accent sur les articulations, sur les points de passage entre l'islam et le politique pour tenter de comprendre le fonctionnement actuel du système politique sénégalais.

En vérité, la question du rapport du système politique/islam au Sénégal peut s'analyser en termes de rapports de force, à tout le moins de règles du jeu institutionnel et de poids de la société civile. C'est un phénomène ancien dont les différents aspects restent à

¹⁵ C. COULON, « pouvoir politique et pouvoir maraboutique au Sénégal », in *Année Africaine*, 1971, p. 133 et s.

¹⁶ J. COPANS, *Les marabouts de l'arachide*, Paris, éd. L'Harmattan, 1988.

¹⁷ Cf. M. MAGASSOUBA, *L'islam au Sénégal. Demain les Mollahs ?* Paris, éd. Karthala, 1985, 219 p.

¹⁸ Outre de nombreux ouvrages généraux sur la question, il y a de plus en plus d'ouvrages spécialisés traitant de ce phénomène. Cf. en particulier K. MBACKE, *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*, Dakar, IFAN, 1995, p. 130 ; E.-H. Rawane MBAYE, *L'islam au Sénégal*, Thèse de doctorat, Dakar, FLSH, Université de Dakar, 1976.

¹⁹ Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'il existe maintenant toute une littérature redondante sur le sujet.

Le marabout et le prince

éclaircir (I). Mais il ne nous paraît pas inutile également de suggérer que la poussée de l'islam et le rapport à la démocratie de la religion musulmane au Sénégal reflètent bien l'état d'un pays où le recours au religieux (islamique ici) est le témoignage de mutations profondes du système politique (II).

I - Le poids de l'histoire

Le Sénégal possédait de solides structures politiques et sociales bien avant l'expansion et l'influence de l'islam²⁰ dans les foyers de vie collective organisée des régions situées entre le sud du Sahara et la grande forêt. En effet, malgré la poussée de l'islam, la plupart des institutions sont maintenues, les pratiques islamiques ayant été modifiées par l'organisation sociale *in situ*²¹.

Tributaire à l'époque médiévale du commerce transsaharien, qui procure aux souverains des grands empires du Soudan occidental des moyens de coercition et des revenus, bien supérieurs à ceux que pouvaient fournir l'agriculture ou l'élevage²², l'islam au sud du Sahara concerne une bande de territoires soudano-sahéliens qui traverse en écharpe le continent africain, entre le Sénégal et la Corne de l'Afrique, avec un prolongement le long de la côte de l'Océan indien.

Si la poussée de l'islam dans les régions situées entre le sud du Sahara et la grande forêt s'est effectuée, avec la conversion des Peul, des Mandé (ou Mandingue) et des Haoussa, du XIII^e siècle au XIX^e siècle, au Sénégal, les Toucouleurs furent les premiers à diffuser

²⁰ G. HESSELING, *Histoire politique du Sénégal*, Paris, Karthala, 1985, p. 101-114.

²¹ Cf. P. MARTY, *Etudes sur l'islam au Sénégal*, 2 vol., Paris, 1917.

²² B. DURAND, *Histoire comparative des institutions*, Dakar, NEA, 1983, p. 216-236.

l'islam parmi les habitants de ce pays²³, encore que le rôle des Almoravides²⁴ fût loin d'être négligeable.

L'époque de l'introduction de l'islam au Sénégal reste toutefois controversée²⁵; certains auteurs la situent au XI^e siècle. Au demeurant, les preuves de conversion de certains habitants du Walo au XV^e siècle existent, quand bien même l'islamisation du Sénégal ne débuta sur une grande échelle²⁶ qu'au XIX^e siècle.

Plusieurs facteurs contribuèrent à cette poussée de l'islam au Sénégal : l'influence de marabouts maures d'origine berbère, appuyés par les marabouts poulophones -peuls ou toucouleurs- dont l'action aura été de favoriser l'extension du pouvoir des Saltigui, en profitant de l'éclatement de l'empire du Djolof ; les différends entre marabouts au sud du fleuve Sénégal qui débordent sur les Etats ouloofs et au Fouta et, fait plus important encore, l'emprise coloniale française. S'inspirant de leur expérience d'Afrique du Nord²⁷, les autorités politiques et administratives manipulent et instrumentalisent l'islam

²³ G.-Wesley JOHNSON, *Naissance du Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 1991, p. 31-34.

²⁴ Sur la genèse du mouvement almoravide, se référer à R. CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique*, t.1, Paris, Payot, 1962, p. 297-298. Les almoravides – de l'arabe *al rabîîn*, «ceux qui habitent dans un *ribât*», couvent militaire fortifié– sont des berbères sahariens du groupe Sanhadja, et de la tribu des Lemtouna convertis au XI^e siècle à l'islam malékite, dont ils ont conservé plutôt la rigueur que l'orthodoxie. Ils y ont peu à peu introduit en effet des rites et cultes inspirés de l'animisme berbère (fontaines, arbres sacrés, saints, *baraka*). En cela, ils préparèrent sans s'en douter l'instrument qui conviendra le mieux à l'intégration syncrétique des Noirs.

²⁵ V. MONTEIL, *L'islam noir*, Paris, éd. du Seuil, 1980, p. 21.

²⁶ Les premières relations de voyage des navigateurs portugais sur la côte sénégalienne font état de la présence des Maures dans l'entourage des chefs traditionnels du Cayor et du Djolof, qui faisaient fonction de sages, mais mentionnent également que les rangs des fidèles musulmans au début du XV^e siècle étaient très dispersés. Cf. D. MONTEIL, *Wolof of Senegambia*, London, 1957, p.70 ; L. BERHMAN, *The islamization of the wolof by the End of the Nineteenth Century* in Daniel MCCALL, editors, *Western African history*, New York, 1968, p. 102-105.

²⁷ L'islam en Afrique du Nord, au point de vue politique, semble avoir des tendances nationalistes inconnues jusque là en AOF.

Le marabout et le prince

au Sénégal par des méthodes se concrétisant dans le soutien apporté aux marabouts, « qui furent laissés libres de se déplacer partout et de faire du prosélytisme sans restrictions²⁸ ».

Il est remarquable que les premières conversions aient eu lieu chez les Ouolofs, où les nobles et les roturiers (tiédos) se sont ralliés en masse à l'islam, estimant que cette religion leur apportera un secours moral face au pouvoir colonial. Les Lébous furent progressivement islamisés après 1812 ; les conversions furent également nombreuses chez les pasteurs peuls, mais les Sérères et les Diolas, accrochés à leurs croyances animistes traditionnelles mirent longtemps à intégrer les rangs des adeptes de la nouvelle religion.

La principale caractéristique de l'islam au Sénégal a cependant été le rôle des confréries²⁹ islamiques. Cette singularité de l'islam confrérique a certes contribué à établir des rapports étroits entre le Prince et les marabouts, mais ces rapports se caractérisent par leur complexité.

A - La singularité de l'islam sénégalais

Dans plusieurs de ses travaux sur l'islam, M. Coulon observe que les confréries (*tarîqa*) sont un des traits originaux de l'islam africain³⁰. Islam mystique avec ses « saints », dotés de pouvoirs exceptionnels, investis d'une mission divine, l'islam confrérique s'analyse en effet comme l'interpénétration de la culture musulmane et de la culture locale. Sa terre de prédilection est, outre le Soudan et le Nigeria, le

²⁸ G. Wesley JOHNSON, *Naissance du Sénégal contemporain*, op. cit., p. 32.

²⁹ On peut définir la confrérie comme une association de coreligionnaires, caractérisée par des références communes fondées sur la mystique, par un travail communautaire visant à mériter l'au-delà et par une structure pyramidale ayant à sa tête un grand chef (le calife), assisté, à divers échelons, par les marabouts et, à la base, les *talibé* (les fidèles).

³⁰ C. COULON, « Islam africain et Islam arabe : autonomie ou dépendance ? Africanisation de l'Islam ou Arabisation de l'Afrique ? », in *Année Africaine*, 1976, pp.263 et 264 ; « Chronique sur le Sénégal », in *Année Africaine*, 1975 ; « Les marabouts sénégalais et l'État » *R.E.P.A.* n° 158, fév. 1979, p. 15-42 ; *Le marabout et le Prince*, Paris, éd. Pédone, 1981.

Mamadou Badji

Sénégal où il existe une quasi unité religieuse autour de l'islam dont se réclame la majorité de la population du pays. La domination de la religion musulmane prend ici la forme du maraboutisme³¹.

La Quadiriya et la Tijaniyya étaient les principales confréries islamiques³² du XIX^e siècle, l'une dominant à la campagne, l'autre dans les centres urbains.

La Quadiriya, confrérie la plus ancienne, est solidement implantée au Sénégal depuis le XVIII^e siècle. Elle met l'accent sur la tolérance, la piété et le respect de tous les êtres humains et s'élève contre les pratiques jugées peu orthodoxes mais fréquentes en Afrique, comme le culte des saints et le pèlerinage à leur tombeau, la déclamation outrancière des prières³³.

A partir de la fin du XVIII^e siècle, la Quadiriya, mouvement considéré comme élitiste et bastion du conservatisme religieux, fut supplantée par une *tarîqa* fondée en Algérie dans les années 1780, nommé Tijaniyya³⁴ du nom de son inspirateur Cheikh Ahmad al-Tijani (1737-1815). Très vite, l'enseignement du fondateur de la Tijaniyya se propage en direction du sud où il gagne les rives du Sénégal. Le principal vecteur de la Tijaniyya en Afrique Occidentale fut, à partir de 1825, El-Hadj Omar Tall, qui ramena ce courant du Caire à l'occasion de son pèlerinage et commença sur sa route de retour à l'implanter à Sokoto et en pays haoussa où il écrivit quelques-uns de ses principaux ouvrages. Il prêcha les idées tidjanes par l'épée. Ses légions répandirent la Tijaniyya à travers tout l'Ouest soudanais et ses disciples parachevèrent son œuvre au Sénégal, où l'intérêt des musulmans pour les doctrines ascétiques et

³¹ Sur les marabouts, Cf. M. DELAFOSSE, « Les confréries musulmanes et le maraboutisme dans les pays du Sénégal et du Niger », in *Afrique française*, n° 4, avril 1911, p. 81-90.

³² Sur l'essor de ces confréries en Afrique Occidentale, voir C. COQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique et les Africains au XIX^e siècle*, Paris, éd. A. Colin, 1999, p. 59-78.

³³ J.-C. FROELICH, *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris, 1962, p. 222-227.

³⁴ Pour une étude générale sur la Tijaniyya, Cf. J. M. ABUN-NSAR, *The Tijaniyya, A Sufi Order in the Modern World*, Londres, 1965.

Le marabout et le prince

intellectualisantes de la Quadiriya commençait à décliner. Les adeptes de la *tarîqa* tidjane offraient, en réaction contre le rigorisme aristocratique de la Quadiriya, une version simple et compréhensible de l'islam, insistant plutôt sur l'observance des prières et des devoirs religieux, et prêchaient un code moral sans ambiguïtés. La foi n'exigeait pas l'érudition et cette confrérie possédait un dynamisme spirituel qui allait conduire un grand nombre de sénégalais vers l'islam³⁵.

Vers la fin du XIX^e siècle, naissait une nouvelle confrérie, celle des mourides³⁶, sous l'instigation de Cheikh Ahmadou Bamba, dont la pensée religieuse articule un discours fondé sur le mysticisme africain et la subtilité orientale³⁷. Sur ce terreau, un foyer principal s'est développé dans le vieux bassin arachidier sénégalais³⁸. Gagnant du terrain, à la faveur de la colonisation des terres neuves et de la transformation de l'économie paysanne³⁹, les mourides qui s'étaient montrés aussi entreprenants que les tidjanes devinrent vite « la confrérie la plus riche et la plus puissante du Sénégal⁴⁰ ».

³⁵ J.-M. ABUN-NSAR, *The Tijaniyya, A Sufi Order in the Modern world*, op. cit., p. 232-238. Cf. aussi P. MARTY, *Etudes sur l'islam au Sénégal*, tome 1, p. 175-206.

³⁶ P. MARTY, *Les Mourides d'Ahmadou Bamba*, Paris, éd. Leroux, 1913 ; D. Cruise O'BRIEN, *The mourides of Senegal – The political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford U.P., 1971. V. MONTEIL, « Une confrérie musulmane : les mourides du Sénégal », *Archives de Sociologie des Religions*, 1962 n° 14, p. 77-101 ; J.-P. MULAGO, « Les mourides d'Ahmadou Bamba : un cas de réception de l'islam en terre négro-africaine », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 2, juin 2005, p. 291-303.

³⁷ F. DUMONT, *La pensée religieuse d'Ahmadou Bamba*, Dakar, NEA, 1974.

³⁸ J. ROCH, *Les mourides du vieux bassin arachidier sénégalais, Entretiens recueillis dans la région du Baol*, O.R.S.T.O.M., Dakar, 1971, miméo.

³⁹ G. ROCHETEAU « Pionniers mourides au Sénégal : colonisation des terres neuves et transformations d'une économie paysanne », *Cahiers O.R.S.T.O.M.*, série Sciences humaines, vol. XII, 1, 1975, p. 19-53.

⁴⁰ P. MARTY, *Etudes sur l'islam au Sénégal*, op. cit. p. 222-294 ; Cf. également J. C. FROELICH, *Les musulmans d'Afrique noire*, op. cit. p. 227-231.

Mamadou Badji

A côté de ces confréries, il en existe trois autres de moindre envergure : la confrérie des layennes⁴¹, la confrérie des niassènes⁴² et celle des hamallistes⁴³. Les adeptes de la confrérie des layennes se recrutent principalement parmi les Lébous. Les niassènes sont une branche de la confrérie tidjane, installée à Kaolack⁴⁴. Les hamallistes sont une autre branche de la Tijaniyya, dont les adeptes ne sont généralement pas sénégalais.

Quelle est l'influence spécifique des usages et des préceptes musulmans sur le vécu juridique des sénégalais ?

« Toute question de foi mise à part, on conviendra que les grandes religions condensent et subliment les cultes particuliers des forces naturelles et surnaturelles, en la personne et la volonté d'un Etre suprême omnipotent et omniscient. Les forces ainsi subordonnées, plus ou moins travesties en anges, démons, génies, et même saints, ne sont plus que des agents directs de la divinité, et n'existent que par elle. Quant à l'être humain, il est nommément et personnellement distingué, responsable et récompensé selon ses mérites individuels ».⁴⁵

On peut suggérer que la quête du sens, le besoin du sacré, de légitimation religieuse est général et l'on peut, à cet égard, établir un lien entre l'Afrique islamisée et l'Afrique traditionnelle où l'univers politique est « un univers de croyances obstinées et de passions

⁴¹ Cf. C. COULON, *Le marabout et le prince, op.cit.*, p. 95 ; E.H. RAWANE MBAYE, *L'islam au Sénégal, op. cit.* p. 497.

⁴² Cf. M. DEVEY, *Le Sénégal*, Paris, éd. Karthala, 2000, p. 116.

⁴³ P. ALEXANDRE, "Hamallisme in French West Africa" *Protest and power in Black Africa*, R. I. ROTBERG et A.-A. MAZRUI eds, Oxford University Press, 1970, p. 497-512 ; A. TRAORE, "Cheikh Hamaoullah", *Les Africains*, XI, Jeune Afrique, 1978, p. 81-108.

⁴⁴ KH. MBACKE, *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*, Dakar, IFAN, 1995, p. 33 et s.

⁴⁵ Y.-J. SAINT-MARTIN, *Le Sénégal sous le second Empire*, Paris, éd. Karthala, 1989, p. 44.

Le marabout et le prince

frénétiques, de certitudes immuables et de la foi délirante⁴⁶ », même si les formes en sont différentes.

La société sénégalaise est, à l'instar de toutes les sociétés, en quête d'identité ; elle retrouve dans l'affirmation islamique un puissant ressort identitaire. Ainsi, l'appartenance à une confrérie est vécue ici comme une forme d'enracinement dans les valeurs ancestrales et l'on s'attache à mettre en évidence la filiation entre les cultures juridiques orientale et africaine en pointant certaines valeurs communes : polygamie, famille élargie, respect des aînés, organisation sexuée de la société, etc.

Dans une société en transition et un monde en évolution, où les structures étatiques sont en général dans un état de décrépitude, l'islam apporte un soubassement idéologique à l'émergence d'une citoyenneté accomplie. Le passage à la modernité est sans doute au prix de ce recours à des constructions de sens, à cet imaginaire.

L'islam, comme la religion chrétienne, participe à ce « bricolage », sans qu'il y ait, pour autant, dans les stratégies des acteurs concernés, unanimité ou cohérence. Les acteurs religieux sont multiples et les stratégies aussi.

Dans certains milieux, en particulier chez les Ouolofs, les confréries islamiques constituent, pour une frange importante de la population, un véritable cadre de vie, qui s'articule autour de la relation marabout-talibé (disciple). En vérité, « c'est cette relation sociale spécifique qui en définit, à la fois, le processus de constitution et le fonctionnement⁴⁷ ».

L'exemple le plus frappant est, à cet égard, celui des mourides. L'apparition du système mouride est rendue possible par les bouleversements sociaux et politiques qui accompagnent les changements survenus à partir de 1850 au Sénégal, à savoir la crise larvée des systèmes politiques ouolofs, l'emprise coloniale française, le développement de la culture de l'arachide (et le rôle de l'impôt de

⁴⁶ M. KAMTO, *pouvoir et Droit en Afrique noire. Essai sur les fondements du constitutionnalisme dans les Etats d'Afrique noire francophone*, Paris, L.G.D.J., 1987, p. 63.

⁴⁷ J. COPANS, *Les marabouts de l'arachide*, op. cit., p. 76.

capitation), et qui impriment à la société ouolof une direction particulière : destruction partielle des rapports sociaux traditionnels, des hiérarchies politiques et des systèmes agro-économique.

La conjonction de ces facteurs provoque une crise sociale et politique, qu'accentue l'emprise coloniale. Les réactions sociales sont plus ou moins violentes, tempérées ou accélérées par le développement de la culture de l'arachide. Le résultat de cette situation est le repli religieux, avec l'essor de la confrérie mouride, « un cadre substitutif sécrété sur les ruines des anciennes chefferies, garantissant à la fois un sentiment d'identité et un espoir⁴⁸ ».

De fait, la confrérie fut une réponse à l'emprise coloniale française, sous la forme d'un contre-pouvoir ambigu : le marabout agissait à la fois comme un écran protecteur pour les talibé et comme un interlocuteur valable pour l'administration⁴⁹. Son rôle est particulièrement saisissant en milieu rural où il est souvent à la tête de toute l'organisation sociale, détenant à la fois le pouvoir religieux, politique et économique. Ici, le chef de village, par exemple, n'a pas de pouvoir réel : disciple du marabout, il en est également le représentant, à tout le moins le bras droit.

Mais, malgré l'introduction de l'islam, certaines coutumes locales firent preuve d'une surprenante ténacité, même si chez les Ouolofs, les rites changèrent et les coutumes subirent, notamment en matière successorale, de profondes modifications⁵⁰. En vérité, la réception du droit islamique (notamment les règles régissant les rapports de propriété ou les successions) au Sénégal est partielle ; elle s'est effectuée par le biais de l'islamisation des coutumes locales et par

⁴⁸ C. COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, éd. L'Harmattan, 1992, p. 252 ; G. HESSELING, *Histoire politique du Sénégal, op. cit.*, p. 90-97.

⁴⁹ La mouridiya s'affirma, dans un premier temps (1886-1915), comme un mouvement de résistance potentielle à l'Administration, à la différence de la confrérie Tijaniyya dont le caractère « collaborateur » a été relevé.

⁵⁰ J. CHABAS, « Le droit des successions chez les ouolof », *Annales Africaines*, 1956, p. 75-119.

Le marabout et le prince

l'incorporation des règles du droit musulman dans le code de la famille.

En effet, « [...] les règles sénégalaises de dévolution, de transmission, de liquidation et de partage des successions musulmanes sont d'interprétation religieuse puisque le titre 3 du livre 7 du code de la famille qui leur est consacré, est directement issu de l'ancienne coutume ouolof islamisée et donc de l'interprétation qui a été donnée de la Sourate IV du Coran ; l'influence du rite malékite, tel qu'il s'est établi en Afrique du Nord est ici importante, sous réserve de quelques divergences⁵¹ ».

Certes, les rédacteurs du code de la famille ont introduit un véritable dualisme en matière de successions⁵² (limité à un choix entre le droit commun calqué sur les dispositions du code civil français et le droit musulman), mais la mise en avant des successions musulmanes⁵³ par le législateur incline le juge à appliquer un droit d'inspiration religieuse⁵⁴.

Ce choix suscite des critiques⁵⁵. Ces critiques font écho à d'autres que l'on retrouve par ailleurs dans le débat sur la relation complexe que la religion musulmane établit avec le pouvoir politique.

⁵¹ S. GUINCHARD, *Droit patrimonial de la famille au Sénégal*, Paris et Dakar, L.G.D.J. et N.E.A., 1980, p. 41.

⁵² Cf. A. SOW SIDIBE, *Le pluralisme juridique en Afrique*, Paris, L.G.D.J., 1991.

⁵³ La mise en avant des successions musulmanes dans le code de la famille est en contradiction avec les dispositions de la constitution affirmant le caractère laïc de la République du Sénégal.

⁵⁴ Or, la constitution de 1963 énonce en son article premier que « 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 ». Cette disposition est reprise telle quelle dans la constitution de 2001, où elle figure encore à l'article premier.

⁵⁵ Cf. F.-K. CAMARA, « Le Code de la Famille du Sénégal ou de l'utilisation de la religion comme un alibi à la légalisation de l'inégalité de genre », in A. SOW SIDIBE, M. BADJI, E.-M. MBONDA, G. OTIS (dir.), *Genre, inégalités et religion*, actes du premier colloque inter-réseaux du Programme

B - La complexité des relations entre islam et pouvoir

Aussi loin que l'on remonte dans le temps, l'islamisation de la société sénégalaise correspond à trois phases :

- Le XVII^e siècle est très certainement une période de flux islamique qu'on peut mettre au crédit des marabouts maures et maghrébins, dont divers documents montrent l'influence inquiétante pour les missionnaires chrétiens, dès la fin du XVI^e siècle.

- Du XVIII^e au XIX^e siècle, l'islam joue un rôle de catalyseur social et politique, en raison du nombre de ses adeptes et de l'influence qu'il exerce sur les structures de la société. Ce second souffle de l'islam est à attribuer aux confréries islamiques, structures hiérarchisées de l'organisation de la religion musulmane au Sénégal.

- Enfin, du XIX^e au XX^e siècle, l'islam devient la religion qui scelle, autour d'elle, la quasi unité religieuse des Sénégalais.

Chacune de ces phases évoque des relations particulières entre l'islam et le pouvoir, oscillant d'une part entre séduction et méfiance réciproques ; d'autre part, entre contrôle des marabouts et arrangements avec les chefs des confréries. Sans vouloir ordonner ces éléments, on peut relever quelques séquences.

Si la thèse selon laquelle, l'avènement de l'Almami⁵⁶ entre les XVIII^e et XIX^e siècles au Fouta Tooro (Nord du Sénégal) marque le début de la structuration en pays toucouleur d'une monarchie théocratique⁵⁷ est battue en brèche, il semble que l'introduction de l'islam dans cette contrée et dans les principautés oulofs, a eu pour effet d'opérer une séparation entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel des structures politiques en cause.

thématique Aspects de l'Etat de droit et démocratie de l'AUF, Paris, éd. des Archives contemporaines, 2007, p. 163-183.

⁵⁶ Au sens de gouvernement de l'Almami, chef d'un régime théocratique ayant réussi à regrouper sous son autorité toutes les provinces Denyanke.

⁵⁷ M. WANE, « pouvoir politique et islam : l'Almami du Fouta-Tooro (Sénégal-Mauritanie) », contrib. Colloque du L.A.J. Université Paris 1, janv.1980, doc. ronéotypé, p. 3.

Le marabout et le prince

En effet, dans les structures politiques placées sous l'empire de la religion musulmane, le roi n'officie plus, il n'exerce plus une fonction religieuse. C'est dire qu' « il n'est plus prédicateur ; l'aura de sainteté qui l'entourait se déplacera progressivement vers des représentants de la religion extérieure (un clergé musulman d'origine populaire) tandis que lui, roi, symbolisera de plus en plus le temporel avec ses implications de coercition, de charges administratives... Ce qui faisait sa morale, c'était la religion traditionnelle qui avec la cosmogonie, justifiait sa place dans la société⁵⁸ ».

Un pouvoir religieux se constituera donc en marge du pouvoir politique. « Pour autant, l'on ne peut pas dire que ce dernier soit sacralisé, car s'il perd son fondement religieux, le pouvoir n'en garde pas moins au niveau sociologique, un caractère sacré⁵⁹ ».

L'appui que les marabouts apportent au roi durant son règne ne peut que renforcer cette aura de sacralité. L'installation de marabouts dans les cours princières est attestée par tous les voyageurs, par les traditions historiques et par les sources d'archives⁶⁰ qui mentionnent la présence de marabouts-secrétaires et faiseurs d'amulettes auprès des souverains des dynasties du Cayor, du Walo ou du Baol⁶¹.

Chargés des relations extérieures, possédant l'écriture arabe et des connaissances en matière de droit musulman, ils ont été amenés parfois à jouer le rôle de convertisseur. Mais leurs rapports avec les esclaves de la couronne n'étaient pas des meilleurs, ceux-ci craignant les contraintes d'une morale plus stricte et d'une sobriété contrôlée. Souvent l'entourage du souverain, peu soucieux de les voir prendre de l'ascendant, s'arrangeait pour écarter des marabouts devenus, à ses yeux, gênants.

⁵⁸ Ch.-A. DIOP, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, éd. Présence Africaine, 1960, p. 53.

⁵⁹ M. KAMTO, *pouvoir et Droit en Afrique noire*, *op. cit.* p. 108.

⁶⁰ Les archives de la République du Sénégal conservent de nombreuses lettres en arabe -ou en poular, avec caractères arabes- écrites par ces marabouts pour le compte des souverains.

⁶¹ A. SAMB, « L'islam et l'histoire du Sénégal », *B. I.F.A.N.*, Série B, vol. XXXIII, p. 468.

Mamadou Badji

Au demeurant, hormis quelques épisodes⁶² relatifs à des différends qui opposèrent, entre 1673 et 1677, des prédicateurs musulmans aux souverains traditionnalistes du Walo, du Djolof, du Cayor et du Fouta Tooro, les rapports entre l'islam et le politique étaient, dans l'ensemble, plutôt pacifiques.

En vérité, les marabouts n'ont pas remis en cause la « constitution » de ces différents systèmes politiques, estimant que le roi (Damel au Cayor, Brak au Walo, Bourba au Djolof, Bour au Sine) était élu dans certains lignages, et que les électeurs du roi n'avaient pas vocation à devenir roi eux-mêmes : « composant avec les rois, ils ont lentement fait, de l'islam qu'ils propageaient tant bien que mal, un syncrétisme des croyances orthodoxes et des traditions animistes les plus conciliables avec le coran. Ils ont ainsi préparé l'islam sénégalais actuel, auquel 90 % de la population se rallie. Mais des rivalités entre souverains, des querelles dynastiques, les résistances des tyeddos et des grands dignitaires [...] ne leur ont pas permis d'être, au nom de la religion, les fédérateurs attendus⁶³ ».

Malgré ces vicissitudes, la religion musulmane parviendra, au tournant du XIX^e siècle, à un résultat qui ne laisse subsister aucun doute sur la réalité de son implantation au Sénégal⁶⁴. Très vite, elle provoque la méfiance des autorités politiques et administratives, à un moment où s'ébauche la colonie du Sénégal sous l'autorité française.

C'est qu'à l'instar de l'Afrique du Nord, où l'islam s'était imposé comme une force constituée, l'islam confrérique sénégalais apparaît, aux yeux du colonisateur français, comme une force de contestation et d'opposition qu'il fallait endiguer.

⁶² Ces épisodes concernent des tentatives visant, sous l'action du « parti des marabouts » soucieux de se démarquer des souverains traditionnalistes compromis par leur défaite et leur politique de collaboration, à organiser la résistance dans les principautés oulofs. Cf. B. BARRY, *Le royaume du waalo, op. cit.*, p. 147- 150.

⁶³ Y.-J. SAINT-MARTIN, *Le Sénégal sous le second Empire, op. cit.*, p. 47.

⁶⁴ Les processus d'assimilation furent certes lents mais, au tournant du siècle, l'islamisation de la société sénégalaise trouve un second souffle dans l'essor des confréries.

Le marabout et le prince

Diverses mesures furent alors prises, allant de la surveillance du déplacement et des activités des marabouts, à la création d'un corps de marabouts officiels, enclins à accepter le nouveau pouvoir.

En effet, pour l'administration, les chefs religieux possédaient une véritable armée de *talibé* (fidèles) qui furent « davantage les sujets de leurs marabouts que ceux de la France »⁶⁵ et qu'il fallait à tout prix contrôler, à tout le moins, mettre hors d'état de nuire. Les vues du gouvernement ne concordaient pas non plus avec les perspectives d'ouverture d'écoles coraniques à Saint-Louis, réclamées par les guides religieux : un arrêté du gouverneur Faidherbe du 22 juin 1857 soumettait à autorisation préalable l'ouverture d'une école coranique. En outre, le postulant devait être de Saint-Louis ou l'avoir habité depuis sept ans, produire un certificat de bonne vie et mœurs à l'appui de sa demande. Le dossier est examiné par une commission dont les membres sont nommés par le gouverneur de la colonie.

Mais les résultats escomptés ne furent pas atteints. Un décret en date du 9 mai 1896 portant réorganisation des écoles coraniques sur le territoire de l'Afrique occidentale française (AOF) fut alors pris. On s'accorda sur l'idée qu'il fallait « lutter avantageusement contre le prosélytisme des marabouts et relever l'enseignement de l'arabe aujourd'hui très avili » (sic), par la formation « d'un corps de marabouts » et la création « d'une école à Saint-Louis (madarsa)⁶⁶ ».

Dans le même sens, l'administration est invitée à se concilier les forces religieuses, « celles qui correspondent aux traditions locales, animistes et fétichistes, islam, peu compréhensibles ou difficilement maîtrisables par l'Européen, celles qui sont d'implantation récente et que propagent des missions chrétiennes, catholiques et protestantes »⁶⁷.

⁶⁵ C. COULON, *Le marabout et le prince*, op. cit. p. 115.

⁶⁶ A. SY, *L'islam et la politique au Sénégal de 1960 à 2000*, mémoire de maîtrise, UCAD, FLSH, Département d'Arabe, 2006, p. 24.

⁶⁷ J.-P. ROYER, « 'Les Maîtres Jacques' de la colonisation en Afrique subsaharienne », in E. V. HEYEN (dir.), *Administration coloniale en Afrique entre politique centrale et réalité locale*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2006, p. 211-230.

Mamadou Badji

Si la connivence entre l'administration et les deux messianismes occidentaux ne fait l'ombre d'aucun doute, particulièrement entre les années 1880 et la Seconde guerre mondiale, il n'en a pas été ainsi de l'islam. Cette religion est, en Afrique occidentale, une force constituée qui appelle un autre regard. Le pouvoir colonial entretient donc avec elle des relations complexes.

« En réalité, la puissance coloniale prêtait au monde musulman une unité de pensée et de stratégie que celui-ci était loin de posséder : si l'islam se présentait comme un système idéologique complet à travers ses interprètes qualifiés (imam, khalife, cadi, etc.), il ne condamnait pas la conquête en tant que telle, mais parce qu'elle était le fait d'infidèles⁶⁸ ». Pour répondre au défi colonial, l'islam prit, dans certains cas privilégiés, l'allure d'un mouvement de résistance idéologique.

« En pays mandingue, les grands chefs religieux se replièrent, dans leur ensemble, sur un prosélytisme pacifique. Etroitement surveillés, ils savaient que leur liberté ne tenait qu'à leur docilité, gage d'avantages matériels non négligeables⁶⁹ ».

La méthode fut payante : l'islam fit d'énormes progrès, y compris dans certains milieux naguère hostiles comme la moyenne Casamance, où les Diolas du Fogny se convertirent en masse sous l'influence de marabouts puissants.

Dans les cas où les marabouts devinrent remuants, l'administration prit à leur encontre des mesures positives de rétorsion : ce fut le cas de Cheikh Hamallah⁷⁰. A l'origine, sa doctrine fut strictement religieuse : ce guide religieux se référait à la Tijaniyya, mais à la condition d'un retour à la pureté originelle, notamment par le choix des formules de récitation des prières. Pas plus que chez Ahmadou Bamba, son action ne prit l'aspect d'une remise en cause de l'organisation sociale traditionnelle, ni d'une contestation de l'ordre colonial ; tout au plus se bornera-t-il à adopter une attitude de

⁶⁸ C. COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire*, op. cit. p. 245.

⁶⁹ *Id.*, p. 251.

⁷⁰ A. TRAORE, *Islam et colonisation en Afrique : Cheikh Hamaoullah, homme de foi et résistant*, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1983, 278 p.

Le marabout et le prince

résistance passive par un « silence éloquent », évitant le contact avec les autorités françaises « infidèles ».

Toutefois, le comportement de l'administration pousse à la radicalisation, à la transformation du hamallisme en un mouvement de type fondamentaliste : en 1913, alors que les éleveurs de Nioro (Soudan français, aujourd'hui Mali) étaient confrontés à une grave crise⁷¹, présentée par les marabouts comme un châtement de Dieu, on leur demanda de s'acquitter de la taxe de pacage (*zakat*), contribution coranique dont la perception par des infidèles était ressentie comme un sacrilège. Deux éléments de trouble viennent s'y ajouter : la carte de circulation imposée à la population afin de contrôler le déplacement des nomades, et l'ascendant de Cheikh Hamallah qui se manifeste à plusieurs reprises par des incidents entre tidjanes et adeptes du cheikh, et prenant la forme d'une contestation du tidjanisme omarien.

Mais, le début du XX^e siècle annonce en France, et dans les colonies, un changement de ton et de politique par rapport au fait religieux. Désormais, il s'agit de faire de l'administration un arbitre sur le plan temporel entre différentes religions.

« Pour tenir ce rôle d'arbitre, il faut une compréhension sympathique de la pensée religieuse et une ferme notion de laïcité [...]. C'est une attitude difficile mais indispensable pour l'administration que de se tenir dans la laïcité parmi les religions⁷² ». Le texte sent bien entendu son contexte historique et institutionnel : la loi adoptée en France le 9 décembre 1905 relative à la séparation des Eglises et de l'Etat suscite débats et la question se pose de son application dans les colonies⁷³.

⁷¹ La crise dont il s'agit éclate vers 1913 et met aux prises les éleveurs du Nioro (Soudan français, aujourd'hui Mali) avec la sécheresse entraînant désolation, disettes, et épidémies.

⁷² R. DELAVIGNETTE, *Les vrais chefs de l'Empire*, Paris, éd Gallimard, 1939, p. 160-176.

⁷³ Voir B. DURAND, « Les acteurs de la Séparation aux colonies ou le dragon à plusieurs têtes et le dragon à plusieurs queues », in J.-P. ROYER et S.

A partir de 1960, les mutations du système politique sénégalais impriment au rapport entre l'islam et le pouvoir politique une direction particulière.

II - Les mutations du système politique sénégalais

Ces mutations ne peuvent être saisies, si on laisse de côté la réalité historique caractérisée par sa mobilité et ses aléas et l'apport de la science politique.

Significative, au tournant du XIX^e siècle, la présence de l'islam au Sénégal s'analyse comme une véritable « révolution sociale »⁷⁴. Dans les principautés oulof et au Sine-Saloum, notamment, le « pouvoir idéologique » des marabouts déstructure l'ordre politique et sape l'autorité des groupes de la « superstructure politique »⁷⁵ ancienne : de nombreux villages passent sous le contrôle des familles maraboutiques.

Au demeurant, la création de la colonie du Sénégal sous l'autorité française modifie les rapports de force. A la faveur de l'institution du pouvoir colonial, s'établit sur les terres conquises ou acquises par la France, un ordre politique nouveau bâti autour d'un pouvoir qui ne souffre pas le partage de sa souveraineté. Le conflit entre les marabouts et le pouvoir devient inévitable. Là où l'islam triomphe, les contraintes juridiques, politiques ou culturelles inhérentes à l'emprise coloniale sont récusées ; la résistance des marabouts s'organise pour chasser les infidèles et restaurer la pureté de la foi.

HUMBERT (dir.), *Auteurs et acteurs de la séparation des Eglises et de l'Etat*, Lille (Centre d'Histoire judiciaire), 2007.

⁷⁴ M.-A. KLEIN, *Islam and Imperialism in Senegal. Sine-Saloum 1847-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1968, XVIII + 285 p.

⁷⁵ Au sens de J. COPANS, « M.-A. Klein, *Islam and Imperialism in Senegal. Sine-Saloum 1847-1914* », *L'Homme*, Année 1973, vol. 13, n° 4, p. 159. Compte-rendu de lecture.

Le marabout et le prince

Le pouvoir colonial dont le fondement initial est la force réprime la contestation politique⁷⁶, obligeant les marabouts à adopter une attitude parfois clientéliste à l'égard du pouvoir.

La confrérie qui s'illustra le plus dans cette attitude fut celle des mourides⁷⁷. Dans les années 1950 et 1960, avant comme après l'indépendance du Sénégal, le calife général de cette confrérie tisse des relations clientélistes très poussées avec le pouvoir politique⁷⁸.

La politique de clientèle renforce la posture des chefs de confréries, en tant qu'intermédiaires entre le pouvoir politique et les talibé ; les marabouts deviennent ainsi des « courtiers politiques » particulièrement appréciés des responsables politiques, qui sans leur aide ne pourraient que difficilement se constituer une base locale. En échange de ce soutien, les marabouts obtiennent d'importants avantages matériels, garantie de leur statut social et politique.

L'élite politique sénégalaise est donc aux prises avec deux exigences contradictoires : d'une part, développer la portée du pouvoir en transformant tant du point de vue structurel que culturel les communautés de base et, d'autre part, maintenir la paix sociale, conserver les rênes du pouvoir, ou ce qui en tient lieu, ce qui l'oblige à composer avec les marabouts, dont l'intérêt est évidemment que les changements soient les plus lents et les moins radicaux possibles.

Comment résoudre ce dilemme ? La plupart des gouvernements africains tentent d'y répondre en pratiquant une politique d'équilibre, dosant le plus habilement possible les actions de changement et les concessions aux forces conservatrices. Au Sénégal, la chose se présente d'une manière plus prosaïque : « c'est bien souvent le

⁷⁶ Sur la notion de contestation politique, voir M. SOUIBGUI, *Essai sur la notion de contestation politique : le cas du Maroc*, Paris, La Pensée Universelle, 1992, p. 25-34.

⁷⁷ J.-P. MULAGO, « Les mourides d'Ahmadou Bamba : un cas de réception de l'islam en terre négro-africaine », in *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 61, n° 2, 2005, p. 291-303.

⁷⁸ Les années susmentionnées ont été analysées comme marquant l'âge d'or des relations clientélistes entre le pouvoir politique et les confréries au Sénégal.

Mamadou Badji

« Prince » qui prévaut sur le réformateur, tant il est vrai que pour tout gouvernement la stabilité est préférable aux incertitudes de l'aventure »⁷⁹. Le résultat, dans ce cas comme dans le recours à l'emploi de la force, est la dilution de l'autorité des gouvernants, face au pouvoir des chefs de confréries.

Les ambiguïtés de la politique du gouvernement sénégalais dans les années 1960 nous semblent à cet égard très caractéristiques. D'une part, il entreprend de transformer la société, et notamment le monde rural, en mettant en place un réseau de coopératives agricoles, en instituant un mouvement d'animation rurale et en initiant une profonde réforme agro-foncière touchant l'ensemble du territoire de la République du Sénégal⁸⁰. D'autre part, il recueille le soutien des marabouts, en particulier celui du calife des mourides dont la collaboration est indispensable pour faire passer des réformes en milieu rural. « Une inflexion apparut à partir de 1968, avec le troisième calife, Serigne Abdou Lahat M'Backé, qui pendant douze ans s'était fait auprès du président Léopold Sédar Senghor le porte-parole du monde rural et avait marqué sa volonté d'indépendance⁸¹ ». L'attitude du calife a consisté, durant toutes ces années, non pas à contrer les initiatives du pouvoir politique, mais à les contrôler, à les récupérer à son profit, en tentant de maintenir le monde rural dans un état de dépendance vis-à-vis de la confrérie des mourides.

Mais les relations entre les marabouts et le prince ne sont pas nécessairement antagonistes. L'arrivée d'Abdou Diouf à la tête de l'Etat du Sénégal, à la fin 1980, en apporte une belle démonstration. Les années de son magistère sont marquées par le soutien sans équivoque du calife des mourides au pouvoir politique. La confrérie des mourides devient ainsi un acteur incontournable du jeu politique ;

⁷⁹ C. COULON, « Système politique et société dans les Etats d'Afrique noire », *op. cit.*, p. 1071.

⁸⁰ La réforme agro-foncière eut lieu en 1964 par la loi n° 64-46 du 17 juin 1964. Cf. G. HESSELING, *Le droit foncier au Sénégal*, Rapport de recherche, Leiden, African Studies Centre, 1984.

⁸¹ S. BAVA et D. BLEITRACH, « Islam et pouvoir au Sénégal : Les mourides entre utopie et capitalisme », in *Politique africaine*, Paris, Karthala, 2000.

Le marabout et le prince

sa stratégie consistera, à travers le *Ndigël* (consigne de vote donnée dans les périodes électorales)⁸², à transformer en politique sa puissance économique.

Toutefois, il n'échappe pas à l'analyste des changements politiques que depuis 1989, il y a une érosion du *Ndigël*. C'est un phénomène qui s'analyse comme le résultat des distorsions du système politique sénégalais.

D'autres mutations de la société surviennent au loin : la crise des valeurs et des références morales, la transformation considérable des pratiques de l'islam, notamment chez les jeunes citadins⁸³, se concrétisant non seulement dans la création d'associations islamiques, le développement autour des marabouts de réseaux d'entraide, de réflexion et d'action politique et sociale, mais aussi dans l'émergence de mouvements réformistes⁸⁴.

Ces simplifications dictent les lignes qui suivent.

A - L'érosion du *Ndigël*

Les ouvrages qui retracent l'histoire politique du Sénégal mettent en évidence la nature clientéliste des rapports entre les confréries et le pouvoir politique⁸⁵. Ceux issus de travaux de spécialistes, parmi

⁸² Sur cette question, lire B. SINE, dans *Sud Quotidien*, 13 juillet 1999.

⁸³ Pour un examen approfondi de cette question, voir J.-F. HAVARD, *Bul Faale ! Processus d'individualisation de la jeunesse et conditions d'émergence d'une génération politique au Sénégal*, Thèse de doctorat en science politique, Lille 2, 2005.

⁸⁴ M.-M. DIEYE, *L'islam au Sénégal : crise de société et/ou dynamisme de l'islam*, Thèse de doctorat d'anthropologie, UCAD, FLSH, 1996, p. 100 et s.

⁸⁵ Sur cette question, lire avec profit, L.-C. BEHRMAN, "The Islamization of the Wolof by the end of the nineteenth century", in MCCALL e.a.(eds), *Western African history*, New York, 1969, p.102-131 ; du même auteur : *Muslim brotherhoods and politics in Senegal*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1970 ; du même auteur : "French Muslim policy and the Senegalese brotherhoods", in MCCALL & BENNETT (eds), *Aspects of West African Islam*, 1971, p. 185-205 ; du même auteur : "Muslim politics and development in Senegal", *Journal of Modern African Studies*, vol. 15, n° 2, p. 261-277.

Mamadou Badji

lesquels figurent nombre d'historiens des institutions, insistent particulièrement sur le rôle important que jouent les guides religieux aussi bien dans les coulisses du pouvoir, qu'à l'occasion des joutes électorales où ils n'hésitent pas, par leur *Ndigël*, à donner des consignes de vote en faveur du candidat du parti au pouvoir⁸⁶. En vérité, « aucune autorité n'est davantage en mesure que les confréries de mobiliser la population rurale dans les périodes électorales en donnant des consignes de vote, de maintenir l'ordre et de veiller à ce que les paysans payent leurs impôts »⁸⁷. C'est qu'ici, « les puissantes confréries auxquelles huit Sénégalais sur dix, au moins, sont affiliés, représentent un facteur d'unité dans une société caractérisée sur d'autres plans par une grande diversité socioculturelle »⁸⁸.

Au demeurant, une inflexion apparaît à partir de l'élection présidentielle de 1988 et celle de 1993 : ces consultations électorales qui se déroulent dans un contexte rythmé par des réformes économiques ayant un coût social élevé et dans un climat grandissant de défiance vis-à-vis du pouvoir en place⁸⁹, impriment à la relation entre les marabouts et le prince une direction particulière. « Pour l'essentiel, écrit le professeur D. G. Lavroff, l'alliance entre les marabouts et le gouvernement se maintient mais avec une moindre dépendance des premiers par rapport au second. Le renouveau islamique permet de pallier les effets négatifs de la modernisation de la vie sociale qui engendre des marginaux. Des écoles islamiques accueillent ceux qui sont rejetés par le système d'enseignement public, les jeunes diplômés chômeurs trouvent dans la religion un

⁸⁶ Voir, entre autres, V. MONTEIL, *Esquisses sénégalaises*, Dakar, IFAN, 1966, p. 197 et s. cf. E. LEROY, « L'islam confrérique, la tradition politique wolof et l'appareil de l'Etat moderne au Sénégal », communication au Colloque sur sacralité, pouvoir et droit en Afrique, Paris, Laboratoire d'anthropologie juridique, Université Paris 1, 1980.

⁸⁷ G. HESSELING, *Histoire politique du Sénégal*, op. cit., p. 97.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ M.-C. DIOP et M. DIOUF, *Le Sénégal sous Abdou Diouf. Etat et société*, Paris, éd. Karthala, 1990 ; M.-C. DIOP, (dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Dakar, CODESRIA, 1992.

Le marabout et le prince

apaisement à leur rancœur et une raison d'espérer en une société vraiment juste où ils auraient leur place⁹⁰ ».

Les élections générales de février-mars 2000 consacrent au demeurant la défaite, à tout le moins la fragmentation, du système d'alliance entre le prince et les confréries qui, jadis, appelaient à voter pour le PS. Sans revenir sur les facteurs explicatifs de ce revirement⁹¹, nous mentionnerons la modification en profondeur du système confrérique, qu'expriment l'émergence et le rôle très actif de marabouts de l'islam politique en dissidence avec les branches principales de la Tijaniyya⁹² et de la Mouridiya. Au sein de la confrérie mouride, ce phénomène s'est développé de façon spectaculaire, à travers les figures de Serigne Modou Kara M'Backé et Cheikh Bethio Thioune qui apparaissent autant sinon plus animés par des motifs économiques et politiques que par l'idéal de spiritualité des maîtres soufis⁹³. Mais ce qui caractérise cette nouvelle génération de marabouts, c'est l'inadéquation de leur positionnement périphérique par rapport aux principes traditionnels de hiérarchie au sein de la confrérie et leur audience extrêmement forte, notamment au sein de la jeunesse urbaine.

La défaite du système d'alliance entre les marabouts et les gouvernants prive le pouvoir du soutien rural ; cette désaffection de l'électorat rural tire en partie sa source de l'érosion du *Ndigël*. En effet, le refus du calife des mourides de s'engager désormais dans l'arène politique, par des consignes de vote, et la naissance de mouvements

⁹⁰ D.-G. LAVROFF, « Sénégal, République du », *Encyclopaedia Universalis*, t. 20, 1995, p. 896c-897a.

⁹¹ Lire l'analyse qu'en fait M. DIA, « Le réveil islamique et les enjeux de la présidentielle », *Wal Fadjri*, 21 février 2000.

⁹² Cf. F. SAMSON, *Les marabouts de l'islam politique : le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, éd. Karthala, 2005 ; O. KANE, L. VILLALON, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les Mustarshiddin au Sénégal », in *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n° 9, 1995, p. 119-201.

⁹³ Voir X. AUDRAIN, « Du « Ndigël avorté » au Parti de la Vérité. Evolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) », *Politique Africaine*, n° 96, décembre 2004, p. 99-118.

Mamadou Badji

néo-confrériques au sein de la Mouridiya et de la Tijaniyya ouvrent l'espace, jusque là dominé par le Parti socialiste (PS), à une compétition plus rude.

Cette tendance se confirme depuis la fin du califat de Serigne Abdou Lahat M'Backé, qui était naguère l'allié le plus sûr du régime.

Depuis lors, aucun calife n'a donné de consignes de vote, même si certains marabouts ont pu, avec l'aval de la hiérarchie mouride, négocier directement avec les grandes formations partisans leur soutien politique. « Par ailleurs, à force d'appeler à voter en faveur d'un chef de parti pour donner ensuite les consignes contraires, ces marabouts ont effrité la base morale permettant au *Ndigël* de fonctionner. Il devenait de plus en plus évident pour les fidèles que de telles consignes résultaient d'un marchandage dont ils ne voyaient pas les effets dans leur vie quotidienne ; de surcroît, les marabouts ne pouvaient pas contrôler leur effectivité au sein des bureaux de vote désormais munis d'isoloirs⁹⁴ ».

Aujourd'hui, l'évolution des pratiques de l'islam au Sénégal montre que si « les mourides ont toujours été des faiseurs de rois » (par leur *Ndigël*), ils aspirent maintenant à être eux-mêmes des « rois »⁹⁵.

C'est une donnée de structure observable, surtout, depuis l'expansion de l'islam politique.

B - L'instrumentalisation politique du religieux

L'instrumentalisation politique du religieux, qui trouve un second souffle dans l'avènement d'une nouvelle génération d'acteurs religieux, appelle un changement de paradigme dans l'étude de l'islam sénégalais. Jusqu'à une date récente, les chercheurs s'étaient focalisés sur les confréries, qui constituent des structures de

⁹⁴ M.-C. DIOP, M. DIOUF, A. DIAW, « Le baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal », Paris, *Politique Africaine*, n° 78, juin 2000, p. 168.

⁹⁵ Cf. O. GERVASONI, *L'influence politique de la confrérie sénégalaise des mourides*, mémoire IEP, Aix-en-Provence, 2002, p.87.

Le marabout et le prince

patronage religieux contrôlant les talibé et, naturellement, enclines à des arrangements avec le pouvoir politique. Cette grille d'analyse ne suffit plus à rendre compte des bouleversements qui accompagnent les changements intervenus dans la société.

En effet, les idées du militantisme islamique pénètrent les confréries elles-mêmes et ouvrent de nouvelles perspectives de recherches. On note une relève des cadres, prenant diverses formes, et qui entrent en concurrence avec les anciens leaders traditionnels.

Ces nouveaux acteurs religieux s'inscrivent dans une redéfinition du rapport religion-politique, qu'exprime la montée en puissance de mouvements comme celui des « Mustarshiddin »⁹⁶, ou le « Parti de la vérité pour le développement », entre autres.

La nouvelle mouvance islamique –dont le développement peut difficilement être attribué au seul phénomène religieux-, émerge dans un contexte social et politique spécifique. Elle vient en effet canaliser les ressentiments de la population face aux difficultés économiques, à l'accroissement de la pauvreté dans les centres urbains. Auprès d'une jeunesse urbaine en quête d'identité, le discours populiste, œcuménique et moralisant des mouvements néo-confrériques rencontre un écho indéniable.

Le succès des principales figures de l'islam politique repose indubitablement sur la désillusion progressive dont les politiciens font l'objet auprès de la population depuis l'après-Senghor. En ce sens, il est inexact de considérer cette poussée comme une sorte de « réislamisation » de la société sénégalaise, puisque l'islam y est toujours présent en tant que culture.

Ce qu'il convient de relever, c'est plutôt la perte d'autorité politique des confréries, phénomène qui s'est accentué par le renouvellement des enjeux et des méthodes employées. En effet, si

⁹⁶ Le terme arabe « mustarshidd », vient du verbe « istarshada », qui signifie littéralement s'instruire ou chercher la bonne direction. En ce sens, le mouvement « Moustarchidina wal Moustarchidaty » désigne des jeunes garçons et des jeunes filles qui s'engagent à cueillir les fruits de l'instruction, la meilleure cueillette en vue de trouver de quoi satisfaire les besoins de la nation.

Mamadou Badji

par le biais des confréries, le pouvoir politique contrôlait les acteurs religieux, dans le cadre d'un Etat qui se veut laïque et républicain, il en va autrement avec les mouvements néo-confrériques qui bouleversent l'ordre ancien. Le *Ndigël* cesse aujourd'hui d'être opératoire.

Ces mutations ne sont pas l'expression d'un affaiblissement des valeurs portées par l'islam. Au contraire, c'est par l'investissement dans l'islam que se condensent des aspirations aux changements politiques de plus en plus prégnantes et ostentatoires de beaucoup de Sénégalais. Par une approche de sociologie historique de l'Etat, les recherches récentes montrent que depuis le XIX^e siècle, des entrepreneurs politico-religieux se servent de l'islam comme d'un vecteur, toujours plus performant, pour porter des formes d'alternatives aux modèles politiques en vigueur⁹⁷.

L'exemple le plus frappant est celui du marabout Modou Kara M'Backé⁹⁸, dont la démarche « entrepreneuriale » rencontre un écho certain parmi tout un pan de la société qui y retrouve en un même schème, pratiques et espoir religieux, appartenances identitaires et références symboliques⁹⁹.

Jeune marabout, il est parvenu en dix ans (1995-2005), à constituer autour de lui, un mouvement de masse, le Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu (M.M.U.D). Or, s'il est bien un membre de la famille du fondateur de la confrérie, Cheikh Ahmadou Bamba, il n'est en fait ni un de ses fils, ni un de ses petits-fils directs

⁹⁷ Cf. X. AUDRAIN, *Vers une cité cultuelle au Sénégal ? Islamisation politique et réinvention de la citoyenneté, l'exemple du Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu (M.M.U.D.) et du Parti de la Vérité pour le Développement (P.V.D.) de Cheikh Modou Kara Mbacké*, Thèse de doctorat de science politique, Université Panthéon-Sorbonne (Paris I), 2007.

⁹⁸ Serigne Modou Kara Noreyni M'Backé est le petit-fils de Mame Thierno Birahim, frère cadet de Cheikh Amadou Bamba. On peut lire avec intérêt l'ouvrage de d'O. CISSÉ, *Mame Thierno Birahim: Frère et disciple de Cheikh Ahmadou Bamba*, Paris, L'Harmattan, 2001, qui vise en réalité à renforcer la légitimité de Serigne Modou Kara.

⁹⁹ Cf. X. AUDRAIN, « Du « Ndigël avorté » au Parti de la Vérité », *op. cit.*, p. 99-118.

Le marabout et le prince

mais son petit-neveu. Cela aurait pu être un handicap. Pour autant, il est parvenu à pallier sa relative marginalité au sein du pouvoir califal des mourides et à devenir, par la forte assise de son mouvement, un des marabouts les plus populaires. Il a également su s'imposer en politique, à travers le Parti de la vérité pour le développement (P.V.D.), en jouant à son profit des avantages offerts par le pluralisme démocratique.

Il est donc permis de dire que la multiplication des actions politiques qui se font au nom de la mouridiya brouille les frontières entre politique et religion et transforme certains mouvements religieux en de véritables agents d'invention religieuse de la modernité politique. Le mouridisme constituerait ainsi une matrice à travers laquelle les catégories sociales et identitaires se reconfigurent. Ce phénomène appelle une nouvelle définition des matrices morales du pouvoir, du socle historique sur lequel repose la construction de l'Etat sénégalais et des imaginaires de la citoyenneté en temps de démocratisation¹⁰⁰.

L'instrumentalisation politique du religieux tend, dès lors, à proposer une alternative aux gouvernamentalités politiques actuelles. Or, compte-tenu de la tradition historique, la mouridiya semble particulièrement bien placée pour en être le vecteur principal, fournissant à la fois figures emblématiques, lieux de mémoires, structures sociales propres, pratiques de vie, etc.

Au demeurant, si les transformations susmentionnées semblent prendre corps -au sens propre comme au sens figuré du terme- au sein de la société, la question de la rupture politique portée par le P.V.D. quant aux modes de faire de la politique semble plus discutable. Tout au plus, peut-on concéder que ce parti ouvertement religieux, malgré l'interdiction constitutionnelle, apparaît comme un creuset où se dénoueraient des contradictions portées par des dynamiques de changements à temporalités différentes, comme la condensation d'aspirations inextinguibles de la jeunesse à contester

¹⁰⁰ Voir C. COULON, « La tradition démocratique au Sénégal. Histoire d'un mythe », in C. JAFFRELOT (dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Paris, éd. Karthala, 2000, p. 68-76.

Mamadou Badji

l'ordre politique ancien, à reformuler les matrices morales du pouvoir
par un retour au *politique*.

LE NOUVEL ENJEU RELIGIEUX DANS LES CONSTITUTIONS DE L'AFRIQUE FRANCOPHONE

par Michel L. Martin et André Cabanis,
professeurs à l'Université Toulouse 1 Capitole

Même si les textes constitutionnels se doivent de dépasser les préoccupations liées à une actualité immédiate, leurs rédacteurs ne peuvent négliger le défi lié au développement du fait religieux, notamment sous ses formes fondamentalistes. Aussi, nombre de constitutions africaines francophones s'efforcent-elles de rechercher le juste équilibre entre d'une part la constatation de la place dominante, sinon exclusive, reconnue, en l'espèce plus singulièrement à la religion musulmane, et d'autre part la crainte de voir les nouvelles formes d'intégrisme dominer le débat politique, au point de vouloir faire des préceptes religieux la règle de droit s'imposant à tous. Dans cette perspective, il s'agit de maîtriser le fait religieux, de le reconnaître pour mieux l'encadrer, de faire garantir l'orthodoxie de la législation, de rendre compatibles les libertés fondamentales avec divers préceptes ou interdits traditionnels ; en somme l'objectif est de surmonter au bénéfice de la démocratie ce que certains principes religieux peuvent paraître avoir de contradictoires avec elle, voire tendre à la nier¹. De ces points de vue, une notion et une distinction

¹ Sur ce thème, les références sont nombreuses puisqu'il fait débat ; parmi les plus récentes Moataz A. FATTAH, *Democratic Values in the Muslim World*,

constituent deux paramètres à prendre en compte dans l'étude des constitutions d'Afrique francophone.

La notion est celle de laïcité. Elle s'impose comme un élément de l'héritage laissé par l'ancienne puissance coloniale, au point que certains la jugent comme trop caractéristique de la relation spécifique en France de l'État et de la religion pour s'appliquer à la situation africaine et particulièrement maghrébine, surtout aujourd'hui. L'on se bornera ici à constater que trois éléments ont contribué à son appropriation, surtout dans les nations subsahariennes. Il y a d'abord une forme de culture héritée des III^e et IV^e Républiques, époque dont date la formation des fondateurs des divers pays ayant accédé à l'indépendance au début des années 1960². Il y a également une certaine animosité, surtout au moment de la souveraineté recouvrée, à l'encontre des autorités religieuses traditionnelles qu'elles soient islamistes ou animistes, volontiers accusées de collaboration avec les autorités coloniales. Il y a enfin, pour ceux qui s'efforcèrent de bâtir des nations homogènes placées sous le signe du néo-progressisme, l'idée que la religion constitue un facteur de division, de conservatisme, voire de réaction.

La distinction est celle qui conduit à opposer les pays du Maghreb de ceux de l'Afrique subsaharienne. Elle ne doit toutefois pas être

Boulder, Lynne Rienner, 2008 ; Bernard BOTIVEAU, « Le droit et la justice comme métaphores et mise en forme du politique », in Élisabeth PICARD (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, A. Colin, 2006, p. 101-125 ; Mashood A. BADERIN, *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 2003 ; Maimul A. KHAN, *The Muslim World : Fundamentalism, Constitutionalism and International Politics*, Durham, Carolina Academic Press, 2003. Concernant plus précisément l'Afrique, voir l'introduction et les contributions de la première partie dans Abdullahi A. AN-NA'IM (dir.), *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*, Londres, Zed Books, 2002 et celles concernant l'Afrique dans Gérard CONAC et Abdelfattah AMOR (dir.), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Economica, 1994.

² Hervé TERRAL, « Laïcité religieuse, antireligieuse, a-religieuse : l'évolution de l'école française entre 1880 et 1918 », *Social Compass*, vol. 54, n° 2, 2007, p. 255-265.

Nouvel enjeu religieux et constitutions de l'Afrique francophone

interprétée comme une différence absolue dans la mesure où l'influence française est présente de façon équilibrée au nord et au sud du Sahara, tandis que l'implantation musulmane demeure très généralement majoritaire dans la plupart des pays concernés. Il n'en reste pas moins que la conviction des pays du Maghreb de faire partie d'un ensemble arabo-musulman porteur de valeurs et de puissance spécifiques s'y traduit par des dispositions constitutionnelles reconnaissant une place particulière à l'islam. Ils ne se sentent donc guère solidaires de ce point de vue du reste du continent africain qui présente diverses originalités dans le cadre, notamment, d'une sorte de droit commun constitutionnel francophone mêlant des notions récupérées des démocraties libérales et des systèmes de croyances assez largement sécularisés, même s'agissant de l'islam³. Ceux-ci par ailleurs voient s'étendre l'influence de mouvements religieux animistes d'une part, chrétiens (évangéliques, pentecôtistes, charismatiques, communautés de base, etc.)⁴ d'autre part, aux allures de secte dont les capacités mobilisatrices se sont renforcées du fait de leur caractère de plus en plus transnationalisé⁵. C'est dire la

³ Voir entre autres travaux : Benjamin F. SOARES, « Rethinking islam and Muslim societies in Africa », *African Affairs*, vol. 106, n° 423, avril 2007, p. 319-326 et Lamin SANNEH, *The Crown and the Turban : Muslims and West African Pluralism*, Boulder, Westview Press, 1996 ; également les contributions réunis dans William F. S. MILES (dir.), *Political islam in West Africa : State-Society Relations Transformed*, Boulder, Lynne Rienner, 2007 et Ousmane KANE et Jean-Louis TRIAUD (dir.), *islam et islamisme au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998.

⁴ En ce sens, les contributions de Comi M. TOULABOR et René OTAYEK dans François CONSTANTIN et Christian COULON (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997 et (concernant surtout les pays anglophones) David MAXWELL avec Ingrid LAWRIE (dir.), *Christianity and the African Imagination : Essays in Honor of Adrian Hastings*, Leyde, Brill, 2002 ; Terence O. RANGER (dir.), *Evangelical Christianity and Democracy in Africa*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

⁵ Entre autres les études réunies dans Laurent FOUCHARD, André MARY et René OTAYEK (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris/Ibadan, Karthala/IFRA, 2005 ; renforcées, du moins s'agissant

complexité du phénomène religieux en tant que fait social construit dans les configurations africaines⁶.

C'est dans ces conditions que ces lois fondamentales africaines posent d'une part des principes (I) marqués par une volonté plus ou moins affirmée de sécularisation caractéristique d'idéaux puisés dans une histoire remontant à une centaine d'années et, d'autre part, mobilisent des mécanismes et des procédures destinés à contrôler le fait religieux (II), en le proclamant pour mieux l'encadrer et pour répondre à ce que nombre de dirigeants africains perçoivent comme une source possible de péril, par irruption de l'intégrisme dans le débat politique.

I - La volonté de sécularisation du débat politique

La présence de l'adjectif « laïc » ou du vocable « laïcité », qui figure dans la plupart des chartes fondamentales, ne résout évidemment pas tous les problèmes. Si cette notion renvoie à un certain nombre de valeurs, d'ailleurs évolutives selon les auteurs et les idéologies⁷, si elle implique une attitude mêlant indifférence à l'égard des croyances et souci de préserver une égalité entre les diverses confessions et institutions religieuses, elle laisse assez largement entiers des problèmes comme les conditions d'exercice du culte ou encore la possibilité d'ouvrir des établissements d'enseignement confessionnels. Il convient donc d'étudier successivement le rapport à la laïcité d'une part, et les conséquences du point de vue de

de l'Église catholique, par leur rôle au moment de la transition : Nadine BÉDARD-SAINT-PIERRE, « Les prélats africains et les tentatives de démocratisation du début de la décennie 1990 », *Social Compass*, vol. 53, n° 4, décembre 2006, p. 467-478.

⁶ À cet égard, Jean-Pierre CHRÉTIEN, *L'invention du religieux en Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

⁷ Voir le dossier « La laïcité », *Archives de philosophie de droit*, vol. 48, 2005 ; pour l'Afrique, Raphaël Ntambue TSHIMBULU, « Religion et laïcité en Afrique : sphère d'humanisation ? », *Social Compass*, vol. 47, n° 3, 2000, p. 329-341.

Nouvel enjeu religieux et constitutions de l'Afrique francophone

l'affirmation de la liberté religieuse et de l'égalité entre les croyants, quelle que soit leur confession, d'autre part.

A - Des références concurrentes à la religion et à la laïcité

C'est évidemment ici que la distinction entre les pays du Maghreb et ceux appartenant à l'espace subsaharien est la plus évidente. Ce sont les premiers qui s'affirment les plus islamiques. La déférence à l'égard de la religion musulmane se comprend bien dans le cas d'une nation comme le Maroc, dont le souverain se réclame d'une légitimité religieuse que symbolise son titre *d'Amir al Mouminine*, de commandeur des croyants ; c'est donc dès le début du préambule que *le royaume* est qualifié d'« État musulman souverain »⁸. La Mauritanie, pour sa part, se proclame « République islamique » dès 1959, titre maintenu jusque dans le texte constitutionnel actuellement en vigueur, avec un préambule où le peuple est présenté comme « confiant dans la toute puissance d'Allah » et l'islam comme « religion du peuple et de l'État » d'une part, comme la « seule source du droit »⁹ d'autre part.

En Algérie et en Tunisie, la référence islamique semble relever d'une logique plus complexe. Compte tenu de l'intégrisme radical qui menace le premier de ces pays, par ailleurs encore imbu de traditions socialistes, compte tenu, dans le second, de l'attachement à des valeurs occidentales plus proches de la laïcité que de l'islam -une tradition promue par Habib Bourguiba-, le renvoi à la religion comme source d'inspiration principale peut être considéré comme partiellement incantatoire dans la mesure où il ne saurait faire

⁸ Voir Mohamed TOZY, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999 et Francesco CAVATORTA, « Civil society, islamism and Democratization : The Case of Morocco », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 44, n° 2, juin 2006, p. 203-222.

⁹ Cette dernière disposition, lourde par ses implications, se situe dans la continuité de la politique conduite par le président Ould Haidalla qui, dès 1983, promulgue une série de codes qui se veulent la traduction de la *charia* en droit positif : Sylvain MONTEILLET, « L'islam, le droit et l'État dans la Constitution mauritanienne », *L'Afrique politique 2002*, p. 69-100.

obstacle à la mise en œuvre d'autres modèles. Ainsi, en Algérie, l'arabité et l'amazighité comptent, avec l'islam, parmi les composantes de son identité.

Peuvent être rapprochées de ces pays du Maghreb, deux nations qui en sont éloignées géographiquement mais proches par l'esprit. Il s'agit d'une part de l'Union des Comores (qui, dans le texte précédent de 1992, portait le titre de « République fédérale islamique des Comores ») avec un préambule affirmant la volonté de « puiser dans l'islam, l'inspiration permanente des principes et des règles qui régissent l'Union ». C'est d'autre part Djibouti qui se place, également dès le préambule de sa loi fondamentale, sous le parrainage de « Dieu tout puissant ».

Il convient de préciser enfin que, dans tous ces pays – aux Comores depuis la révision intervenue en mai 2009 -, il est clairement affirmé que *l'islam est la religion de l'État* (art. 2 algérien, préambules djiboutien et comorien, art. 6 marocain, art. 5 mauritanien qui ajoute « religion du peuple » et art. 1^{er} tunisien avec la formule de l'islam « religion du pays »). Bien sûr, dans aucun de ces six pays il n'est question de la laïcité¹⁰.

À l'inverse, en Afrique subsaharienne, sauf à Madagascar depuis avril 2007, la formule figurant dans l'article premier de la constitution française de 1958 selon laquelle « La France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale », se retrouve presque exactement dans la plupart des lois fondamentales. À Madagascar, ainsi que cela vient d'être souligné, la réforme constitutionnelle d'avril 2007 débouche, de manière quelque peu surprenante compte tenu du passé politique radicalisé du pays, sur un abandon du principe de laïcité présent antérieurement (ancien art. 1^{er}) auquel est substituée, dans le préambule, une référence à des « valeurs éthico-spirituelles et socioculturelles, notamment le 'fihavanana' et les

¹⁰ Sur ce point voir Abdou FILALI-ANSARY, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Paris, Sinbad, 2002.

Nouvel enjeu religieux et constitutions de l'Afrique francophone

croyanances au Dieu créateur¹¹ ». Une telle renonciation est sans doute à relier avec la montée du rôle des Églises chrétiennes¹².

Si l'on s'intéresse à d'éventuelles variantes par rapport au modèle français, et d'abord aux notions auxquelles l'idée de laïcité est associée, il vaut de remarquer qu'elle est à peu près partout reliée aux principes d'unité, voire, comme en France, d'indivisibilité de la république, ainsi qu'aux valeurs démocratiques mais qu'à l'inverse de l'ancienne puissance coloniale, elle n'est pas toujours jointe à la dimension sociale, comme au Bénin, au Burkina Faso et en République centrafricaine. Par ailleurs, plusieurs textes ajoutent un cinquième qualificatif aux caractéristiques fondamentales du régime, le présentant comme « souverain » ; c'est le cas au Burundi, dans les deux Congos, en Côte d'Ivoire (art. 29), au Mali, au Rwanda, en République centrafricaine et au Tchad.

L'absence de la référence sociale n'est pas le signe d'un désintérêt pour cette dimension de la responsabilité étatique. Cette préoccupation est au contraire très présente et développée dans les déclarations de droits, notamment sous des régimes qui ne se détachent que progressivement de leur ancienne révérence à l'égard du marxisme, tels le Bénin, le Burkina Faso et, jusqu'à 2007, Madagascar. Quant à l'allusion à la notion de souveraineté, elle se comprend aisément dans des pays n'ayant accédé à l'indépendance que depuis quelques décennies et qui demeurent donc sourcilleux sur ce point. Dans notre perspective, celle de la place de la religion dans les lois fondamentales d'Afrique subsaharienne, il est en tout cas

¹¹ Le *Fihavanana* est une façon de considérer les relations sociales et de liens parentélares.

¹² Il s'agit en fait du Conseil des Eglises chrétiennes de Madagascar qui regroupe les quatre églises historiques qui ont joué un rôle important dans le combat contre le régime précédent pour la transition démocratique ; voir Solofo RANDRIANJA, « Madagascar, FFKM and Politics », Actes de la conférence *Non-State Actors as Standard Setters : Erosion of the Public-Private Divide*, Basel Institute of Governance, Bâle, 8-9 février 2007. D'aucuns redoutent d'ailleurs leur interférence croissante dans la vie publique ; le chef de l'État, récemment déchu (mars 2009) semblait pour sa part favorable à un retour du religieux en politique.

révélateur que la laïcité, concept après tout susceptible de faire l'objet de diverses interprétations, sinon de controverses, d'autant qu'il est plus ou moins lié à l'influence française, figure à égalité avec des valeurs aussi incontestables que celles d'unité nationale, de démocratie ou de souveraineté.

B - Liberté religieuse et égalité quelles que soient les croyances

Pour ce qui est de la liberté de croyance, les pays du Maghreb s'efforcent de la présenter comme compatible avec la reconnaissance de l'islam en tant que religion d'État¹³. Le fait que ne soit mentionnée nulle part l'obligation pour les nationaux d'être musulman est équilibré par le constat qu'aucun article non plus ne reconnaît la liberté *religieuse* comme un droit absolu. Si l'on tente un classement par ordre de tolérance croissante, la Mauritanie est implicitement le pays le moins protecteur puisqu'elle se borne à évoquer la liberté d'opinion (art. 10). En Algérie, deux dispositions s'équilibrent : l'article 9 qui interdit « les pratiques contraires à la morale islamique » et l'article 36 qui déclare « inviolables » les libertés de conscience et d'opinion. Le Maroc utilise une méthode comparable liant dans la même phrase du bref article 6 la reconnaissance de l'islam comme la religion d'État et comme la garantie « à tous [du] libre exercice des cultes ». Enfin, c'est la Tunisie qui se rapproche le plus des nations reconnaissant la liberté religieuse par la proclamation de la *liberté de conscience* et du libre exercice des cultes, sous réserve qu'ils ne troublent pas l'ordre public (art. 5).

Les pays d'Afrique subsaharienne sont, pour leur part, plus affirmatifs sur la liberté de croyance. Elle est à peu près partout reconnue à l'exception de l'Union des Comores où la constitution de 2001 est silencieuse à cet égard, ce qui marque un recul par rapport au texte de 1992 qui faisait du moins allusion à la liberté d'opinion. Il est vrai qu'aucun État ne saurait se livrer à des persécutions religieuses

¹³ Voir Susan WALTZ, « The Politics of Human Rights in the Maghreb », in John P. ENTELIS (dir.), *islam, Democracy and the State in North Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 75-92.

Nouvel enjeu religieux et constitutions de l'Afrique francophone

sans menacer les valeurs démocratiques dont chacun croit devoir désormais se réclamer. Les articles consacrés à la liberté religieuse respectent en général une gradation implicite. La plupart commencent par reconnaître la liberté de conscience, évoquent ensuite la liberté religieuse et finissent par affirmer la liberté de culte, cette dernière étant à peu près toujours affectée d'une formule précautionneuse indiquant qu'elle ne saurait s'exercer que dans les limites fixées par la loi.

C'est dans ces conditions que la liberté de croyance figure dans les préambules camerounais et gabonais, ainsi que dans les articles 23 béninois, 7 burkinabè, 31 burundais, 8 centrafricain, 18 al. 1^{er} congolais-Brazzaville, 22 congolais-Kinshasa, 11 djiboutien, 7 al. 1^{er} guinéen, 9 ivoirien, 10 malgache, 4 et 5 maliens, 23 nigérien, 33 al. 1^{er} rwandais, 24 al. 1^{er} sénégalais, 27 al. 1^{er} tchadien et 25 togolais.

Parmi les spécificités, à divers égards révélatrices, il est à noter que quelques lois fondamentales profitent de cette reconnaissance pour réitérer l'affirmation du principe de laïcité déjà présent en tête de texte : ainsi du Bénin, du Burundi et du Togo. D'autres, tels le Burkina Faso, le Congo-Brazzaville, la République démocratique du Congo et le Tchad interdisent également, de façon cependant plus surprenante, les atteintes aux bonnes mœurs liées à telle ou à telle confession, ce qui ne paraît pas la menace principale que les prescriptions religieuses risquent faire peser sur un pays, sauf à songer à quelques sectes aux pratiques douteuses. Le Burkina Faso, pour sa part, conserve ici une certaine fidélité à ses tendances marxistes antérieures en mettant sur le même plan la liberté de croyance et de non croyance.

Au-delà de la liberté de croyance figure la proclamation de l'égalité des membres de la communauté nationale, quelle que soit leur religion. Les constitutions du Maghreb se montrent pour leur part très discrètes sur cette source de discrimination. Elles se bornent à parler d'égalité devant la loi (art. 29 algérien, art. 5 marocain et art. 6 tunisien), tandis que la Mauritanie se contente d'imposer la soumission de tous à la loi (art. 4). Beaucoup de textes subsahariens

sont en revanche plus précis et proclament l'égalité devant la loi sans considération d'appartenance religieuse¹⁴.

Parmi les variantes dont il est difficile d'évaluer la portée, d'autres formules se donnent à noter, soit que la loi fondamentale interdise toute discrimination fondée notamment sur la religion (art. 1^{er} burkinabè, art. 22 burundais, art. 8 congolais-Brazzaville, art. 13 congolais-Kinshasa, art. 8 guinéen, art. 2 malien, art. 11 al. 2 rwandais, art. 5 sénégalais et art. 11 togolais), soit, de façon plus limitative, qu'elle se contente de n'évoquer qu'une égalité devant l'emploi quelles que soient les croyances (art. 9 centrafricain). En fait, nombre de lois fondamentales semblent si attachés à ce refus des différences de traitement liées à la religion, qu'ils y consacrent parfois plusieurs dispositions. Enfin, commencent à apparaître dans des textes récents des prescriptions interdisant l'intolérance et l'intégrisme (art. 8 al. 2 centrafricain, art. 18 al. 2 congolais-Brazzaville et art. 10 ivoirien). On peut prédire qu'elles vont se multiplier.

Incidentement, et s'agissant des autres sources possibles de discrimination auxquelles est associée la religion, les constituants africains font preuve de beaucoup plus d'imagination que leurs prédécesseurs français qui n'évoquent que les distinctions d'origine et de race. Ici, les hypothèses envisagées sont beaucoup plus nombreuses : différences géographiques, ethniques, sociales, politiques et de genre, cette dernière étant quasi toujours présente.

II - La maîtrise du fait religieux

Parmi les questions qui préoccupent le plus les régimes en place dans nombre de pays du continent africain, figurent celles que posent les formes radicalisées du fait religieux. La crainte de l'intégrisme explique la recherche d'une réponse adaptée à l'attachement que la

¹⁴ C'est le cas du Bénin (art. 26), du Burundi (art. 22), du Congo-Brazzaville (art. 11), de la Côte d'Ivoire (art. 2), de Djibouti (art. 1^{er}), du Gabon (art. 2 al. 2), de la Guinée (art. 1^{er}), du Niger (art. 8 al. 2), de la République centrafricaine (art. 5 al. 1^{er}), de la République démocratique du Congo (art 13) et du Tchad (art. 14 al. 1^{er}).

Nouvel enjeu religieux et constitutions de l'Afrique francophone

plupart des populations manifestent ostensiblement à l'égard de l'islam. Il ne s'agit pas de s'opposer à la religion, ce qui ne ferait de toutes façons que renforcer la contestation des extrémistes, mais, au contraire et pour beaucoup, de la récupérer et de la mettre autant que possible au service de l'appareil d'État. Si la révérence à l'égard d'une religion s'accompagne d'une interdiction adressée aux formations politiques de s'en prétendre les défenseurs exclusifs, en même temps la reconnaissance, voire la mise en place d'institutions cléricales, sont généralement conçues comme le moyen de mieux les contrôler.

A - Le respect de la religion et son parrainage

Les références à la laïcité placées en tête des constitutions n'épuisent pas les considérations sur la place et le rôle de la religion. Nombre de dispositions dispersées dans le corps même des textes y font référence, notamment pour introduire plus de solennité dans certains moments de la vie politique, par exemple lors de la prise de fonction du chef de l'État, parfois aussi pour garantir la préservation de diverses institutions auxquelles les Églises sont traditionnellement attachées, ainsi des établissements d'enseignement.

Sur les vingt lois fondamentales qui, en Afrique francophone, fixent le texte du serment prêté par le président de la République après son élection, près des deux tiers choisissent de placer cet engagement sous l'invocation divine¹⁵. Bien que l'on ne puisse dire si cette référence trahit aujourd'hui un retour du religieux ou si elle demeure une simple clause de style, du moins est-elle de plus en plus fréquemment de mise : ainsi en République centrafricaine, en République démocratique du Congo et au Sénégal, cette invocation divine constitue un apport nouveau qui ne figurait pas dans les textes antérieures.

¹⁵ Seuls les serments burkinabé (art. 44), burundais (art. 106), congolais-Brazzaville (art. 69), gabonais (art. 12 ; mais le nom de Dieu est invoqué dans le préambule), guinéen (art. 31), ivoirien (art. 39) et tchadien (art. 70) ne font aucune référence à Dieu.

Dans les constitutions algérienne (art. 76), centrafricaine (art. 25 al. 5), congolais-Kinshasa (art. 74), malgache (art. 48), malienne (art. 37), nigérienne (art. 39), sénégalaise (art. 37), togolaise (art. 64) et tunisienne (art. 42), le serment est prononcé devant Dieu ou en son nom. Au Rwanda, il se termine sur la formule « Que Dieu m'assiste » (art. 104). Aux Comores et en Mauritanie, c'est le nom d'Allah qui est spécifié (art. 13 et art. 29 respectivement). Au Niger, où la référence à Dieu figurait déjà avant 1999, il est indiqué, pour insister davantage sur cet aspect, que le serment est prononcé par le chef de l'État « sur le Livre Saint de sa confession¹⁶ ». Le serment béninois, pour sa part, se veut syncrétique renvoyant, dès les premiers mots du texte, à une double source d'inspiration faisant référence à la fois « à Dieu » et « aux mânes des ancêtres » (art. 53), ce que contribue à expliquer une forte tradition à la fois monarchique et vaudou.

La constitution burundaise (art 106) semble être la seule à se situer à contre-courant puisque la référence à Dieu présente dans le serment présidentiel figurant dans les textes antérieurs de 1995 et 2001, a été abandonnée.

Il convient de souligner que les constitutions non monarchiques du Maghreb ajoutent aux conditions d'éligibilité, l'adhésion à la religion musulmane du détenteur de la magistrature suprême (art. 73 algérien, art. 23 mauritanien et art. 38 et 40 tunisiens). La question ne se pose évidemment pas au Maroc où, comme cela a été indiqué, le titre d'*Amir al Mouminine* fait figure d'élément important de la légitimité du roi, désigné comme « représentant suprême de la nation, symbole de son unité, garant de la pérennité et de la continuité de

¹⁶ À ce titre, et au-delà de l'acceptation officielle par le texte nigérien (qui prévoit également le serment pour le Premier ministre) d'une pluralité de religions jusque parmi les détenteurs des plus hautes fonctions de l'État, l'on pourrait faire observer que la référence à la divinité n'entraîne jamais dans les textes en français, et même pour ce qui est des pays majoritairement musulmans, la mention du nom d'Allah. À l'inverse, quelques pays affectent, y compris dans les versions françaises officielles, d'insérer le serment dans la langue locale, comme en Algérie et à Madagascar (art. 76 et 48 respectivement).

Nouvel enjeu religieux et constitutions de l'Afrique francophone

l'État», et qui à ce titre « veille au respect de l'islam et de la constitution » (art. 19).

Par ailleurs, un certain nombre de dispositions de détail sont destinées à montrer le souci des constituants de préserver des traditions islamiques, notamment celles que les tentations modernistes risqueraient de menacer. Il en va ainsi, comme cela a été dit, des biens que les croyants pieux mettent à la disposition d'une fondation religieuse dans un but d'utilité publique. Par exemple, en Algérie et en Mauritanie « les biens *wakf* et des fondations sont reconnus ; leur destination est protégée par la loi » (art. 52 al. 3 et art. 15 respectivement).

Dans la mesure où l'État manifeste ainsi sa révérence à l'égard des croyances de la majorité de la population, c'est très logiquement que, dans le cadre du multipartisme désormais de règle dans ces pays revenus à la démocratie, les formations politiques se voient interdire de prétendre récupérer à leur profit les valeurs religieuses, *a fortiori* de vouloir s'en attribuer le monopole de la défense. L'expression la plus fréquente est celle qui prohibe purement et simplement les partis religieux ou confessionnels. Elle figure en Algérie (art. 42 al. 3), au Burkina Faso (art. 13), au Burundi (art. 80), au Congo-Brazzaville (art. 52 qui évoque l'identification « à une religion ou à une secte »), en Côte d'Ivoire (art. 13), à Djibouti (art. 6), en Guinée (art. 3 al. 3), à Madagascar (art. 14 al. 3 contre les partis prônant le ségrégationnisme à caractère confessionnel), au Niger (art. 9 al. 3), au Rwanda (art. 54), au Sénégal (art. 4). Le nouvel article 7 de la constitution togolaise de 2003 ne reprend pas cette formule présente dans le document de 1992. Quatre autres textes préfèrent interdire toute propagande à caractère confessionnel ou anti-laïc (art. 5 béninois qui impose la laïcité aux partis et art. 5 tchadien), clause également reprise en Algérie (art. 42 al. 4) et en République centrafricaine (art. 20 al. 2 mais absente dans la précédente version).

Il convient encore d'observer que cette interdiction de se réclamer de valeurs religieuses s'accompagne de prohibitions comparables à l'égard de tout ce qui peut apparaître comme une source de discrimination ou de dissidence : pas plus que de partis

professionnels, en effet, il ne saurait être toléré de partis se réclamant d'une race, d'une région, d'un métier, d'une langue ou même d'un sexe¹⁷. Le nouvel article 14 (al. 3) de la loi fondamentale malgache ajoute la prohibition des partis prônant le « totalitarisme », sans doute pour marquer une rupture avec le passé marxiste.

B - Une reconnaissance, mais sous contrôle, des institutions cléricales

Le fait que certains États accordent une place officielle à la religion majoritaire dans le pays, doit parfois être interprété moins comme un signe de confiance que, bien plutôt, comme la marque d'une crainte à l'égard des manifestations d'intégrisme ou de cléricalisme. C'est le cas en Algérie où les plus récentes réformes correspondant à la volonté d'accentuer l'autorité de l'exécutif et de lui permettre de lutter plus efficacement contre le Front islamique du salut, s'accompagnent d'adjonctions reconnaissant une plus grande place à la religion.

Ce mélange d'inquiétude réelle et de révérence affectée s'est d'abord traduit par l'instauration d'une deuxième assemblée, le Conseil de la nation, dont un tiers des membres est désigné par le président de la République, visiblement destiné à contrebalancer une Assemblée populaire nationale dont on craignait qu'elle ne soit dominée par les islamistes. Il se traduit également par trois formules manifestant plus de respect encore à l'égard de la religion : d'abord dans le préambule où l'islam est désormais mentionné comme l'une des *composantes fondamentales* de l'identité algérienne ; puis, à la fin du texte du serment prêté par le chef de l'État de façon à ce qu'il prenne Dieu à témoin de ses engagements (art. 76) ; enfin, dans la définition des responsabilités du Haut conseil islamique maintenant chargé, notamment, « d'encourager et de promouvoir l'*ijtihad* » et « d'émettre

¹⁷ Cette dernière opposition aboutit à une rédaction involontairement malheureuse lorsque plusieurs constitutions interdisent aux partis politiques de « s'identifier [...] à un sexe » (comme à Djibouti, en République centrafricaine ou au Sénégal), voire, pour la Tunisie, de « s'appuyer [...] sur [...] un sexe » (disposition de l'article 8 al. 3 ajoutée, comme on l'a vu, en 1997).

Nouvel enjeu religieux et constitutions de l'Afrique francophone

son avis au regard des prescriptions religieuses sur ce qui lui est soumis » (art. 171).

De ce dernier point de vue, l'installation d'une institution censée être représentative des forces religieuses, doit normalement être interprétée, surtout dans la mesure où ses membres sont nommés par l'exécutif, comme destinée à mettre entre les mains des pouvoirs publics un instrument sur lequel s'appuyer le moment venu pour orienter l'interprétation de la loi religieuse dans un sens qui leur sera favorable ou, à tout le moins, qui ne gênera pas leur action. Il est vrai que c'est là une pratique qui se situe dans la tradition islamique des *Oulémas*, ces docteurs de la loi classiquement consultés par le titulaire du pouvoir temporel en terre d'islam lorsque se pose un problème d'interprétation des textes religieux. La constitution algérienne se situe bien dans cette logique, puisque le terme d'*ijtihad*, désigne la possibilité d'une interprétation des préceptes de l'islam, à l'inverse d'un respect à la lettre de la tradition (*taqlid*).

L'institution d'un Haut conseil islamique se retrouve en Mauritanie avec des membres également nommés par le chef de l'État et une clause encore plus prudente pour définir son rôle, puisqu'il « se réunit à la demande du président de la République » et qu'il « formule un avis sur les questions à propos desquelles il est consulté par le président de la République » (art. 94). À s'en tenir à la seule présence des *Oulémas*, ils apparaissent dans la constitution marocaine à propos de la composition du Conseil de régence et en cas de minorité du roi : parmi les membres de ce conseil figure en effet le président du conseil régional des Oulémas des villes de Rabat et Salé (art. 21).

En Union des Comores, les Oulémas se voient aussi reconnaître une place (art. 36), encore que cette référence soit plus restrictive que dans le texte précédent de 1996. Le conseil des *Ulémas* n'y constituait pas seulement, comme c'est désormais le cas, un simple organe consultatif auquel le gouvernement de l'Union et les chefs de l'exécutif des îles peuvent faire appel en vue d'obtenir un avis sur tout problème à caractère religieux, mais était habilité, « de sa propre initiative, sous forme de recommandations » à attirer l'attention du législatif et de l'exécutif sur les réformes qui lui paraissaient

conformes ou contraires aux principes de l'islam et de désigner un de ses membres pour exposer devant les commissions de l'Assemblée fédérale son point de vue sur les projets et propositions de loi en discussion (ancien art. 57)¹⁸.

Dans la mesure où les questions religieuses sont, ainsi qu'il a été observé plus haut, normalement exclues du débat politique en tant que valeurs dont tel ou tel prétendrait s'arroger le monopole, c'est surtout dans le cadre de l'enseignement que l'influence cléricale est susceptible de s'exercer. La plupart des lois fondamentales d'Afrique francophone reconnaissent la possibilité d'un enseignement privé, mais en des termes qui révèlent parfois certaines inquiétudes. Ainsi, la plupart des textes indiquent que des écoles libres peuvent exister à condition de souscrire aux règles posées par la loi (art. 27 burkinabé, art. 53 burundais, art. 7 al. 3 centrafricain, art. 23 al. 5 congolais-Brazzaville, art. 43 al. 2 congolais-Kinshasa, art. 1^{er}-19^o al. 5 gabonais, art. 25 malgache, art. 18 malien et art. 35 al. 3 tchadien). Au Togo, il est stipulé, sans mention d'aucune condition, que « l'État reconnaît l'enseignement privé confessionnel et laïc » (art. 30). Au Gabon, il est ajouté une disposition supplémentaire ouvrant droit aux parents à obtenir des enseignements d'instruction religieuse dans les établissements publics d'enseignement (art. 1^{er}-19^o al. 4).

Par ailleurs, il existe quelques pays où des communautés religieuses jouent un rôle important, y compris dans la vie économique, sociale et politique du pays. C'est le cas en particulier du

¹⁸ L'éventuelle mise en œuvre d'attributions aussi largement définies dépendait évidemment de la capacité d'intervention autonome du conseil, c'est-à-dire des modes de désignation de ses membres ainsi que de son organisation et de son fonctionnement, points sur lesquels la constitution renvoyait à la loi (art. 58 ancien). Le décret du 16 février 1992 précisera les compétences et la procédure devant le Haut conseil, avec un évident souci d'éviter les dérives : pas de vrai pouvoir d'auto-saisine, avis secrets, avis limités aux questions posées par le chef de l'État. Sur les relations politico-religieuses, voir également Ali DJALIM, « Les arabisants, le cheikh et le prince aux Comores », in René OTAYEK (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'occident*, Paris/Talence, Karthala/MSHA, 1993, p. 151-160.

Nouvel enjeu religieux et constitutions de l'Afrique francophone

Sénégal où la loi fondamentale les reconnaît comme « moyens d'éducation » (art. 22 al. 3). En outre, elle leur confère une sorte d'existence officielle autonome : « 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 de manière autonome » (art. 24 al. 2)¹⁹. Des formules proches se retrouvent au Bénin (art. 23 al. 2) et au Gabon (art 1^{er}-13^o al. 1^{er}).

En dernière analyse, s'agissant de l'islam et dans le cadre démocratique de la liberté religieuse, les questions les plus complexes à résoudre sur le plan des principes sont celles concernant le droit de la famille, des conceptions différenciées des rôles sexuels et surtout de l'apostasie. Au fur et à mesure de l'affirmation des nouveaux droits de la citoyenneté au profit de l'égalité des sexes ou du droit des enfants, des problèmes apparaissent. Ainsi du Sénégal où, en 2002, le Comité islamique pour la réforme du code de la famille avait souhaité instituer un code du statut personnel, devant permettre une adéquation du droit en fonction de l'obédience religieuse, ce qui a été rejeté par le président Wade au nom du principe d'égalité et de non discrimination affirmé par la constitution²⁰.

¹⁹ À ce sujet, voir Donal Cruise O'BRIEN, *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press, 1971 et plus récemment, Leonardo A. VILLALÓN, *Islamic Society and the State Power in Senegal : Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge University Press, 1995.

²⁰ Marie BROSSIER, « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime ? », *Politique africaine*, n° 96, décembre 2006, p. 78-98 et les textes sur le Cameroun et le Sénégal dans Lynne Muthoni WANYEKI (dir.), *Women and Land in Africa : Culture, Religion and Realizing Women's Rights*, Londres, Zed Books, 2003. Le traitement de la femme a fait l'objet d'un débat chez les spécialistes désireux d'expliquer le caractère « inachevé » ou non des transitions dans les pays musulmans : voir notamment Steven FISH, « islam and Authoritarianism », *World Politics*, vol. 55, n° 1, octobre 2002, p. 4-37 avec la réponse de Daniela DONNO et Bruce RUSSETT, « islam, Authoritarianism, and Female Empowerment : What are the Linkages », *World Politics*, vol. 56, n° 4, juillet 2004, p. 582-607. Des problèmes du même type sont susceptibles de se poser à propos des enfants : Kamran HASHEMI,

S'agissant de l'apostasie, question majeure entre toutes, l'on peut considérer que la meilleure position dans ce domaine est de nier le problème en dissimulant qu'à s'en tenir au Coran et à la Sunna, la mort apparaît comme la seule sanction pertinente dans une telle hypothèse. Certains auteurs se sont ingénies à rendre compatible une règle aussi péremptoire et rigoureuse avec les exigences modernes de la liberté religieuse. L'on a fait valoir que dans la mesure où le code pénal ne prévoyait pas explicitement la mort comme sanction de l'apostasie, la règle *nullum crimen sine lege*, d'ailleurs présente dans la plupart des constitutions, protégeait les éventuels renégats. L'on a évoqué la reconnaissance par les constitutions des déclarations de droit ou des textes internationaux, telles la déclaration universelle de 1948 et la charte africaine de 1981 qui proclament la liberté d'opinion. Dans la réalité, il semble bien que chaque pays règle la question en s'efforçant de trouver un équilibre précaire entre la loi islamique et les exigences modernes de liberté²¹.

*

* *

« Religious Legal Traditions, Muslim States and the Convention on the Rights of the Child : An Essay on the Relevant UN Documentations », *Human Rights Quarterly*, vol. 29, n° 1, février 2007, p. 194-227.

²¹ Le problème se pose surtout dans les pays arabes du Maghreb. Ainsi en Tunisie, la Cour de cassation, par un arrêt de 1966, s'est bornée à appliquer à l'apostasie ses effets civils : nullité du mariage et perte de la vocation héréditaire. En Algérie, c'est le code de la famille de 1984 qui prévoit ces sanctions civiles (art. 32 et 138). Au Maroc, la Cour d'appel de Casablanca a mis en application contre une secte en marge de l'islam, les *bahais*, l'article 220 du code pénal qui punit d'une peine de prison « quiconque emploie des moyens de séduction dans le but d'ébranler la foi d'un musulman ». Enfin, c'est en Mauritanie que la rigueur est la plus marquée dans la mesure où l'article 306 du code pénal mauritanien de 1963 prévoit explicitement la peine de mort de l'apostat, sauf à lui accorder un délai de trois jours pour se repentir.

Nouvel enjeu religieux et constitutions de l'Afrique francophone

Il ne fait pas de doute que le souci des constitutions d'Afrique francophone de se situer dans un contexte de modernité et de tolérance ne saurait faire obstacle à la conviction des dirigeants que les populations demeurent fondamentalement attachées aux valeurs religieuses et d'abord islamiques. Ce phénomène est général encore qu'à des degrés divers, très fort dans les pays du Maghreb où la montée intégriste est perçue comme plus tangible²², plus atténué au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la zone saharienne, ce qui ne veut pas dire que les risques de tensions religieuses en soient absents. En tout cas, c'est le domaine des droits où la concomitance entre ordres normatifs est la plus problématique. À la limite, la menace est d'autant plus grande que les nations sont moins homogènes ou plus divisées et que des groupes islamiques s'y opposent à des communautés chrétiennes ou animistes, ce qui peut déboucher sur des risques de guerres civiles jusqu'à présent à peu près surmontés par des dirigeants politiques conscients de l'enjeu et des périls²³.

Enfin, il est révélateur que nombre de chartes constitutionnelles d'Afrique subsaharienne marquent l'importance des principes de séparation de l'Église et de l'État ou de laïcité au point de faire figurer - et de plus en plus fréquemment au fur et à mesure des révisions constitutionnelles -, l'un ou l'autre à égalité avec, par exemple, la forme républicaine du gouvernement, parmi les dispositions sur lesquelles aucune révision constitutionnelle ne saurait revenir (art. 156 al. 2 béninois, art. 299 burundais, art. 108 centrafricain, art. 185 al. 2 congolais-Brazzaville, art. 91 al. 5 guinéen, art. 127 ivoirien, art. 118 al. 4 malien, art. 136 al. 2 nigérien, art. 225 tchadien et art. 144 al. 2 togolais). De façon symétrique mais inversée, en Algérie, aucune révision « ne peut porter atteinte [...] à l'islam, en tant que religion de l'État » (art. 178). Il en va de même au Maroc où ne

²² Voir Emad E. SHAHIN, *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa*, Boulder, Westview, 1997.

²³ Abdullahi A. AN-NA'IM, *African Constitutionalism and the Role of Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006, notamment le chapitre 4.

sauraient être mises en cause « les dispositions relatives à la religion musulmane » (art. 105). C'était également le cas aux Comores jusqu'en 2001 (art. 68 al. dernier ancien). L'on notera, car c'est un peu paradoxal, que la Mauritanie, République islamique où l'islam est religion du peuple et de l'État ne met pas en œuvre cette disposition. Visiblement, sur ces questions délicates, les constituants cherchent à pérenniser les équilibres auxquels ils sont parvenus et qui font leur part à la fois à la ferveur religieuse et à la tolérance politique.

REPRÉSENTATION POLITIQUE ET LÉGITIMITÉ DES INSTITUTIONS

**par Fara Mbodj,
enseignant à la Faculté des sciences juridiques et politiques**

L'allure et l'ampleur des mutations technologiques, les dérèglements économiques et les périls écologiques ont fini d'installer le citoyen dans un profond désarroi. En effet, celui-ci, de plus en plus dépouillé de repères culturels, éprouve des difficultés, un mal de vivre dans un monde structuré par la mondialisation et gouverné par le marché. Ce qui le rend non réceptif au modèle démocratique.

Pourtant ce dernier met l'accent sur une idée de participation. En réalité, la participation et la contestation fondent l'équilibre du modèle démocratique. Toutefois, celui-ci reste médiatisé et se déroule dans le cadre d'espaces formels ou institutionnels de participation génériquement désignés sous le vocable de représentation politique qui traduit le système représentatif. Il est défini comme un système dans lequel le peuple délègue ses pouvoirs à des représentants élus. La participation est un indicateur de légitimité qui est une notion sociologique qui désigne l'adhésion du plus grand nombre à une idée ou à une entreprise.

Aujourd'hui, la récurrence dans la rhétorique politique, de concepts aussi chargés que le dialogue politique ou le consensus ne traduit-elle pas un déficit de participation à l'animation des institutions ? Les systèmes politiques africains ne traînent-ils pas un

vice congénital lié à un déficit de participation ? Ce dernier est lié à des facteurs limitants (I). Toutefois, une approche tendant à corriger ce déficit est perceptible. Elle est liée à l'irruption d'un nouvel acteur symbolisé par la société civile et l'appel au dialogue politique et au consensus (II).

I - Les facteurs limitant tenant aux espaces politiques traditionnels

Il s'agit de limites tenant aux partis politiques et aux vices intrinsèquement liés à la représentation politique.

A - Les limites tenant aux partis politiques

Le parti politique est une organisation dont les membres mènent une action commune pour donner le pouvoir ou pour le conserver à une personne ou à un groupe afin de faire triompher une idéologie.

La différence fondamentale avec la société civile est que celle-ci n'a pas vocation à exercer le pouvoir. Pourtant, le professeur Kamto note à cet égard que « la société civile n'est pas apolitique, elle se distingue seulement de la société politique »¹. Originellement, l'idéologie en tant qu'ensemble cohérent et élaboré, a toujours façonné les partis politiques.

Ils sont porteurs d'un modèle de société structuré par une idéologie. Les partis politiques ont souvent joué un rôle de premier plan dans nos systèmes politiques en encadrant les citoyens autour d'enjeux politiques et sociaux. Ils ont modelé le paysage politique et social. Ce qu'il est convenu de qualifier de phénomène partisan.²

Ce dernier décrit le rôle grandissant des partis politiques dans le système de représentations mentales. Ce phénomène d'abord sociologique a été consacré juridiquement. A cet effet, les constituants de tradition juridique française assignent une fonction aux partis politiques : « Les partis politiques concourent à l'expression du

¹ Maurice KAMTO, « Les rapports Etat-Société civile en Afrique », in *Afrique 2000*, n° 19, octobre-novembre 1994, p. 47 et s.

² Sur la question, voir Fara MBODJ, *Jeunesse et phénomène partisan*, Mémoire INSEPS Dakar, 1989, 72 p.

Représentation politique et légitimité des institutions

suffrage ». Il s'agit là de la constitutionnalisation d'une activité parmi tant d'autres. Ainsi, c'est une fonction rituelle que semble privilégier le constituant.

Aujourd'hui, les partis politiques perdent de plus en plus l'importance et le rôle qu'ils jouaient dans nos systèmes politiques. Le parti politique connaît une crise liée à celle de l'autorité formelle. Elle est révélée par une incapacité des partis politiques à donner les réponses appropriées aux besoins sociaux. Les modèles proposés ne sont plus opérants au plan des résultats exigibles.

Pour autant, nos systèmes politiques restent façonnés par le fait majoritaire. La conséquence en est que la quête du nombre reste un souci permanent des partis politiques. Cela entraîne une généralisation des partis de masse et des partis d'attraction qui ont un programme moins élaboré.

Ainsi, la fonction rituelle de quête du suffrage prime sur la fonction d'éducation et de formation des populations. Autrement dit, il est loisible de constater que, de nos jours, nos régimes politiques sont largement structurés par l'élection qui repose sur le fait majoritaire. C'est un moyen de désignation des représentants des citoyens et il constitue un moment de grand choix politique. L'élection reste fortement marquée par un aspect rituel. Le fait majoritaire paramétré par l'élection a bousculé les partis d'élite. Les partis politiques sont à la recherche du plus grand nombre, ce qui devient une hantise. Cette démarche conduit inéluctablement à l'éclosion des partis d'attraction. Il s'agit de fronts ou de larges rassemblements. Ce type de parti devient la règle et dispose d'un programme politique. Ce dernier demeure une vision schématique d'un projet de société en vue de rallier les citoyens à sa cause.

Ce type de parti affiche des considérations essentiellement tournées vers des préoccupations électorales. L'objectif reste fondé sur un recrutement à vaste échelle attirant un électorat hétéroclite. Le souci du nombre étant constant, les programmes politiques sont vagues et peu précis. Les militants sont généralement enfermés dans des structures peu souples ayant pour objet la standardisation d'un type de comportement. Ce sont les sections, les cellules et les comités.

Ces structures correspondent souvent à des circonscriptions électorales et connaissent un regain d'activité en période électorale. Le souci du nombre a finalement rattrapé les partis de type marxiste. Dans ce cas, l'orthodoxie idéologique est diluée dans les exigences du fait majoritaire. L'explication susceptible d'être donnée semble découler du fait que la base sociale (classe ouvrière) sur laquelle repose en principe le parti marxiste a connu des mutations.

La psychose du nombre a des incidences sur un certain nombre de fonctions traditionnellement prises en charge par les partis politiques qui ont toujours été un cadre de socialisation politique. Le parti politique perd progressivement ses fonctions d'encadrement et de formation des militants tandis que ceux-ci sont de moins en moins réceptifs au discours partisan. La conséquence attendue est que la fonction de réception des demandes politiques mais aussi de régulation du système politique s'estompe.

Le recul des partis politiques symbolisé par le retrait de secteurs importants de la population par rapport à l'action politique a pour effet de rétrécir la base sociale de la démocratie. Ce vide laissé par les partis politiques est aujourd'hui rempli par le mouvement associatif, en particulier par la société civile. Ce qui est de nature à élargir la base sociale de la démocratie. En somme, le déclin du phénomène partisan profite à de nouveaux acteurs.

B - Les vices tenant à la représentation politique : les facteurs de distanciation entre l'élu et l'électeur

La représentation politique prend source dans les théories de la souveraineté qui sont le fondement idéologique de la représentation politique. Incarnées par la théorie de la souveraineté populaire et la théorie de la souveraineté nationale, elles essaient de répondre à deux types de questions : qui a le pouvoir de commandement ? de qui tient-on ce pouvoir ?³

³ B. CUBERTAFOND, « Souveraineté en crise », *Revue de droit public* 1989, p. 1273 et s.

Représentation politique et légitimité des institutions

Au-delà de ces deux questions, la représentation politique quoique tirant sa source des théories de la souveraineté, vise à assurer la participation des citoyens à l'exercice du pouvoir de décision. Ce mode de représentation politique débouche inmanquablement sur le système représentatif défini comme un système par lequel « le peuple délègue ses pouvoirs à des représentants élus »⁴.

En effet, le système de représentation politique est dominé par la notion de mandat qui établit un lien entre l'élu et l'électeur. La nation confie un mandat à ses représentants qui agissent en son nom. Ce mandat est caractérisé par des traits spécifiques. Il a un caractère général, libre et irrévocable. Il est l'explication et la justification des facteurs de distanciation entre l'élu et l'électeur.

Le mandat donné par la nation est confié à l'ensemble du corps des représentants. C'est un mandat collectif. La représentation politique est collectivement assurée. Le caractère général du mandat implique que le représentant, quoique élu au sein d'une circonscription administrative, est censé représenter la nation dans son intégralité. Le mandat est également libre avec la prohibition du mandat impératif. C'est en réalité la liberté de l'élu face à l'électeur.

L'irrévocabilité signifie que l'électeur n'a pas de moyen de contrainte sur l'élu dont le mandat est en cours. Ces caractéristiques justifient la liberté des représentants présumés satisfaire la volonté nationale. Le risque est alors réel pour les représentants de développer des rapports distants vis-à-vis des populations censées les avoir élus⁵. Le choix du système de représentation peut reléguer les citoyens à la périphérie de l'exercice effectif du pouvoir de décision. A ce propos, Siéyès remarquait que « la plupart de nos citoyens n'ont ni l'instruction ni les loisirs nécessaires pour vouloir décider eux-mêmes des affaires publiques. Leur avis est donc de nommer des représentants beaucoup plus capables qu'eux-mêmes de décider »⁶.

⁴ *Ibidem*, p. 36.

⁵ Voir CARRÉ DE MALBERG, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, tome II, p. 247.

⁶ Siéyès est le père fondateur de la théorie de la souveraineté nationale, formule citée par M. GOUNELLE, *op. cit.*, p. 108.

Ce phénomène de médiatisation des rapports élu/électeur est souvent exacerbé par le caractère présidentieliste des régimes politiques africains et la personnalisation du pouvoir qui résulte d'une logique de rupture instaurée entre mandant et mandataire du fait du système de représentation politique.

Un bref regard sur les constitutions africaines révèle une commune référence à la théorie de la souveraineté nationale. En effet, toutes les constitutions africaines proclament sans équivoque que « la souveraineté appartient à la nation »⁷. Elle est exercée par les représentants de la nation ou par la voie référendaire⁸. La conséquence logique de ce choix demeure l'établissement d'un gouvernement représentatif ou d'une démocratie représentative.

Celle-ci est définie par le professeur Max Gounelle comme « le système de gouvernement dans lequel la volonté d'un organe est inexorablement réputée être la volonté de la nation, sans que puisse être apportée la preuve que la volonté du peuple née est différente »⁹. L'élection est le prolongement technique de la représentation politique. Elle donne corps à celle-ci. Et demeure une expression technique de la souveraineté.

L'élection est définie comme un procédé démocratique par lequel le corps social choisit les gouvernants¹⁰. La fonction rationnelle de l'élection est « d'huiler la mécanique sociale », de réduire les conflits sociaux. Pour autant, l'élection peut être facteur de conflit en raison de sa dénaturation.

Si le suffrage est unanimement consacré dans les pays africains, il n'en demeure pas moins qu'il est altéré par un certain nombre de faits. Il en va ainsi lorsque l'âge électoral est retardé ou anticipé en fonction de critères purement électoralistes.

⁷ Joseph OWONA, *op. cit.*, p. 330 et s.

⁸ Voir sur la question, Daniel GAXIE, *La démocratie représentative*, Montchrestien, 2^{ème} édition, 1996, p. 7 et s.

⁹ Max GOUNELLE, *Introduction au droit public français*, Editions Montchrestien 1979, p. 110 et s.

¹⁰ Joseph OWONA, *Droit constitutionnel et régimes politiques africains*, *op. cit.*, p. 27.

Représentation politique et légitimité des institutions

En réalité, l'élection se rattache à un système électoral défini comme un ensemble de mécanismes destinés à traduire le choix des citoyens¹¹. Il n'est jamais neutre. Le scrutin majoritaire prédominant en Afrique est certes réputé simple et efficace, mais il exagère le choix des électeurs par sa brutalité¹².

Le système électoral est une technique de politique juridique pour agir ou influencer les résultats avec de gros risques de manipulation des suffrages. Il s'y ajoute que le découpage électoral exclu toute considération technique. Les fraudes électorales deviennent alors une banalité. Ces considérations dénaturent la fonction originelle et noble de l'élection et en font un motif de désaffection des citoyens par rapport aux institutions de la République.

En guise d'illustration, il convient de faire une analyse du taux de participation électorale au Sénégal en vue de comparer la donnée démographique et l'expression du fait majoritaire ainsi révélée par différents scrutins.

Le Sénégal, malgré une tradition électorale ancrée connaît un taux de participation faible aux élections. Sur une population électorale potentielle de cinq millions d'électeurs, le nombre d'inscrits reste faible. En 1988, il a été recensé 1 200 000 votants contre 1 300 000 en 1993. Toutefois, l'élection présidentielle de 2000 est l'exception qui confirme la règle. Le nombre d'inscrits a été de 2 725 987 avec un nombre de votants qui s'élève à 1 696 384, soit un taux de participation de 62,23 %.

Le faible taux de participation électorale est illustré par une étude de cas réalisée au lendemain des élections législatives de 2001. Sur la base d'un questionnaire administré à près de deux cents jeunes de la tranche d'âge de 18 à 35 ans dans les communes de Dakar, Guédiawaye et de Pikine, 73 % des personnes interrogées affirment n'avoir jamais eu à s'inscrire sur le fichier électoral. 89 % des jeunes

¹¹ Voir sur la question, J.P. COTTERET, *Les systèmes électoraux*, Que sais-je ? 1982, 5^{ème} édition.

¹² E.M. KOLM, *Les élections sont-elles démocratiques ?*, édition du Cerf, 1977.

interrogés disent n'avoir jamais milité dans un parti politique. Toutefois, 93 % des jeunes affirment avoir une sympathie politique¹³.

Ces données statistiques inspirent les commentaires suivants. La potentialité électorale est sous explorée. Il s'y ajoute que les jeunes constituent plus de la moitié de la population. La conséquence en est qu'il y a un déficit de participation des citoyens à la désignation du personnel politique dirigeant.

Eu égard à ces considérations, la question la plus légitime qui mérite d'être posée est relative à l'implication du citoyen africain au processus de prise de décision. Il s'y ajoute le fait que les partis politiques africains, sans échapper à la structuration générale des partis politiques, développent des réflexes de marginalisation citoyenne.

C'est l'opinion du professeur Babacar Guèye qui fait remarquer : « La faiblesse de la participation électorale et le déclassé de la politique dans la hiérarchie sociale s'accompagnent d'une désaffection à l'égard des institutions médiatrices. Des franges de plus en plus importantes des populations sénégalaises jettent aujourd'hui un regard critique sur les partis politiques et le personnel politique qu'elles considèrent comme étant davantage au service d'ambitions personnelles que de projets collectifs. Elles ont conscience d'être utilisées comme masses de manœuvre »¹⁴.

Toutes ces considérations sont amplifiées par les données démographiques. Elles sont confrontées à l'élection pour mesurer le degré de participation des populations africaines à l'animation des institutions. Les différents recensements de la population révèlent et confirment la jeunesse de la population africaine avec un taux d'accroissement de 2,9 % par an.

La population du Sénégal est estimée par le recensement de 2008 à 11 841 143. Les femmes constituent 52 % de la population avec un effectif de 5 986 406. La tranche d'âge située entre 15 et 34 ans pour les hommes se chiffre à 2 061 150 alors que la tranche d'âge de 15 à 34 ans

¹³ Source INSES 2001.

¹⁴ Babacar GUÈYE, « Les transformations de l'Etat en Afrique : l'exemple du Sénégal », *EDJA* n° 54, septembre 2000, p. 7 et s.

Représentation politique et légitimité des institutions

pour les femmes se chiffre à 2 121 523¹⁵. Si aucun correctif n'est apporté à ce taux d'accroissement de la population, le poids démographique de la jeunesse s'accroîtra et entraînera des conséquences.

La question qui se pose est d'évaluer la coïncidence entre poids démographique et fait majoritaire. Ce déficit de participation est souvent comblé par l'irruption de la société civile comme nouvel acteur dans le paysage social et par l'appel au dialogue et au consensus.

II - L'approche correctrice

Elle a pour ambition de corriger les effets liés à la carence des espaces traditionnels d'expression et d'exercice du pouvoir de décision.

A - L'irruption d'un nouvel acteur : la société civile

Cette irruption reste caractérisée par un contexte économique assez particulier, marqué par l'échec de l'Etat interventionniste. Depuis une vingtaine d'années, les gouvernements africains ont initié, sur l'instigation des institutions de Bretton Woods, des politiques d'ajustement structurel pour « rétablir les équilibres macro économiques rompus »¹⁶.

Sans doute, ces politiques d'ajustement d'inspiration néo-libérale ont-elles dérégulé et extraverti les économies africaines et durement frappé des secteurs sociaux de plus en plus fragilisés. Globalement, le secteur parapublic, principal levier d'intervention économique des Etats africains, a été démantelé par une politique de privatisation ou de liquidation d'entreprises.

L'environnement institutionnel de l'agriculture et de l'industrie a été également perturbé par des politiques de dé-subvention. Cela n'a

¹⁵ Recensement de 2008.

¹⁶ Jacques BIDEET et autres, *Libéralisme et Etat de droit*, Paris, édition Méridiens, 1992, 230 p.

pas manqué de précariser des franges importantes de la population, en particulier celles du monde rural et péri urbain.

Ces politiques se sont traduites par un désengagement de l'Etat des secteurs sociaux jugés improductifs. Corrélativement, les budgets sociaux ont connu une baisse drastique. Elle a accentué les inégalités et accru la pauvreté même si, aujourd'hui, ces politiques comportent un important volet social.

La conséquence de telles politiques est la perte de repères pour les populations et également une situation de non réceptivité par rapport à l'action publique. Cela déteint sur la participation citoyenne.

L'Afrique dispose de plus en plus d'une société civile de plus en plus organisée et de plus en plus entreprenante ; celle-ci se pose en partenaire incontournable des pouvoirs publics en matière d'élaboration et de mise en œuvre des politiques publiques. Ce dynamisme fait également d'elle un contre-pouvoir susceptible de peser et même d'influer sur l'action publique.

L'expression « société civile » est apparue en français dans une traduction à partir du latin d'un ouvrage de Luther au milieu du XVI^e siècle. La notion de société civile est très présente dans la doctrine des penseurs comme Adam Smith, Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx et Gramsci¹⁷. Néanmoins, le sens donné au concept de société civile varie en fonction de présupposés idéologiques.

La société civile peut être définie de manière négative comme un ensemble d'associations caractérisées par une absence de lien de dépendance organique avec les pouvoirs socialement organisés et dont la finalité n'est pas d'acquiescer le pouvoir ou de l'exercer. Il s'agit d'acteurs qui développent une action participative en dehors du pouvoir politique et des partis politiques. Ces acteurs sont génériquement classés dans la rubrique société civile. Ils connaissent un dynamisme révélé par la prise en charge d'un vaste espace social

¹⁷ Ernest GELNER, « La société civile dans une perspective historique », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 129, août 1991, p. 527 et s.

Représentation politique et légitimité des institutions

laissé vacant par le recul du phénomène partisan et le « moins d'Etat ».

Selon le professeur Babacar Guèye, « la société civile est apparue à la faveur de la revendication démocratique des années 1980 »¹⁸. Selon cet auteur, « la société civile tire son origine du désenchantement et des frustrations causés par le déficit éthique de la société politique et l'incapacité de l'Etat à répondre aux aspirations des populations ».

La doctrine définit également la société civile. Le *Dictionnaire de la science politique* la définit en ces termes : « Dans un certain discours contemporain, la société civile aurait ses représentants qui se distinguent des professionnels de la politique, voire entrent en concurrence avec eux »¹⁹.

Quant au professeur Kamto, il définit la société civile comme « la sphère sociale distincte de la sphère de l'Etat et des partis politiques formée par l'ensemble des organisations et personnalités dont l'action concourt à l'émergence ou à l'affirmation d'une identité sociale, collective, à la défense des droits de la personne humaine ainsi que des droits spécifiques attachés à la citoyenneté' »²⁰.

En résumé, la société civile doit être définie à partir d'une conception restrictive. Elle se définit comme un ensemble de personnes physiques et morales caractérisées par une absence de lien de rattachement organique avec tout pouvoir socialement organisé. La société civile est constituée de personnes physiques et morales indépendantes organiquement du pouvoir politique et des partis politiques. Cette absence de lien de dépendance organique vise aussi bien le pouvoir politique qui est un pouvoir suprême et global, que les pouvoirs parcellaires.

La société civile n'a pas pour vocation d'exercer le pouvoir politique même si elle est porteuse d'un modèle d'organisation

¹⁸ EDJA, *op. cit.*, p. 7 et s.

¹⁹ *Dictionnaire de la Science politique et des Institutions politiques*, Armand Colin, 5^{ème} édition 2001, p. 289.

²⁰ Maurice KAMTO, « Les rapports Etat-Société civile en Afrique », *Afrique 2000*, 1994, p. 47 et s.

sociale. Néanmoins, elle développe un discours et une action participative en marge du pouvoir politique et des partis politiques. Au demeurant, il convient de préciser que la société civile se pose comme un pôle alternatif par rapport aux acteurs politiques traditionnels structurés par le pouvoir du suffrage.

C'est à ce niveau qu'il faut envisager la problématique de l'implication de la société civile dans la gestion de certains espaces laissés vacants par les acteurs politiques traditionnels. Au moment où l'exigibilité des résultats devient le terme de référence, la société civile quadrille tous les secteurs de la vie sociale et satisfait avec plus ou moins de bonheur une demande sociale insuffisamment prise en charge par les acteurs politiques traditionnels²¹.

Les domaines de l'intervention de la société civile sont variés et multiformes. Il convient donc de préciser que notre approche ne saurait épuiser tous les domaines d'intervention de la société civile. Il importe de mentionner quelques domaines saillants.

Le domaine politique

Aucun secteur porteur de la vie politique n'est laissé en friche. Il s'agit, entre autres, de jouer par exemple un rôle d'intermédiation entre les acteurs politiques afin d'instaurer une ambiance politique apaisée. Il peut s'agir d'évaluer la politique globale ou les actions sectorielles afin de proposer, s'il y a lieu, une alternative. Ces différentes actions de la société civile participent de l'idée de se poser en contre pouvoir et d'assurer une fonction de régulation de l'action politique.

Au Sénégal, la participation de la société civile dans le processus électoral a été déterminante. Selon le professeur Babacar Guèye, « la société civile a été un des leviers essentiels de l'alternance politique intervenue à la tête de l'Etat en mars 2000 par sa contribution déterminante à l'augmentation du taux de participation aux élections présidentielles de février/mars 2000 grâce à une campagne de

²¹ Philippe MÉCHET et Pierre WEILL, « L'opinion à la recherche des citoyens », *Mélanges offerts à Alain Lancelot*, Presses de Science po, 2000, p. 220 et s.

Représentation politique et légitimité des institutions

sensibilisation, à la supervision du même scrutin et par le rôle de médiation qu'elle a entreprise au lendemain du premier tour de l'élection entre les candidats A. Diouf et A. Wade »²².

Le domaine économique

Dans ce domaine précis, il importe de noter une forte implication de la société civile. Cela se mesure par des actions tendant à tempérer les rigueurs de l'ajustement structurel initié en Afrique. Il s'agit d'initier par exemple, des projets destinés à lutter contre le chômage endémique et les effets de la mondialisation de l'économie à partir du modèle néo-libéral.

Le domaine socioculturel

C'est le domaine par excellence de la lutte contre la pauvreté. Il s'agit aussi d'inculquer une conscience citoyenne aux populations. Ce qui les rend aptes à exercer leurs droits et leurs devoirs. Par exemple au Bénin, il existe une organisation non gouvernementale pour 5 000 habitants. Ce dynamisme s'explique par l'acquis des nouvelles libertés conquises²³. Il en va également ainsi du Niger où la société civile est très présente dans le mouvement associatif avec des tâches d'intérêt commun prises en charge par la Samaria²⁴.

La lutte contre la pauvreté

La pauvreté est le domaine de convergence d'une multitude d'approches publiques ou privées, compte tenu de son ampleur et de son extension exponentielle.

La définition de la pauvreté renvoie généralement à deux conceptions : d'une part, la conception subjective fondée sur un type de représentation mentale par lequel une personne s'estime pauvre selon les critères qui lui sont spécifiques ; d'autre part, la conception

²² Babacar GUÈYE, *EDJA*, *op. cit.*

²³ Lazaré SÉHOUÉTO, *La société civile et les formes de participation politique en Afrique : l'exemple du Bénin*, 1997, Konrad Adenauer, Stiftung.

²⁴ Malam ISSA, *L'insertion socio économique au Niger*, Mémoire INSEPS Dakar, 2004.

objective fondée sur une estimation quantitative à partir d'indicateurs monétaires ou non monétaires²⁵.

La Banque mondiale définit la pauvreté comme « une situation de dénuement en terme d'opportunités économiques, d'éducation, de santé et de nutrition caractérisée en outre par l'absence d'intégration dans la société et l'insécurité »²⁶.

Toutefois, le programme des Nations unies pour le développement appréhende la pauvreté d'une manière extensive. Selon le PNUD, la pauvreté humaine renvoie à la privation de capacités fondamentales telles qu'une vie longue et saine, l'accès au savoir et aux ressources économiques et la participation à la vie sociale²⁷.

Depuis les années 2000, essaiment en Afrique des documents de stratégie de réduction de la pauvreté (D.S.R.P.). Ces documents font l'état des lieux en Afrique. Ils décrivent l'état de la pauvreté en Afrique. La pauvreté est beaucoup plus accentuée dans le monde rural. L'incidence de la pauvreté varie en zone rurale entre 72 % et 88 %. L'extrême pauvreté engendre des conséquences liées à l'exclusion : la violence, la mendicité, le travail des enfants etc.

En réalité, le D.S.R.P. définit une stratégie de réduction de la pauvreté fondée sur une croissance de transferts de revenus et la satisfaction des besoins primaires de la population. Ce document dans sa phase préparatoire a vu la participation de la société civile. Sur l'instigation des institutions de Bretton Woods, la démarche participative a été retenue. C'est ainsi que des personnalités de la société civile ont été conviées à la phase d'élaboration du D.S.R.P.

En outre, une identification exhaustive des organisations de la société civile s'est faite. Ainsi, il est loisible de constater que le rôle de la société civile dans l'élaboration du D.S.R.P. a été déterminant au Sénégal. C'est ainsi que, sous la couverture institutionnelle du

²⁵ Source : *Document de stratégie de réduction de la pauvreté*, décembre 2001, p. 7.

²⁶ Rapport BM 1996.

²⁷ *Etude de l'impact des politiques d'investissement sur l'emploi et la pauvreté au Sénégal*, PNUD 2001.

Représentation politique et légitimité des institutions

CONGAD, a été créé un collectif des organisations de la société civile pour le D.S.R.P. Entre autres missions de ce collectif, il s'est agi d'informer et de sensibiliser les organisations de la société civile sur le processus d'élaboration et de mise en œuvre du D.S.R.P. Egalement, renforcer et promouvoir le partenariat entre acteurs du développement dans une approche participative.

C'est ainsi que la société civile a animé une large réflexion globale sur le D.S.R.P. en se posant comme une force de proposition alternative. Ce rôle est assorti d'une fonction de contrôle et d'évaluation²⁸. Pour conclure, il importe de souligner que, dans le domaine de la lutte contre la pauvreté, il existe un foisonnement impressionnant d'organisations de la société civile, particulièrement au regard de l'ampleur de la pauvreté grandissante des populations africaines pour lesquelles elles estiment avoir été créées. Il existe dans ce secteur un certain nombre d'acquis du fait notamment des ONG d'appui au développement et des organisations communautaires de base.

D'abord, au plan de la démarche de développement, grâce à la vulgarisation de l'approche participative dans la formulation et la mise en œuvre de programme d'intervention, les ONG ont acquis un avantage comparatif par rapport à l'action publique. Elles ont inculqué une culture participative dont les avantages portent sur les possibilités d'adaptation et d'ajustement des programmes de développement aux besoins de la population. Cette culture participative qui fait des populations les acteurs et non des sujets passifs de leur développement s'est, en effet, imposée aux bailleurs de fonds. Cela constitue un tournant décisif qui marque la fin des programmes parachutés de manière autoritaire.

De plus en plus, se multiplient des initiatives qui, du village au quartier, sont de plus en plus porteuses de projets participant à leur bien-être. Ces projets sont par ailleurs financés par les organisations en relation avec les organisations de la société civile du Nord. D'autre

²⁸ A cet égard, il faut noter l'avènement du collectif national de la société civile pour la lutte contre la pauvreté.

part, l'équité entre homme et femme dans l'accès aux ressources tant matérielles, intellectuelles qui est aujourd'hui discutée sous le vocable genre a été balisée par les organisations de la société civile. Le concept semble faire son chemin en dépit des difficultés notées.

Le secteur vert ou environnemental

Inspirées par la conférence de Rio sur l'environnement en 1992 et celle d'Istanbul sur l'habitat en 1994, les organisations écologiques se multiplient en Afrique. Elles sont particulièrement actives dans la préservation de l'environnement physique à travers des projets de reboisement, de lutte contre l'érosion, la gestion de la conservation des terroirs et des zones naturelles classées. Des organisations de la société civile s'intéressent de plus en plus à la qualité de l'alimentation. Sous cette rubrique, la mise en œuvre des programmes d'ajustement structurel a exacerbé la vulnérabilité des consommateurs en obligeant les gouvernements africains à se désengager des secteurs sociaux. S'ajoute le fait que la libéralisation a entraîné une politique de dé-subvention sur les produits alimentaires.

En outre la présence massive de multinationales en Afrique dans le contexte de la mondialisation fragilise le consommateur. Dans cette perspective, les bailleurs de fonds soutiennent l'action de la société civile consistant à inciter les consommateurs à s'organiser. Au Sénégal, existe une floraison d'associations de consommateurs très entreprenantes dans la vulgarisation des branchements sociaux en eau potable. L'esprit consommateur se développe de plus en plus entraînant la « naissance d'une conscience consumériste »²⁹.

Enfin, il convient de noter l'apparition récente, particulièrement en milieu urbain, d'organisations de la société civile préoccupées par la pollution sonore et diverses autres nuisances liées aux problèmes d'assainissement, aux ordures et aux déchets toxiques émanant des gaz d'échappement des voitures et des industries polluantes. Il est vrai que le discours écologique n'a pas encore véritablement prise sur

²⁹ Sur la question, voir Maguette FALL, *Contribution de la société civile à la lutte contre la pauvreté*, Mémoire INSEPS 2003.

Représentation politique et légitimité des institutions

les populations qui restent peu préoccupées par les questions environnementales.

Droit humain

Les premières formes de lutte syndicale ont grandement participé à la restauration de la dignité humaine dans les lieux de travail et ont par la suite préservé jalousement les droits des travailleurs. Cette vaillance syndicale est toujours d'actualité. Bien que les organisations caritatives, particulièrement d'obédience religieuse, prêchent le respect des droits humains, leurs activités d'assistance en urgence n'apparaissent pas significatives, dans la mesure où elles ne s'attaquent pas aux causes de la misère humaine que leurs actions soulagent. Plus significatives et quotidiennes sont les activités des ONG de droits humains d'apparition récente. En effet, profitant du contexte de morosité économique, ces organisations de la société civile s'impliquent au quotidien dans la défense de droits de toutes les générations confondues. Ces organisations s'impliquent également dans les réformes constitutionnelles, le dialogue politique, la mise en place d'une bonne gouvernance et le renforcement de la démocratie et de l'Etat de droit. Leur capacité d'action, relayée au plan international par leurs homologues occidentaux, apparaît d'une portée efficace et bien souvent dissuasive dans bon nombre d'Etats aux tendances autoritaires.

Enfin, il importe de souligner le rôle important que jouent les médias qui se sont diversifiés sur le continent africain. Il est partout reconnu que les médias ont été décisifs dans le renforcement de la démocratie et l'amélioration progressive de l'Etat de droit en Afrique. Grâce à une information alternative aux mots d'ordre et aux manipulations des médias d'Etat, les médias privés, dans leur grande diversité, ont participé à l'éducation des populations à la citoyenneté, à la défense et à la préservation de leurs droits et ont servi de support à leur libre expression.

Les médias ont par ailleurs grandement participé à l'amélioration de la transparence des scrutins. Par exemple au Bénin, il importe de souligner la vaste campagne d'information qui a lieu à l'initiative du

réseau des ONG pour des élections transparentes et pacifiques avec des séances de vulgarisation concernant les éléments essentiels du code électoral³⁰.

Il est loisible de constater qu'aucun secteur de la vie nationale ne reste en dehors du champ d'investigation de la société civile. Il ne s'agit pas pour elle de contrarier les choix politiques de l'Etat, mais de leur donner, lorsqu'ils sont traduits en actes, un caractère beaucoup plus compatible avec les préoccupations des populations.

B - L'appel au dialogue politique et au consensus

L'invocation quasi mythique de concepts comme le consensus et le dialogue politique sous-tend une interrogation simple mais angoissante. Est-ce que les acteurs politiques dans leur différence se parlent pour se comprendre³¹ sans appropriation ? Les systèmes politiques ne traînent-ils pas un vice congénital qui les rend peu réceptifs à la communication politique ?

Le dialogue politique relève de la normalité dans le modèle démocratique et jette les bases d'une communication politique. Quant au consensus, il est une variante de la communication politique qui peut revêtir deux formes. La première renvoie à un accord autour d'un projet porté par un parti politique ou une personne. La seconde renvoie à un accord autour de valeurs communes qui fondent la République. C'est par exemple, une convergence autour de constructions sacrées telles que l'indivisibilité de la République, la neutralité idéologique de l'Etat, le respect du principe de la séparation des pouvoirs et une justice indépendante régulatrice des pouvoirs et protectrice des libertés et droits fondamentaux

Ces concepts sont des formes de la communication politique qui présentent des vertus régulatrices dans la vie en société. Ils

³⁰ L.M. SÈBOUÉTO, « La société civile et les formes de participation politique en Afrique », *O.P.C.T.*

³¹ Il s'agit de « prendre avec », c'est le sens à donner au verbe « comprendre ».

Représentation politique et légitimité des institutions

permettent également de fonder l'adhésion du plus grand nombre à une entreprise politique dont l'élection ne rend pas forcément compte.

*

* *

L'analyse révèle un constat. Il est relatif au déficit de participation dans l'animation des institutions qui sont des espaces formels de participation. L'invocation ou l'invite faites à la société dans le sens d'une plus grande participation à la chose publique en est une illustration. Cette implication souhaitée participe de l'idée de résorber ce déficit en vue d'élargir les bases sociales de la démocratie.

Toutefois, une remarque s'impose. Elle est relative à la légitimité de l'action publique ou même des institutions africaines. La légitimité est une notion sociologique qui désigne l'adhésion du plus grand nombre à une entreprise ou à une idée. Au regard de la faiblesse de la participation populaire au recrutement du personnel politique dirigeant et au flegme des populations africaines par rapport aux politiques publiques, il ne serait pas surabondant de contester la légitimité des cadres traditionnels d'exercice du pouvoir politique.

A cet effet, il serait intéressant d'étudier la légitimité des institutions autrement que par la lecture mécanique des résultats de l'élection configurée par l'abstention et qui a fini de montrer ses limites objectives.

**POLITIQUE ET RELIGION AU SÉNÉGAL :
LE NDIGUËL¹ DE VOTE**

**par Babacar Guèye,
professeur
et par Moussa Ndior,
doctorant,**

**Faculté des sciences juridiques et politiques
Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

Au Sénégal, depuis les premières années de l'indépendance, les confréries religieuses² jouent un rôle influent et omnipotent dans la

¹ Au Sénégal, c'est une consigne de vote émise par les chefs religieux et qui fait un devoir religieux au fidèle d'obéir.

² On connaît la grande influence, au Sénégal, des confréries maraboutiques. Les musulmans sénégalais qui représentent plus de 90 % de la population, se répartissent pour la plupart entre les deux grandes confréries des mourides et des Tidjanes. A côté de ces deux grandes familles maraboutiques, on ajoutera des confréries numériquement moins importantes, comme les layènes, les niassènes ou les qadrys. Une confrérie est une communauté de croyants musulmans ayant un même guide religieux. Les gens qui composent cette communauté se reconnaissent dans les préceptes de la confrérie dirigée par une famille maraboutique à la tête de laquelle se trouve le guide religieux appelé khalife. Le marabout dans ce cas sert de guide religieux et d'interlocuteur pour la confrérie. Souvent annuellement, il y a une manifestation où tous les adeptes ou *talibés* se rejoignent dans la ville qui est

vie politique. Elles ont de tout temps constitué des lieux où les relations sociales sont plus que solides. Il n'est pas rare de voir les autorités politiques se rendre auprès de ces chefs religieux, avant de prendre une décision. Les chefs religieux, mourides, tidjanes, layennes et niassènes notamment, sont plus respectés et écoutés que les intellectuels et les hommes politiques. Leur avis est toujours suscité, scruté et souvent fondamental³ dans la recherche de solutions et le choix de décisions politiques. En effet, outre leur influence spirituelle, les confréries religieuses ont une assise économique et sociale certaine, qui leur permet de mettre en œuvre des stratégies susceptibles d'aider leurs membres à faire face aux divers problèmes de la vie. On peut même dire que ces confréries représentent une forme de « hiérarchie sociale parallèle à l'État », avec en leur sein des conditions particulières de participation et d'action auto définies.

Cet état de chose trouve son explication, d'abord, dans le respect incarné par ces chefs en vertu de leur rapport avec Dieu, et ensuite dans le fait qu'ils ont des disciples très fidèles qui respectent à la lettre tout ordre venant d'eux. En effet, le chef religieux au Sénégal est une personne dont les décisions, les recommandations, les interdits et les ordres sont scrupuleusement observés par leurs *talibés*⁴.

Les hommes politiques savent que pour glaner des voix, il leur faut courtiser les marabouts. Ainsi, à l'occasion des élections, les chefs sont souvent sollicités pour donner des consignes de vote, plus connues sous le vocable de *ndiguël*, en faveur de candidats donnés. Jusqu'ici, aucun président ne s'est aventuré à régner au Sénégal

la capitale de la confrérie. Pendant ces jours, le marabout qui est le guide fait des prêches pour raviver la foi des *talibés*.

³ Les dignitaires religieux, chefs de ces confréries -on les appelle encore marabouts- sont des personnalités incontournables de la société sénégalaise. Rien ne se fait sans leur aval, même dans les plus hautes sphères de l'État. Ils sont très influents au Sénégal car ils sont écoutés par les adeptes. Certaines confréries ont jusqu'à un million, voire plus, d'adeptes.

⁴ Les disciples, fidèles dans la religion, c'est-à-dire tous les Sénégalais qui se reconnaissent de l'autorité morale du khalife général.

Le *ndiguël* de vote

contre la volonté des marabouts ou *sérignes*⁵. L'attitude du président Wade qui alla se prosterner devant Serigne Saliou, khalife des mourides, immédiatement après son élection en mars 2000 est à cet égard symbolique et révélateur.

Fréquent en matière électorale, le *ndiguël* est un ordre destiné aux fidèles qui doivent l'exécuter sans arrière pensée⁶. Il n'est pas l'apanage exclusif des chefs religieux. Il peut être donné par d'autres chefs comme des chefs coutumiers, des chefs de lignée ou de village, voire par des groupes influents comme les émigrés qui se sont organisés et jouent un grand rôle dans le développement de leur localité⁷.

S'intéressant au sens de l'État au Sénégal, Donal Cruise O'Brien écrit : « le Parti socialiste et le régime se singularisaient par la distribution de faveurs et de ressources, de soutien aux clientèles, aux clans. Pour ce faire, il passait par des intermédiaires, des personnes ayant une audience locale, du prestige et de l'autorité. C'est ainsi que

⁵ Les marabouts qui sont fils ou petits fils du fondateur du mouridisme, Serigne Ahmadou Bamba M'backé, le khalife général étant toujours le fils aîné de celui-ci.

⁶ Une soumission inconditionnelle au *ndiguël*, un sens aigu de l'organisation et un haut degré de l'intérêt général. Serigne Moustapha Bassirou Mbacké avait une compréhension exemplaire de la religion, de la notion de *talibé* soumis et du *ndiguël* dont il n'acceptait aucune concession au principe de suivre lui-même, les ordres de la haute hiérarchie et de voir appliquer de la part de ceux qui le suivent ceux donnés ou transmis par lui, notamment les préceptes divins suivant la doctrine de travail et de la prière léguée par Khadim Rassoul. Cela donnait un guide rigoureux et exigeant avec lui-même et avec ses *talibés*, par rapport à la qualité du travail et de la vie d'un talibé. Aussi, vouait-il un respect religieux à la hiérarchie établie et qui constitue l'une des richesses les plus enviées de la doctrine de *Sérigne Touba*. Cela s'est toujours traduit par son investissement sans égal auprès du khalife de Serigne Touba, qui, à l'annonce de chaque *ndiguël* se transformait en *jewrigne*, à la tête de la famille de Serigne Bassirou avec ses frères et ses *talibés* tous soumis au même *ndigueul*.

⁷ Il est presque impossible de gagner le Fouta, notamment la région de Matam, sans la bénédiction des émigrés. Les fils de ce terroir qui vivent à l'extérieur ont une grosse influence sur le vote de leurs concitoyens. Ils l'ont encore manifesté dans les élections locales qui ont lieu le 22 mars 2009.

certains marabouts, les chefs de confréries, sont devenus des grands électeurs, donnant des consignes de vote à leurs disciples, toujours en faveur du parti gouvernemental »⁸.

Quel a été le degré d'influence des confréries sur les choix électoraux lors des diverses élections que le Sénégal a connues ? Cette influence est certes réelle, mais n'a pas suivi une évolution linéaire ; elle n'a pas toujours eu la même force de suggestion, la même prégnance. Elle a connu son âge d'or (I) et semble s'effriter progressivement (II).

I - L'âge d'or du *ndiguël* de vote au Sénégal

Historiquement, l'influence des confréries religieuses du Sénégal fut plus prononcée en milieu rural. L'intermédiation des marabouts s'imposa logiquement en raison de l'audience et de l'implantation des chefs religieux dans les communautés rurales. Le recours à cette pratique révélait, au fond, la superficialité de l'emprise des structures politiques et administratives sur les communautés rurales. Dès l'indépendance du Sénégal, il était logique que les leaders politiques aient cherché à négocier avec des interlocuteurs capables de mobiliser l'électorat rural qui représentait une majorité absolue de suffrages.

Le degré d'influence qu'exerçaient les autorités mourides et tidjanes n'était pas le même. Chez les tidjanes, « il faut remarquer que la nature même de la confrérie et son organisation très lâche et décentralisée, rendant tout contrôle sur les périphéries fort difficile, relativisent la notion de 'pouvoir maraboutique' »⁹. La mobilisation est moins forte au point de présenter la figure d'un pouvoir dont les grandes orientations politiques sont parfois contestées du fait que la confrérie est divisée ; on n'y parle pas toujours de la même voix. Cette confrérie suscite donc moins de crainte que les autres.

⁸ D. C. O'BRIEN, « Le sens de l'Etat au Sénégal », in *Le Sénégal contemporain* (sous la direction de Momar Coumba DIOP), Editions Karthala, Collection Hommes et Sociétés, Paris, 2002, p. 503.

⁹ Ndiaga LOUM, cité par Maxime GAUCHER dans *Aperçu sur la sociologie électorale rurale au Sénégal*, juin 2006,

Le *ndiguël* de vote

Quant à la confrérie des mourides, sa cohésion est plus forte et donc lui assure un incomparable dynamisme. La discipline des *talibés* est presque sans faille, ce qui résume bien le terme *ndiguël* qui a une très forte connotation symbolique en ce sens qu'il désigne l'ordre de l'autorité mouride considérée comme sacré ; l'on y obéit presque spontanément et sans condition. On comprend alors mieux que la conscience qu'ont les marabouts de leur pouvoir soit beaucoup plus perceptible dans cette confrérie.

Le référendum de 1958 sur l'adhésion du Sénégal à la communauté française constitue, après l'élection de Blaise Diagne à l'Assemblée nationale française en 1933 (des chefs religieux auraient appelé à voter pour Blaise Diagne), un des temps forts dans la mise en œuvre du *ndiguël* de vote au Sénégal. L'influence des marabouts avait pesé lourdement lors de ce référendum de septembre 1958¹⁰. La seule confrérie mouride étant censée être capable de drainer 500 000 suffrages, l'adhésion du Sénégal à la Communauté française a été qualifiée de « Oui des marabouts ». Par la suite, Senghor, pourtant catholique, avait toujours obtenu sans difficulté le soutien des autorités religieuses.

C'est à partir de ce moment que l'amalgame politico religieux commence à prévaloir. Il en fut ainsi aux élections du 26 février 1978 qui étaient les premières organisées à la suite de l'ouverture démocratique entamée en 1974 sous le magister du président Senghor. Ces élections générales qui opposaient le Parti socialiste (PS) de Senghor, le Parti démocratique sénégalais (PDS) de Abdoulaye Wade et le Parti africain de l'indépendance (PAI) de Majmout Diop furent l'occasion pour le PS de mettre en œuvre sa machine électorale qui reposait sur le système d'achat des allégeances et sur de nombreux réseaux clientélistes où le griot et le marabout occupaient une place de choix. C'est le monde rural qui était essentiellement visé. Les populations rurales étaient quadrillées grâce aux réseaux clientélistes gérés par les marabouts, qui donnaient des consignes de

¹⁰ Ce référendum devait permettre au Sénégal de se déterminer par rapport à son appartenance à la communauté française.

vote en faveur du parti de Senghor. Ce dernier, fidèle en cela à la tradition coloniale, avait fait des marabouts des partenaires obligés du pouvoir. Tel est, en partie, l'héritage que Senghor lègue à Abdou Diouf en quittant le pouvoir. Les élections sous Abdou Diouf s'inspireront largement de ce modèle.

Ainsi, en 1983, la perspective des élections présidentielles donna l'occasion de renforcer toutes ces stratégies d'hégémonie par le contrôle des appareils politico bureaucratiques, par la réactivation des réseaux clientélistes ruraux sous le regard bienveillant des confréries maraboutiques. Encore une fois, comme c'était le cas en faveur de Senghor, Diouf était assuré du plébiscite maraboutique. C'est ce qui explique d'ailleurs qu'en février 1983, Cheikh Anta Diop, leader du RND, malgré les actions politiques qu'il avait menées jusque-là, décida de ne pas se présenter aux élections présidentielles en dépit des espoirs placés en lui. Il justifia son abstention inattendue par le fait « qu'il suit les ordres de son marabout, le khalife général des mourides qui avait appelé à voter pour Diouf »¹¹. Depuis cette élection, un tournant a été amorcé vers la modération vis-à-vis du pouvoir, doublée d'une passivité politique complète. En effet, le khalife général des mourides, Sérigne Abdou Lahat Mbacké, avait donné une consigne aux fidèles de voter pour le candidat socialiste. La majorité des habitants avaient suivi le mot d'ordre, ce qui avait fait l'unanimité autour de la candidature de Diouf. En dépit des « faibles » scores enregistrés en 1983 dans la région de Diourbel, l'alliance politico religieuse avait fonctionné¹².

¹¹ « Quel hommage à Cheikh Anta ? », *Fernant*, n° 31, Dakar, avril 1986, p. 18 : la succession Senghor-Diouf ayant ainsi été assurée, la question est de savoir quels ont été les rapports du RND de C. A. Diop avec le monde mouride qui a été censé être la base même du parti. A cet effet, C. A. Diop lui-même a expliqué : « le RND est un parti laïc. Mais chacun est né dans un milieu. Alors tant mieux si ce milieu l'aide dans le cadre d'une action politique ». Cf. « La conférence de C.A. Diop », *Taxaw*, n° 4, juillet 1983, p. 8.

¹² Abdou Diouf (Parti socialiste) : 908 879 soit 83,45 % ; Abdoulaye Wade (Parti démocratique sénégalais) : 161 060 soit 14,79 % ; Mamadou Dia (Mouvement démocratique populaire), 15 150 soit 1,39 % ; Oumar Wone

Le *ndiguël* de vote

La même année, le porte-parole du khalife général des tidjanes donna une consigne de vote en faveur du président Diouf, lequel avait le plus sollicité les autorités religieuses.

On avait compris en effet que les *ndiguëls* avaient une charge symbolique plus forte s'ils étaient prononcés par les khalifes généraux. La plupart du temps, il suffisait que les candidats puissent se prévaloir d'un appui implicite des autorités religieuses des diverses confréries pour en faire une propagande électorale. Les « faiseurs d'opinions » et porteurs de voix électorales que sont les marabouts avaient fini par tisser des liens étroits avec la classe politique. Lors des campagnes électorales, les candidats lorsqu'ils parcouraient le pays, visitaient prioritairement les marabouts et se faisaient même photographier avec eux pour attester du soutien de ces derniers. La visite de courtoisie à une autorité religieuse ou une visite présentée comme un hommage du *talibé* à son marabout était une occasion médiatique pour les candidats potentiels.

Les campagnes électorales furent l'occasion pour les marabouts de démontrer leur influence en réunissant un maximum de personnes lors de réunions et de fêtes religieuses. Les visites des politiques à Touba¹³, ville sainte des mourides, et à Tivouane, centre spirituel des tidjanes pendant les campagnes électorales étaient faites par les divers candidats dans un but de promotion électorale.

La campagne électorale à l'occasion des élections présidentielles de 1988 est l'un des rares cas où le khalife général des mourides, Abdoul Ahad Mbacké, prononça un *ndiguël* en faveur de son candidat, le président Abdou Diouf, et anathématisa ceux qui ne voteraient pas pour lui. Ce dernier voulait ainsi miser encore sur les recettes de 1983, à savoir un appui prononcé des confréries religieuses¹⁴.

(Parti populaire sénégalais) : 2 146 soit 0,20 % ; Majhemout Diop (Parti africain de l'indépendance) : 1 833 soit 0,17 %.

¹³ Ville sainte de la confrérie mouride dont Wade est un disciple et située à 150 km à l'est de Dakar.

¹⁴ Abdou Diouf avait remporté l'élection présidentielle de 1988 avec une importante avance sur son second, Abdoulaye Wade (828 301 soit 73,20 % contre 291 869 soit 25,80 % [536 432 voix d'écart]). Les deux autres

Mais compter de cette année, on a pu observer que le soutien des marabouts aux politiques ne fut plus systématique. En effet, certains membres de la communauté s'insurgèrent contre le *ndiguël* du khalife des mourides et appelèrent explicitement à voter pour Abdoulaye Wade, un candidat de l'opposition. C'est le cas de Sérigne Khadim Mbacké, de Sérigne Dame Mbacké (inscrit sur la liste PDS) et de Dady Faty Mbacké. C'est seulement à la suite de fortes pressions, que Sérigne Dame Mbacké accepta de retirer son soutien officiel au candidat libéral, le 13 février 1988. Cette volte-face reflète le malaise mouride vis-à-vis du *ndiguël* officiel. Certains fidèles s'en désolidarisèrent, comme en témoignaient « des lettres anonymes jetées par-dessus le mur extérieur de la résidence du khalife général des mourides »¹⁵. L'opposition avait profité de cette situation confuse pour révéler une filiation entre Sérigne Touba et le père d'Abdoulaye Wade. Le front en faveur du candidat PDS pouvait ainsi soutenir que « ne pas voter Diouf ne cause en rien quelque dommage que ce soit aux talibés dans ses rapports avec Sérigne Touba ».

Ces événements de 1988 avaient beaucoup mobilisé la presse et avaient fait couler beaucoup d'encre¹⁶. Les relations entre Abdou Diouf et le khalifat mouride se sont très nettement détériorées depuis cette date. La confrérie tidjane apporte, quant à elle, un soutien marqué au président Diouf, sans toutefois s'engager dans un *ndiguël* formel.

Depuis 1993, la plupart des chefs religieux ne font plus ouvertement pression sur les électeurs. Seuls les marabouts de second rang accordent maintenant des consignes de vote en bonne et due

candidats, Landing Savané et Babacar Niang, avaient obtenu des résultats révélateurs du manque d'assise de leur parti sur le territoire national, respectivement 2 849 soit 0,25 % et 8 449 soit 0,79 %. Abdou Diouf recueille plus de 80 % des voix dans trois des dix régions sénégalaises : dans son bastion de Louga (90,07 %), dans la région du *ndiguël* mouride, Diourbel (87,65 %), et dans un autre bastion socialiste, Saint-Louis (85,85 %).

¹⁵ Limam ZYAD, « Les hommes de Diouf à Paris », *Jeune Afrique*, n° 1672, 27 janvier 1993.

¹⁶ « Le PS à Touba, le *ndiguël* ravivé », *Le Soleil*, 16 novembre 1992 et « Le PS à Darou Mousty », *Le Soleil*, 1^{er} janvier 1993.

Le *ndiguël* de vote

forme, ce qui assure tout de même à Diouf une très bonne assise dans les campagnes sénégalaises. À l'occasion de la présidentielle de 1993, malgré la discrétion affichée par le khalife général, Sérigne Saliou Mbacké, Abdou Diouf avait bénéficié du soutien sans réserve de deux influents chefs religieux du mouridisme, Sérigne Kosso M'backé et Sérigne Modou Bousso Dieng.

Abdoulaye Wade a, lui aussi, bénéficié de soutiens religieux. Il comptait notamment à ses côtés des marabouts mourides et des associations religieuses souvent composées très majoritairement de jeunes, comme les *Moustarchidines Wal Moustarchidates*¹⁷. Récemment, les élections locales du 22 mars 2009 ont fini de montrer que le *ndiguël* est toujours en vigueur au Sénégal, même s'il n'a plus la même envergure. En effet, la Coalition *Sopi* et celle de *And Liggey Senegaal* dirigée par Idrissa Seck avaient reçu un soutien de taille. Les moustarchidines, suite à la consigne de vote émanant de leur responsable moral Sérigne Moustapha Sy, s'étaient mobilisés, dans tous les centres de vote pour le respect du *ndiguël*. Une consigne suivie à la lettre par les disciples de Moustapha Sy, qui ont voté à Thiès et à Tivaouane, respectivement pour la coalition *And Liggey Senegaal* et pour la Coalition *Sopi*. Le respect de cette consigne ne se limitait pas seulement à ces deux villes. Ainsi, les moustarchidines s'étaient mobilisés pour accomplir leur devoir civique dans toutes les autres villes et sur toute l'étendue du territoire national¹⁸.

Parallèlement, on a pu observer une forte mobilisation citoyenne, dont les jeunes ont été les principaux acteurs. Cette mobilisation, conjuguée à l'absence de consignes de vote de la confrérie mouride et à l'érosion de celles données par de petits marabouts ou des membres de la hiérarchie de la confrérie tidjane, a fortement effrité le *ndiguël* au Sénégal.

¹⁷ *Les jeunes gens et les jeunes filles gardiens de l'islam* en wolof.

¹⁸ Chacun sait que ce mouvement, par son organisation, sa structuration et le respect du *ndiguël*, représente un électorat fort. Il n'est pas étranger à la deuxième place obtenue par Idrissa Seck à l'élection présidentielle de 2007.

II - L'effritement progressif ou crise du *ndiguël de vote*

Bien que les marabouts tiraient certains avantages de ce lien avec le pouvoir politique, la lassitude et l'hostilité grandissante de nombre de Sénégalais envers le PS ont fait qu'il devint de moins en moins judicieux de s'afficher ouvertement comme partisan inconditionnel du PS sans prendre le risque de devenir l'objet de critiques. Avec le temps, les chefs religieux les plus éminents, les khalifes notamment, choisirent de se détacher des disputes politiciennes pour n'intervenir que pour appeler au calme lorsque les tensions sociales devenaient exacerbées, se cantonnant ainsi dans un rôle de régulateurs sociaux. L'élection présidentielle de 1988 a représenté un tournant dans la relation entre les dignitaires religieux et le parti-État qu'était le PS. Leur désengagement donnera aux « petits marabouts » ou « marabouts mondains » l'opportunité de se déclarer pour ou contre un candidat politique et de donner des consignes de vote ou d'afficher leurs sympathies pour tel ou tel candidat.

D'abord, c'est à partir de l'élection de 1988, que ce fait nouveau qu'est la crise du *ndiguël* est apparu à travers ce que la presse a appelé « les événements de 1988 »¹⁹. En effet, pendant ces élections, le khalife général des mourides, Sérigne Abdoul Ahad M'Backé fut le seul à donner un *ndiguël*, le khalife général des tidjanes, Abdou Aziz Sy, n'ayant pas donné de mot d'ordre. La puissante confrérie mouride, qui jusque-là soutenait Diouf sans faille, fut secouée par un mouvement de contestation inédit. En effet, Sérigne Dame M'backé, un marabout qui n'est certes pas le khalife général, se rebiffa en s'inscrivant sur la liste du PDS tandis qu'un autre, Sérigne Khadim M'backé, très connu dans la communauté intellectuelle sénégalaise fit une déclaration télévisée la veille des élections et appela à voter contre Diouf en ces termes : « [...] Abdou Diouf nous a privés de travail et si Dieu veut le bonheur du peuple sénégalais, Abdou Diouf

¹⁹ Voir plus haut.

Le *ndiguël* de vote

ne sera pas réélu. Inutile de continuer à prier s'il est réélu, puisque Dieu nous aura abandonnés »²⁰.

Cette déclaration a marqué les esprits de tous les Sénégalais tant elle était inimaginable, la confrérie mouride étant surtout connue pour la discipline et le respect de la hiérarchie qui y règne, aussi bien chez les *talibés* » que chez les *Sérignes*. Ces déclarations ont, par ailleurs, conforté tous les fidèles qui étaient révoltés par la consigne de vote en faveur de Diouf qu'ils considéraient comme responsable de leurs difficultés économiques. Depuis cet épisode, les khalifes généraux mourides, successeurs de Sérigne Abdoul Ahad M'backé, sont beaucoup plus discrets en matière politique.

Cette perte de vitesse ou crise du *ndiguël* des confréries religieuses, qui a atteint son périclès en 2000, est à prendre d'ailleurs en considération pour bien comprendre la première alternance politique, après des élections libres et transparentes au Sénégal en 2000. Les confréries, naguère omnipotentes, ont perdu de leur influence dans le domaine politique sénégalais. Certains khalifes généraux, pour éviter de perdre de leur crédibilité ou par pure neutralité, ont préféré ne pas donner de *ndiguël* tandis que d'autres ont été désavoués par leurs *talibés*.

Les élections de novembre 1996 ont gravement écorné l'image de la nouvelle direction du Parti socialiste. Abdou Diouf tentait de renouer avec des réseaux clientélistes en dissidence comme le marabout Cheikh Tidiane Sy et le jeune marabout mouride Modou Kara Mbacké²¹. Ces tentatives témoignent de l'échec de la

²⁰ « Les leaders politiques à la conquête des émigrés », *Le Soleil*, 10 septembre 1992 et « Les leaders des partis politiques en France : campagne avant la lettre », *Le Soleil*, 2 décembre 1992.

²¹ Lors des élections de février-mars 2000, ce marabout a rencontré beaucoup de difficultés dans son soutien au régime. Déjà, le 31 décembre 1999, lors d'une réunion en présence d'Ousmane Tanor Dieng, la masse des fidèles avait manifesté son hostilité à Diouf, l'empêchant littéralement de donner son *ndigël*. Par la suite, lorsqu'il a fait allusion à Abdou Lahat Mbacké pour tenter de justifier son soutien à Diouf, les fils de ce dernier ont violemment réagi à travers la presse. Mais quand, pendant le deuxième tour, il a déclaré, selon *Wal Fadji* (14 mars 2000), que des « visions nocturnes inspirées par

modernisation autoritaire du PS, mais surtout de l'érosion du pacte historique noué par Senghor entre l'État, le PS et les confréries qui, traditionnellement, appelaient à voter pour le pouvoir. Cette érosion s'est manifestée par une modification des relations de l'appareil central de la confrérie mouride avec l'État, qui s'est traduite par un recentrage de son discours officiel et une fragmentation accrue au sein de la confrérie tidjane. Le fait commun à ces deux confréries est l'apparition d'une nouvelle génération de marabouts, celle des « marabouts mondains » qui sont plus préoccupés par le commerce et la politique.

La fin de l'hégémonie PS a été accélérée par l'affaiblissement des alliances stratégiques entre les chefs des confréries et le pouvoir central. La tendance à l'affaiblissement du *ndiguël* est une des données structurelle du Sénégal sous Abdou Diouf. Elle s'explique par plusieurs facteurs dont les plus importants sont : les conséquences de l'urbanisation sur le contrôle des adeptes par les marabouts, l'institution de l'isoloir, la tendance des citoyens à faire la distinction entre l'autorité politique et l'autorité religieuse des marabouts, la réduction de la rente permettant à l'État d'entretenir une clientèle de plus en plus nombreuse, l'action des organisations réformistes musulmanes²², la forte demande sociale, le déploiement de radios privées offrant une meilleure lisibilité et, enfin, une meilleure visibilité des erreurs dont le régime socialiste s'était rendu coupable.

Le refus de l'administration centrale de la confrérie mouride de s'engager publiquement, par la voix du khalife, dans l'arène politique et la fragmentation accrue de la direction de la confrérie tidjane ont en définitive favorisé l'émergence d'un espace politique plus ouvert à la

Amadou Bamba » lui ont révélé que Diouf allait vaincre au deuxième tour, la réaction de certains fidèles mourides a vite neutralisé les propos du jeune marabout. Pour plus de détails, lire *Wal Fadjri*, 14 mars 2000. Et lorsque Cheikh Tidiane Sy, une des figures marquantes de la confrérie tidjane, un moment opposé à Diouf, a décidé de le soutenir, des érudits musulmans et des hommes politiques ont, sur les ondes des radios privées, argumenté contre de telles consignes de vote.

²² Cf. Mar FALL, *Sénégal, L'Etat sous Abdou Diouf, op. cit.*, p. 78-82.

Le *ndiguël* de vote

compétition. Cette tendance s'est nettement confirmée depuis la fin du khalifat d'Abdoul Ahad M'backé (1989), qui, par son soutien sans équivoque, avait joué un rôle de premier plan dans la consolidation du pouvoir de Diouf. Depuis, aucun khalife mouride n'a donné de consigne de vote en faveur de Diouf ; mais l'appareil central de la confrérie mouride a permis à certains marabouts de négocier leur soutien politique directement avec le PS ou le PDS. Par ailleurs, à force d'appeler à voter en faveur d'un chef de parti pour donner ensuite les consignes contraires, ces marabouts ont effrité la base morale permettant au *ndiguël*²³ de fonctionner.

Il devenait de plus en plus évident pour les fidèles que de telles consignes résultaient d'un marchandage dont ils ne voyaient pas les effets dans leur vie quotidienne. De surcroît, les marabouts ne pouvaient pas contrôler leur effectivité au sein des bureaux de vote désormais dotés d'isoloirs. En raison des contraintes financières de l'État, il a été difficile pour les dirigeants du PS, depuis la prise de fonction de Diouf, de conserver la loyauté de ces marabouts condamnés, du fait de leurs besoins financiers, à une « transhumance » pathétique entre le PS et le PDS. C'est dans cette logique qu'il faut chercher les causes de la rapidité avec laquelle les alliances se nouent et se dénouent.

La volonté des citoyens-fidèle de séparer le religieux du politique signifie, d'une certaine façon, que l'individu exige la reconnaissance publique de la part de liberté qui lui revient de droit. Il s'agit là d'une mutation sociologique profonde, qui n'a été perçue ni par le pouvoir, ni par les marabouts grands électeurs qui n'ont pas vu la transmutation, du fait de la crise et du pluralisme des médias, du *talibé* en citoyen. La prise en charge par lui-même de son propre choix est sans aucun doute l'innovation sociale la plus importante que l'alternance, en focalisant l'attention de tous sur le politique, ne permet pas d'évaluer à sa juste valeur. Le président issu de l'alternance, Abdoulaye Wade, l'a peut-être perçu en faisant sa

²³ Lire, de ce point de vue, l'analyse qu'en fait Mamadou Dia in « Le réveil islamique et les enjeux de la présidentielle », *Wal Fadji*, 21 février 2000.

prestation de serment au stade de l'Amitié, y conviant bon nombre de citoyens, et en recevant publiquement ses ministres, par la magie de la télévision, pour leur donner leur lettre de mission. Le fait d'opter pour la transparence est sans doute le résultat de ce face-à-face avec la figure du citoyen.

A - L'inefficacité du ndiguël en 2000

Les élections de 2000, au Sénégal, ont montré que le *ndiguël* ne fonctionne plus comme par le passé. En dépit de la place importante de la religion dans leur vie quotidienne, les électeurs ne suivent plus aveuglement les consignes des marabouts, ce qui renforce inexorablement la laïcité de l'État. Le *ndiguël* n'est donc plus ce qu'il était. Les mots d'ordres lancés par quelques marabouts de moindre importance sont restés sans effet.

Néanmoins, Abdoulaye Wade qui a rendu visite au khalife général des mourides à Touba, le 30 octobre 1999, soit à peine deux jours après son retour de France où il était resté plus d'une année, pouvait se féliciter du soutien de la ville sainte. En effet, à l'issue du premier tour, il est arrivé en tête à Touba, ville longtemps considérée comme un bastion du PS alors qu'il n'a obtenu que 31 % des voix dans l'ensemble du pays.

Pour sa part, ayant, semble-t-il, jugé que les mourides étaient décidés à prendre une certaine distance avec les vicissitudes de la politique politicienne nationale, le candidat Diouf a rendu visite, entre les deux tours de l'élection présidentielle de 2000, au cheikh tidjane Sy²⁴. Mais ce dernier, disputant le *leadership* de la confrérie à son frère Sérigne Mansour Sy, s'est abstenu de toute consigne de vote, à la différence du khalife.

Cette visite de Diouf, en vue d'établir une connexion avec ce deuxième grand groupe religieux du pays, a fait croire à un accord électoral entre les deux personnalités. Cependant, il n'en a rien été : après avoir longtemps tenu en haleine les Sénégalais, les responsables

²⁴ Au sein de la confrérie, il est le guide des moustarchidines, l'un des mouvements tidjanes, dirigé par son propre fils.

Le *ndiguël* de vote

du mouvement des moustarchidines ont fini par laisser leurs fidèles libres de voter selon leur conscience. Ce qui n'est pas anodin dans la mesure où le khalife général des tidjanes lui-même, a donné un *ndiguël* en faveur de Diouf. Une consigne qui, au vu des résultats, n'a pas été suivie en masse par les fidèles.

Du côté de la confrérie des *niassènes*, considérée comme la troisième du pays, deux consignes de vote contradictoires ont été lancées : l'une, émanant du khalife général, en faveur de Diouf, l'autre du frère du khalife pour Moustapha Niassa. Mais ces consignes n'ont pas prospéré.

En outre, un certain cafouillage et les hésitations de certains marabouts soucieux de ne pas se couper de leurs disciples, acquis pour la plupart à la cause du changement de régime, ont fait que le vote religieux n'a pu être véritablement décisif. De manière générale, le scrutin présidentiel de 2000 a constitué un désaveu cinglant pour les chefs religieux, habitués, dans un pays profondément croyant, à indiquer le « bon choix » à leurs fidèles. De même, les candidats qui avaient choisi de placer leur campagne « sous le signe de Dieu » ont enregistré de cuisants revers. Ousseynou Fall, frère du khalife général des *Baye Fall*, l'une des composantes de la confrérie mouride, candidat aux élections présidentielles n'a recueilli que 1,1 % des suffrages. Cheikh Abdoulaye Dièye, également issu de cette famille maraboutique, a subi le même sort.

L'obstination avec laquelle le président Diouf a tenté d'arracher des consignes de vote en sa faveur de la part des différentes confréries religieuses²⁵ à l'occasion de cette élection présidentielle de 2000 révèle au fond que le candidat a besoin d'autres relais que les cadres et les militants de son parti pour séduire l'opinion. Elle traduit aussi, bien au-delà de l'échec d'une politique, la crise, voire l'échec de la pratique politique au Sénégal.

En définitive, si auparavant, les disciples respectaient davantage les mots d'ordre de leurs guides spirituels que ceux des partis,

²⁵ Le journal *Sud Quotidien* a noté qu'en l'espace de six mois, le président a rendu visite à près d'une centaine de marabouts.

l'alternance politique a démontré une certaine détermination des électeurs de faire la distinction entre leur « rôle » de *talibés*, à l'écoute de leurs guides religieux dans le domaine spirituel, et leur « rôle » de citoyens lorsqu'il s'agit de la gestion politique du Sénégal.

B - Les enseignements confirmés par l'élection présidentielle de 2000

Ces enseignements peuvent se résumer en deux attitudes convergentes : celle des chefs religieux -du moins les plus importants- qui refusent désormais de donner des consignes de vote et celles des fidèles qui n'observent plus les consignes de vote.

L'effritement a d'abord été secrété du dedans par certains marabouts. En effet, à la présidentielle de 1993, le khalife général des mourides, Sérigne Saliou Mbacké décidait de ne plus donner de consigne de vote à ses fidèles. Tirant les leçons des événements de 1988, ce dernier entendait ainsi « sauvegarder son autonomie, préserver la confrérie des éventuels ravages du factionnalisme politique, mais laisser aussi entendre que l'État n'est plus à considérer comme la propriété d'un seul homme politique, à savoir le Président toujours renouvelé »²⁶.

Thierno Madani Tall, de son côté, avait invité les acteurs de la scène politique au « respect des règles du jeu démocratique et de l'éthique », car selon lui « nous sommes tous citoyens fiers d'appartenir à une et même famille indissociable, le Sénégal ». Il avait déclaré à l'endroit des disciples : « Nous vous demandons de remplir votre droit civique en allant voter avec une conscience éclairée, guidée par le seul intérêt du pays ». Entrevoquant certainement des troubles, le khalife de la famille omarienne n'avait pas manqué de faire des prières pour le pays en ces termes : « qu'Allah assiste et guide le peuple sénégalais dans cette épreuve en lui apportant Sa Miséricorde pour la paix dans les esprits et dans les cœurs ».

²⁶ Hamad Jean Stanislas NDIAYE, *La communication politique dans les élections au Sénégal : l'exemple du PS et de l'Alliance des Forces de Progrès (AFP) en l'an 2000*, Université Gaston-Berger de Saint-Louis (Sénégal).

Le *ndiguël* de vote

Si les khalifes ne se sentent plus à l'aise pour donner un *ndiguël* de vote, les citoyens de leur côté ne voulaient plus suivre les consignes venant des autorités religieuses.

Des changements vont survenir dans le fonctionnement de cette relation chefs religieux–citoyens à la fin des années 1980, en particulier à la suite du *ndiguël* de 1988 lors des élections présidentielles. Les disciples ont montré à cette occasion qu'ils n'étaient pas aussi obéissants qu'ils auraient pu en avoir l'air en matière électorale. Le *ndiguël* de 1988 va provoquer une réaction hostile des disciples, jusque dans la ville même de Touba. En effet, des lettres anonymes ont été jetées par-dessus le mur extérieur de la résidence du khalife général des mourides.

Les *talibés* font désormais la différence entre le *ndiguël* en matière de religion, toujours respecté, et le *ndiguël* politique qu'ils ne se sentent plus tenus de suivre. Ce changement important est le signe palpable du développement du sens de l'État et de la citoyenneté parmi l'électorat sénégalais. Le marabout n'a plus mandat de parler ou d'agir pour les *talibés* lors des scrutins.

Le rejet se veut très critique et comme le note ce couturier de Sandaga, « les *ndiguëls* des premiers khalifes étaient désintéressés en ce sens qu'ils reposaient sur l'intérêt de la collectivité. De nos jours, les dividendes tirés des *ndiguëls* périphériques sont toujours en espèces et le *talibé* n'en verra rien ». Une certaine indocilité s'ouvre ainsi comme une nouvelle séquence sociale qui n'est rien d'autre qu'une remise en cause de la société dont les valeurs et les fondements doivent être réinterprétés et redéfinis. L'heure n'est désormais plus à la convenance sociale, mais à la rupture, cette forme de résistance aux procédures de domestication de la pensée et de subordination de la conscience. Et le fidèle se trouve, seul, dans l'isolement et face à l'urne, échappant ainsi à tout marabout, lequel ne représente plus forcément une garantie face à la montée de la contestation.

Le mouvement et l'évolution démocratique vont corroder cette forteresse qui s'ouvre progressivement aux vertus du pluralisme politique. Cette césure va créer les conditions favorables à l'esprit de libre examen. Les fidèles citoyens s'émancipent au fur et à mesure de

l'emprise du consentement social. L'érosion de ce pacte historique a fortement laminé le soutien rural du PS sous Abdou Diouf, durement éprouvé par des années de réforme économique.

Plusieurs fidèles ont été révoltés par la consigne de voter pour Diouf, qu'ils considéraient comme le principal responsable de la crise économique qui les frappait de plein fouet. En tout état de cause, ces contradictions ont discrédité le mercenariat maraboutique.

*

* *

S'il est impossible de dissocier politique et religion, chacun peut remarquer aujourd'hui une perte d'influence de la religion sur le vote, sur la politique. Mais il semble difficile de savoir si ce déclin correspond à une baisse d'influence de l'opinion religieuse vis-à-vis de l'opinion politique, à une perte de pouvoir des confréries, à une absence d'offre politique religieuse, etc.

Cependant, le déclin de l'influence religieuse dans la politique n'est peut-être qu'apparent. En effet, « religion et sphère publique ne sont pas nécessairement antithétiques ». Les marabouts et les gouvernements continuent d'entretenir des rapports de partenariat. Les autorités ont besoin des leaders religieux pour appuyer leurs politiques publiques de développement (éducation, santé, économie, etc.).

Mais le rôle le plus important des marabouts au Sénégal reste celui de régulateur social (intervention du khalife des mourides comme médiateur dans le conflit qui a opposé Abdoulaye Wade et son ancien premier ministre Macky Sall)²⁷. Ils sont d'autant plus

²⁷ L'ancien khalife des tidjanes Abdoul Aziz Sy fut un bienfaiteur hors pair et rassembleur de toutes les couches sociales. Il s'investit durant toute sa vie pour la paix et la concorde des musulmans ainsi que des non musulmans. Ami de toutes les familles religieuses (chrétiennes et musulmanes), il ne se définissait pas de frontières dans ses rapports avec les personnes. Engagé dans l'œuvre de construction nationale, il ne cessait de raffermir l'entente, la tolérance et la paix entre d'une part les confréries et, d'autre part, les

Le *ndiguël* de vote

écoutés que les présidents, députés ou autres ministres sont avant tout des *talibés* de telle ou telle confrérie.

Il peut y avoir un équilibre entre politique et religieux si le pouvoir est dépositaire d'une légitimité en mesure de le dispenser de la tentation de collusion inspirée par la conscience d'une identification à la nation souffrant d'un déficit, ou d'une impuissance à remplir ses obligations fondamentales vis-à-vis du pays dont, notamment, la satisfaction des besoins essentiels de la population (manger, se soigner, avoir accès à l'éducation, avoir un revenu, se loger). Dans de telles conditions, les gouvernants peuvent être séduits par la volonté d'exploiter à leur avantage la légitimité des guides religieux en scellant avec eux des alliances. C'est le cas des régimes de Senghor et de Diouf, ou en valorisant leur appartenance religieuse comme le fait Abdoulaye Wade.

Aujourd'hui, si on admet que la démocratie est un phénomène mondial et inéluctable auquel tous les Etats devront s'adapter, l'enjeu n'est pas de savoir si telle religion accepte ou non la démocratie, mais comment les différents systèmes religieux vont pouvoir s'adapter aux exigences démocratiques universelles des peuples. Ainsi, en poussant plus loin le raisonnement, la logique voudrait que toute religion quelle qu'elle soit, s'adapte à ce discours. D'où la question qui demeure toujours de savoir s'il y a des religions incompatibles avec la démocratie.

hommes politiques, notamment. Bien que khalife général des tidjanes, il dépassait le cadre strict de sa confrérie pour s'adresser à tous et œuvrer à la concorde nationale.

RAPPORT DE SYNTHÈSE

**par André Cabanis,
professeur à l'Université Toulouse 1 Capitole***

C'est un honneur d'être invité à présenter le rapport de synthèse d'un colloque international de haut niveau comme celui qu'a organisé le professeur Mamadou Badji, conviant pour la quatrième fois pour y participer, une délégation de l'Université des sciences sociales de Toulouse, dénommée dans quelques semaines Université Toulouse 1 Capitole. Au surplus et comme les années précédentes, je me vois chargé de l'honneur mais aussi de la responsabilité de présenter le rapport de synthèse. Celui qui est, comme c'est mon cas aujourd'hui, chargé de rendre compte des diverses communications prononcées ainsi que des débats organisés, est exposé à deux tentations contradictoires : soit préparer à l'avance sa propre contribution générale au colloque et développer une conception personnelle du thème débattu sans trop tenir compte de ce qui a été dit par les orateurs ni des réactions du public sauf par quelques allusions vagues, soit se borner à un plat résumé des textes envoyés par les collègues en suivant l'ordre de passage prévu par le programme des rencontres. Nous essaierons d'adopter une position un peu différente, nous appliquant d'abord à présenter le contenu de chacune des interventions orales avec d'autant plus de scrupules et de précisions

* On a conservé à cette intervention la forme orale qui paraît adaptée à un rapport de synthèse.

que certains participants n'ont pas pu être constamment présents, qu'il se peut que quelques communicants renoncent à adresser des textes écrits, enfin qu'il est des propos tenus oralement qui sont susceptibles de n'être pas exactement repris dans la version destinée à la publication. D'ailleurs, nous nous sommes faits un devoir de ne pas consulter les textes déjà communiqués avant de finaliser ce rapport de synthèse. Même si nous avons pu commettre certaines erreurs d'interprétation, même si quelques affirmations pourront être contestées par ceux auxquelles nous les prêtons, il n'est pas indifférent que nous ayons cru de bonne foi les entendre. Comme nombre de journalistes, nous réclamons le droit à la subjectivité, voire à l'erreur. Par ailleurs, ce souci de fidélité scrupuleuse à ce qui a été formulé, ne nous interdit pas, semble-t-il, de proposer notre opinion, de hasarder des remarques, parfois de porter des jugements personnels sur une question, voire sur une réponse. Dans le même sens, nous choisissons d'adopter un classement différent de celui que les nécessités contradictoires de l'organisation du colloque ont conduit à adopter, de façon à effectuer des rapprochements, à suggérer des synergies, à évoquer des effets miroirs qui permettent aux différents apports de s'épauler et de se compléter mutuellement. Dans cette perspective, écartant le sacro-saint plan en deux parties, nous proposons une démarche en trois points de tailles inégales, suivant un ordre qui tente de maintenir l'intérêt en ménageant une sorte de progression dramatique, allant du plus consensuel, évoqué brièvement et fondé sur le constat de l'heureuse pluridisciplinarité qui a présidé à ces rencontres (I), constatant des aspects plus discutés, par la mise en cause de certaines idées reçues sur laquelle l'on s'étendra un peu plus (II), terminant enfin par la tentative de présenter le plus complètement possible les positions diverses et souvent contradictoires adoptées par les uns et les autres à propos de la notion si controversée mais si importante en l'occurrence, celle de laïcité (III).

Rapport de synthèse

I - Un colloque fondé sur la pluridisciplinarité

Beaucoup ont insisté sur cet aspect et, dès les propos introductifs, le professeur Saïdou Nourou Tall, parlant au nom du doyen de la Faculté des sciences juridiques et politiques et le professeur Mamadou Badji, ont noté qu'il s'agit d'une préoccupation constante des organisateurs depuis les premières rencontres, en 2006.

M. Tall a rappelé les trois thèmes traités au cours des années précédentes et les titres des trois ouvrages déjà publiés : *De la justice coloniale aux systèmes judiciaires africains contemporains* (2006), *L'administration d'hier à demain en Afrique francophone* (2007) et *La codification dans les pays francophones* (2008). Il s'est félicité de la coopération entre l'UCAD et UT1, en des termes cordiaux que nous nous ferons un devoir de rapporter au président de notre Université. Il a surtout constaté que les contacts universitaires entre Dakar et Toulouse remontent à de nombreuses décennies en arrière, ce qui nous conduit à rappeler que, s'agissant de Toulouse, le premier docteur en droit de notre Faculté venant d'Afrique subsaharienne est Sénégalais : il s'agit de John Valantin qui présente sa thèse en août 1860. Sans doute ce personnage, dont on imagine tout ce qu'il lui fallut de détermination pour conduire à bien son projet académique, eut-il apprécié le proverbe wolof cité par M. Tall et qui pourrait être mis en exergue de nos travaux : « seule la vérité est durable ». Un tel rappel est à la fois un constat de l'ancienneté de notre collaboration et, souhaitons le, une promesse pour l'avenir. La pluridisciplinarité ? Elle marque le programme proposé et l'un des plus hauts responsables de la Faculté ne peut qu'y être sensible par la mobilisation de collègues venus de départements divers, avec des problématiques et des approches plurielles.

M. Badji énumère les objectifs du colloque qu'il a organisé, dans un exposé souriant, chaleureux et optimiste comme pouvaient s'y attendre tous ceux qui le connaissent et l'apprécient. Evoquant d'un mot les obstacles qu'il a fallu surmonter pour l'organisation de ces journées, refusant de s'y appesantir, il souligne ce qui l'a conduit à proposer ce thème : la religion est au cœur des problèmes de notre temps. La spiritualité est à l'origine des plus belles créations

humaines. C'est une vision bienveillante de la société française qu'évoque M. Badji, parlant de paix des esprits et de concorde nationale : on ne doute pas qu'elle soit sincère, on souhaite qu'elle soit véridique ou qu'elle le devienne. Pour autant, il ne dissimule pas les problèmes, dénonçant les « dérives du fait religieux ». Il propose une méthode d'investigation privilégiant une recherche intégrant les demandes des acteurs religieux, les réponses du personnel politique et des études de cas. Le programme de ce colloque reflète cette démarche. Lui aussi conclut sur la pluridisciplinarité qui a guidé ses choix. Toute la gamme des disciplines juridiques est représentée : publicistes et privatistes bien sûr mais également historiens du droit. Cet aspect n'a pas échappé au professeur Francisco Meledje Djedjro, doyen de la Faculté de droit d'Abidjan qui a souligné que, tant au sein de l'équipe sénégalaise que française, ces derniers sont proportionnellement plus nombreux qu'au sein de l'ensemble des corps enseignants des deux institutions universitaires représentées. Par solidarité disciplinaire, je hasarderai l'hypothèse que c'est justement parce que les historiens du droit sont en petit nombre qu'ils doivent faire plus d'efforts et s'efforcer d'être davantage présents partout où la recherche se développe et où l'on veut bien les considérer comme susceptibles d'apporter une contribution utile.

De fait, dans les communications comme dans les débats, la pluralité des approches s'est révélée hautement féconde. Elle aurait pu déboucher sur des dialogues de sourds. Il n'en a rien été, chacun voulant apporter sa contribution dans une logique de diversité méthodologique, génératrice d'approches renouvelées sur des champs où les collègues qui n'avaient pas l'habitude de conduire leurs investigations étaient parfois ceux qui faisaient les remarques les plus innovantes. Les conclusions ne furent évidemment pas identiques mais cela tient davantage aux convictions qu'à l'épistémologie. Tous les orateurs, et notamment ceux qui participaient aux rencontres des années précédentes, se sont plu à souligner la pertinence de cette pluridisciplinarité. **Emile Tanawa**, directeur du bureau de l'Agence universitaire de la francophonie à Dakar et dont le champ de compétences recouvre l'Afrique de l'ouest a souhaité marquer son

Rapport de synthèse

soutien aux initiatives du professeur Badji auquel il faut savoir gré d'avoir organisé un colloque fonctionnant en synergie, notamment du point de vue d'une partie des intervenants extérieurs, venant de France ou d'autres pays d'Afrique, avec le master « Droit et relations internationales ». Il est de la nature même de l'Université de lier enseignement de haut niveau et recherche fondamentale.

II – Un colloque destiné à remettre en cause certaines idées reçues

Cette remise en cause est caractéristique de la démarche universitaire qui, par nature et par vocation, se doit d'être contestatrice et irrespectueuse à l'égard des valeurs dominantes, avec un examen d'autant plus attentif de ces dernières que, paraissant incontestables et presque évidentes, parfois puisant leur légitimité dans un passé lointain, elles ont été moins soumises au crible de la critique scientifique. Ainsi en va-t-il, d'un point de vue historique, de l'attitude des autorités coloniales à l'égard des diverses religions et de leur clergé, scrutée dans les communications de maître Sylvain Sankalé, longtemps avocat au barreau du Sénégal et de Paris, actuellement consultant, et du professeur Olivier Devaux : ils montrent qu'une certaine forme de continuité peut être décelée entre les politiques suivies en ce domaine par les autorités de l'Ancien Régime monarchique, puis par celles installées après la Révolution, surtout à l'époque du colonialisme triomphant de la III^e République. Dans le même ordre d'idées, celles d'une contestation des assimilations simplificatrices auxquelles peut parfois se livrer une opinion publique occidentale égarée, les professeurs Seydou Diouf, dont on sait les responsabilités religieuses, et Moussa Samb s'emploient à promouvoir une image valorisée de l'islam, celle qu'entendent véhiculer les participants à ces rencontres, qu'ils soient ou non musulmans, en sympathie avec cette religion du Livre, sans idéalisation mais dans un souci de vérité. M. Diouf condamne à juste titre toute confusion entre islam et terrorisme. Le second montre le souci de solidarité, d'entraide et de respect des ressources naturelles dont témoignent les règles de la *charia*, notamment en matière de répartition de l'eau. Enfin Fara Mbodj et Moussa Ndior se placent

délibérément sur le terrain politique. Leurs interventions, le premier maître-assistant, le second doctorant parrainé par le professeur Babacar Gueye, témoignent de la volonté des organisateurs de valoriser les travaux des jeunes, voire futurs collègues et ce n'est pas le moindre mérite de ces rencontres depuis la première, tenue il y a trois ans, que de permettre aux nouvelles générations d'être publiées ce qui est devenu particulièrement difficile et reste indispensable pour progresser dans la carrière universitaire. M. Mbodj traite, sans langue de bois, ni complaisance, des problèmes de représentation que rencontre la démocratie sénégalaise tandis que MM. Ndior et Gueye examinent l'évolution des consignes de vote, le *Ndigël*, fournies par les dignitaires des congrégations en faveur de tel ou tel candidat.

Sylvain Sankalé s'appuie sur la triple compétence que lui assurent d'une part ses origines familiales, déjà évoquées dans d'autres écrits, d'autre part son expérience de juriste et ses dons avérés de praticien du droit, enfin ses qualités d'historien dont il fait profiter pour la quatrième fois les participants à cette série de colloques. Il se penche sur sa période de prédilection, celle qui précède puis accompagne la Révolution française. Il montre qu'à chaque nomination de gouverneur, la lettre d'instruction que lui adresse le ministre de la Marine et des Colonies comporte, notamment, des consignes en vue de contrôler étroitement le clergé. Vole donc en éclat l'image du missionnaire uniformément au service du colonisateur européen et notamment français, allié indéfectible du pouvoir politique, à la fois propagandiste déterminé en faveur de son pays d'origine et en réclamant une protection efficace pour exercer son activité prosélyte. Non seulement plusieurs prêtres sont renvoyés en France, notamment parce qu'ils veulent protéger les indigènes, mais on sent bien que la méfiance des gouverneurs à leur égard est quasi systématique avec une stratégie habile : augmenter le nombre d'ecclésiastiques en poste à Saint-Louis et Gorée pour diminuer l'influence de chacun. En somme, se mettre en position de diviser pour mieux régner. Sur ce point, la Révolution va fournir l'occasion d'un paroxysme d'hostilité de la part des autorités parisiennes : à partir de 1794, l'arrivée d'une corvette arrivant de la métropole, puis le relais pris par les

Rapport de synthèse

révolutionnaires locaux se traduisent par la destruction de plusieurs églises et l'abandon de leur ministère par certains prêtres qui prennent des responsabilités politiques. Le Concordat permet au clergé de retrouver sa place et d'exercer ses fonctions telles qu'en rêvent Napoléon et, au-delà, la bourgeoisie, c'est-à-dire sous la forme d'une activité très contrôlée, en l'occurrence assortie de l'interdiction de tout prosélytisme hors de Saint-Louis et de Gorée, pour ne pas irriter les autorités traditionnelles. Sylvain Sankalé avance une hypothèse lourde de conséquence pour l'avenir et féconde du point de vue de la réflexion théorique : la tolérance religieuse qui caractérise le Sénégal actuel pourrait venir de cette volonté de coexistence imposée très tôt aux chrétiens venus de France. Le débat qui suit montre tout l'intérêt d'une telle explication. Est notamment évoquée la reconnaissance officielle des diverses fêtes chrétiennes et musulmanes, cumulativement respectées par tous, selon un équilibre que la France recherche encore en ce XXI^e siècle sur le territoire métropolitain.

Olivier Devaux prend le relais de Sylvain Sankalé, du moins du point de vue chronologique : la période choisie est la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Les temps ont changé par rapport à l'Ancien Régime, sans que les rapports entre l'Eglise catholique et l'Etat colonisateur s'apaisent : c'est plutôt le contraire dans la mesure où l'on entre dans une période d'anticléricalisme avéré... Mais ce qui intéresse surtout M. Devaux, là où il propose les développements les plus inattendus, c'est dans les rapports entre l'islam et les autorités françaises. Dans son propos introductif, l'orateur promet de faire rire l'auditoire avec certaines formules, prononcées de bonne foi par les administrateurs coloniaux : de fait, si l'on s'amusa de quelques phrases, ce fut d'un rire jaune comme il s'y attendait. La première partie de l'exposé, portant sur la vision européenne de l'islam et de la société musulmane retint l'attention par une extraordinaire florilège de citations, inédites pour la plupart, et qui trahissent les préjugés, parfois la xénophobie des agents venus de métropole. Le dogme musulman est présenté comme adapté aux populations dominées car « facilement accessibles aux esprits frustes et primitifs ». M. Devaux

montre l'absurde hiérarchie implicite que développent ceux qui se veulent, parmi les Français, bons observateurs des diverses ethnies d'Afrique subsaharienne : pour eux, il y aurait un lien étroit entre d'une part le degré d'adhésion à l'islam, et d'autre part la finesse des populations et leur développement intellectuel ; à l'inverse, celles qui sont restées fidèles à l'animisme sont censées se caractériser par leurs traits primitifs et leur esprit limité. Et l'orateur d'évoquer les Peuls, les Maures, les Wolofs, les Toucouleurs, les Sérères, les Malinkés, les Bambaras... avec des jugements à l'emporte-pièce des auteurs du temps qui laissent les représentants de ces ethnies au sein de l'auditoire plutôt perplexes devant l'image que ces textes leur renvoient d'eux-mêmes, sans aucun fondement ni rapport avec la réalité, quoiqu'assortis de prétentieuses revendications scientifiques. L'on ne nous en voudra pas de faire remarquer qu'à l'époque, en métropole, les Languedociens, les Aquitains, les Bretons, les Normands... font l'objet de la même démarche, sont victimes des mêmes types de classement, avec des méthodes où ce que l'on ne doit pas à Darwin est censé avoir été emprunté à Buffon, en tous cas peu valorisantes pour ceux que l'on scrute, traités comme des animaux. De toutes façons, ces jugements ne grandissent pas l'image du colonisateur, à supposer que ce fut possible... Quant à la seconde partie de la communication, elle permet de décrire les tentatives d'instrumentalisation, conduites par les administrateurs, à l'égard de l'islam et surtout des confréries. C'est l'occasion de comparer les politiques suivies par Faidherbe, Gallieni et Lyautéy entre autres. Le résultat paradoxal de ces tentatives de récupération s'exprime dans les plaintes des prêtres catholiques qui se disent maltraités par rapport aux dignitaires musulmans. Singulière revanche de la religion du pays dominé sur celle qui se croyait conquérante.

Au titre également de la rectification des idées reçues et d'une présentation véridique de l'islam, différente de celle que véhiculent certains médias occidentaux malveillants, c'est d'abord **Seydou Diouf** qui est intervenu, n'hésitant pas à aborder un problème sensible entre tous, celui du terrorisme. Il est vrai que certains mouvements islamistes prônent une rupture avec l'occident, qualifié de « satan » et,

Rapport de synthèse

à ce titre, rejeté. Au passage, l'on peut remarquer qu'ils sont parfois d'autant plus véhéments qu'ayant trouvé refuge en Europe, au sein du *dar el harb*, il leur est loisible d'utiliser le territoire ennemi comme une sorte de terre d'accueil pour leurs idées et une base de départ pour leur combat. De toutes façons, à leurs yeux, peu importent les moyens : il s'agit de préparer l'avènement d'un Etat musulman authentique. M. Diouf refuse à bon droit toute assimilation entre islamisme et terrorisme, mobilisant la vieille notion romaine de *ius gentium*, le droit des gens, à l'origine de notre droit international. Il souligne que l'islam se veut fondé sur la paix et que l'argument du terrorisme est surtout utilisé par les adversaires de cette religion, pour la déconsidérer et susciter la méfiance en occident... Au surplus, il ne suffit pas de rétablir la vérité et l'exposé se poursuit avec la présentation des ripostes élaborées par le « droit des gens », c'est-à-dire par le droit international, pour faire obstacle au terrorisme. La tâche est d'autant plus ardue que les mouvements qui s'y livrent, pour des motifs prétendument religieux ou autres, constituent une nébuleuse, difficile à saisir et impossible à maîtriser. Si l'islam sénégalais se veut conciliant et tolérant, la misère qui règne dans certaines parties du monde fournit un terreau favorable à la montée de l'islamisme. La communauté internationale cherche à lutter contre le terrorisme par des conventions, notamment celles ouvrant droit à tout Etat libre d'arrêter les auteurs d'actes de ce type, quel qu'ait été leur champ d'action. Finalement, c'est un droit préventif qui doit être privilégié. L'auditoire acquiesce.

Moussa Samb prolonge la démonstration en faveur de la recherche d'une image moins fréquente de l'islam, du moins en occident, par une étude portant sur un terrain qui peut surprendre ceux qui ne connaissent ni le Coran, ni les *Hadiths*, celui du droit à l'eau. Il rappelle les problèmes que connaissent en ce domaine les pays en développement : problèmes quantitatifs avec des zones affectées par une véritable pénurie d'eau mais aussi problèmes qualitatifs puisque près de 2,5 milliards d'habitants de la planète ne bénéficient d'aucune forme d'assainissement ni pour les eaux usées, ni pour les eaux consommées, souvent les mêmes. Pourtant l'accès à l'eau apparaît

comme un droit fondamental comme le proclament nombre de conventions internationales qui rejoignent en ce domaine des textes plus anciens. C'est l'occasion pour M. Samb de faire preuve d'une belle érudition, citant les lois de Solon, se fondant sur certains textes de Platon, évoquant le personnage de Rebecca dans la Bible, surtout dénombrant soixante-trois références à l'eau dans le Coran. Il en déduit les règles de la *charia* applicable à l'eau et d'abord celles qui placent ce droit spécifique sous le signe du partage des richesses : l'eau peut être objet de propriété privée mais il faut en faire profiter ceux qui sont dans le besoin. A l'opposé de l'image traditionnelle et ignorante qui taxerait volontiers le droit musulman d'archaïsme, il apparaît singulièrement moderne dans nombre de prescriptions qui anticipent de très récentes préoccupations écologiques. Ainsi en va-t-il de la règle du non gaspillage de l'eau : elle est attestée par le récit des pratiques suivies par le Prophète lui-même en matière d'ablutions, ou simplement pour se laver. Or, l'on sait l'importance de ces témoignages sur le comportement du Prophète, pour l'élaboration, par les docteurs de la loi, par les *oulémas*, des normes composant le corps du droit musulman. De la même façon, la *charia* encourage la réutilisation des eaux usées pour autant qu'elles aient été traitées, y compris pour se laver, règle importante et révélatrice pour qui se souvient que la propreté est présentée comme une exigence absolue pour les musulmans. Ici, c'est l'image moderniste de l'islam qui triomphe.

Se plaçant le premier sur le terrain politique, **Fara Mbdoj** traite de la grave et fondamentale question de la légitimité du pouvoir en régime démocratique. A plusieurs reprises, les exemples qu'il convoque sont puisés dans la situation sénégalaise mais la vie politique française pourrait également fournir des illustrations à sa démonstration. Ainsi, lorsqu'il souligne qu'avec nos procédures modernes, le citoyen est installé dans un système de doute par rapport au modèle démocratique ou encore lorsqu'il constate que l'équilibre de ce dernier repose sur un mélange de participation et de contestation. Encore heureux lorsque la première composante l'emporte sur la seconde. La légitimité fait figure de notion plus

Rapport de synthèse

sociologique que politique dans la mesure où elle implique l'adhésion du plus grand nombre. Cet objectif se heurte d'abord à l'efficacité de plus en plus réduite des acteurs traditionnels, au premier rang desquels les partis politiques dont le rôle a tendance à s'estomper. Ils sont rattrapés par le phénomène majoritaire. Quelles que soient les critiques que l'on puisse leur adresser, le fait qu'ils ne jouent plus leur rôle se traduit par un déficit de participation par rapport au cadre classique. Surtout, l'objectif de légitimité est compromis par les limites tenant aux modalités de la représentation politique. Les facteurs de différenciation entre élus et électeurs s'accroissent au lieu de se combler. Ici M. Mbodj revisite avec talent et en en proposant un nouveau panorama, le vieux champ de bataille où s'affrontent, depuis deux siècles, représentation populaire et représentation nationale. Il est vrai que l'impossibilité de remettre en cause le mandat des soi-disant représentants du peuple une fois leur élection acquise et pour la durée prévue à l'avance, confère à ces derniers une marge considérable de manœuvre par rapport aux évolutions de l'opinion, et même par rapport à leurs engagements lors de la campagne électorale. Les élections qui devraient constituer un moment d'échanges et de base du consensus deviennent un facteur de crispation dans de nombreux pays en développement, ce dont risquent de sortir des guerres civiles. L'augmentation du pourcentage des abstentionnistes, la tendance d'une partie de la population à se désintéresser de l'inscription sur les listes électorales sont le signe d'une crise de la démocratie partout dans le monde. Doivent être méditées, de ce point de vue, les tentatives pour combler ce déficit de représentativité, telles la référence à la société civile ou l'appel au dialogue républicain.

L'intervention sur le *Ndigël* est en quelque sorte symétrique de la communication précédente, touchant aussi aux questions de sincérité du suffrage et prenant la forme d'un dialogue à deux voix, **Babacar Gueye** apparaissant sur le programme et acceptant de répondre aux questions, **Moussa Ndior** se voyant confier le privilège de présenter la communication. Le rôle qu'ont joué les consignes de vote en provenance des chefs religieux est remarquablement retracé dans leur

continuité chronologique : cette influence politique des confréries, à l'époque en provenance surtout des mourides, est perceptible dès 1958 lorsqu'il s'agit de faire accepter par la population sénégalaise l'entrée dans la Communauté proposée par le général de Gaulle et c'est bien le levier qu'utilise Senghor dès cette période. Par la suite, cet appui ne lui manquera plus dans les circonstances délicates, notamment lorsqu'il revient au pluripartisme, avec un système de quadrillage des populations rurales, gage de résultats électoraux favorables. Le successeur, Abdou Diouf sait bénéficier des mêmes appuis ce qui conduit certains opposants de poids, tel Cheikh Anta Diop, à renoncer à se présenter en 1983. Par la suite, le rôle des confréries s'atténue. Elles sentent qu'un pouvoir trop longtemps resté en place accumule les motifs d'impopularité et qu'il n'est pas de leur intérêt, peut-être pas même en leur pouvoir, de le maintenir en place. M. Gueye rappelle une formule cruelle qui a circulé en 2000, soutenant que, face à ce que paraissait symboliser Abdou Diouf, n'importe qui aurait gagné. De fait, lors de cette élection décisive, génératrice d'alternance, les positions des confréries sont hésitantes : certaines déclarations sont favorables au parti en place, d'autres hostiles ; il est des dignitaires religieux pour se réclamer du Parti démocratique sénégalais, voire pour se présenter sur ses listes, quitte à se rétracter ensuite... A partir de là, le rôle électoral des confréries connaît une forme d'interruption. A titre personnel, nous remarquerons que l'Eglise catholique a connu la même évolution à la fin du XIX^e siècle, prenant conscience qu'elle avait intérêt à se démarquer d'un pouvoir impopulaire qui risquait de l'entraîner dans sa chute, affectant de se rallier à ce qu'elle avait longtemps dénoncée, à la République. On donnera le mot de la fin à M. Gueye, tel qu'il l'a prononcé au cours du débat : désormais les confréries jouent un rôle important et utile en politique, notamment par le règlement d'un certain nombre de conflits qu'elles savent désamorcer. On en entend moins parler ; l'influence est moins spectaculaire et, en tout cas, polémique : des tensions apparaissent, les observateurs s'en inquiètent jusqu'à ce que l'on apprenne qu'un arbitrage a été rendu, qu'un accord est intervenu. L'opinion devine le rôle des confréries

Rapport de synthèse

dans cette contribution à la paix publique ; ce n'est pas leur faire un mince compliment.

III - Un colloque confronté à la notion de laïcité

Un thème comme celui qui a été choisi pour ce colloque, ne pouvait que rencontrer cette notion de laïcité qui n'épuise cependant pas les questions que posent les rapports entre « droit, politique et religion ». En revanche elle les oriente vers des réponses porteuses de valeurs particulièrement prégnantes en France mais qu'il n'est pas question d'imposer hors de nos frontières : chaque pays de la zone francophone est fondé à se l'approprier, s'il le souhaite et selon des formes et des dosages variables. C'est dans cet esprit que je me suis efforcé, dans ma communication, d'évoquer les conditions d'adoption des valeurs de laïcité par la France puis de leur passage en Afrique subsaharienne de succession coloniale, ce dont témoigne l'utilisation du terme dans les constitutions nées de la transition démocratique. Le doyen Méledje Djedjro a eu la gentillesse de résumer mon propos en quatre points que je ne saurais mieux faire que de reproduire : présentation de la laïcité à la française, puis en Europe, récupération de la notion dans certains pays d'Afrique comme gage de progrès, enfin évocation de la situation actuelle, marquée par un retour du religieux. De ce point de vue, celui de l'adaptation d'une notion d'origine occidentale sur un autre continent, les deux communications du professeur Demba Sy et d'Abdoulaye Dieye constituent un apport important et quasi symétrique, se répondant et se complétant comme par un effet miroir. Ils s'emploient à présenter les caractéristiques de la laïcité à la sénégalaise et à répondre à la question de son degré d'adaptation à une société très majoritairement musulmane, tandis que beaucoup contestent la pertinence de cette notion. Il est vrai que cette dernière continue, en ce début du XXI^e siècle, de faire l'objet de polémiques fortes, de rejets déterminés mais aussi de belles manifestations d'attachement comme en témoignent l'intervention et le quasi témoignage de Lucienne Kodou Ndione sur le système universitaire sénégalais confronté au problème du maintien de sa traditionnelle neutralité en matière religieuse. Se penchant également

sur une question précise et polémique, Ameth Ndiaye traite du débat autour du voile islamique : il ne se laisse pas enfermer dans une pure et simple description de la réglementation française en ce domaine, il s'efforce de déterminer les enjeux comme les ambiguïtés qu'implique un tel débat. Pour ce qui est de Michel Louis Martin, il s'applique à élargir le champ de l'étude en étendant son investigation à l'ensemble des pays de l'Afrique francophone -y compris le Maghreb- et en s'efforçant d'envisager le problème dans toute son ampleur à travers les solutions nuancées et complexes que suggèrent les constitutions de ces pays. Enfin, nous avons choisi de traiter en dernier, un peu comme une conclusion naturelle de nos rencontres, la contribution du professeur Mamadou Badji sur les rapports entre le système politique et la société au Sénégal, à travers le cas de l'islam.

Demba Sy va d'emblée au cœur de la question en s'interrogeant sur la pertinence de la notion de laïcité appliquée à la société sénégalaise. Sa communication repose sur une réflexion longuement mûrie puisque le point de départ en est une conférence prononcée en 1994 devant les membres du mouvement « La libre pensée », dans une ambiance de polémiques telles que certains ont cru devoir dénoncer des influences franc-maçonnnes. De fait, le débat est, dans une certaine mesure, piégé puisque utilisé par beaucoup comme se situant dans le cadre d'un face à face entre l'islam et le monde occidental, donc leur permettant d'excuser, de nourrir, parfois d'accentuer des oppositions peu propices au dialogue. Cette tendance n'a fait que s'accentuer avec la chute du communisme qui a laissé ceux qui sont désireux de voir le monde en terme d'affrontement des blocs, reporter les traditionnelles oppositions politiques sur le terrain religieux. La spécificité sénégalaise en ce domaine tient à une vieille et solide tradition de tolérance et d'acceptation de la pluralité ce qui a permis au pays, contrairement à d'autres, de n'être jamais menacé de guerre civile qu'elle soit d'origine ethnique ou religieuse. En même temps, certaines tensions peuvent se faire jour, ainsi lorsqu'il fut question d'ouvrir une école publique laïque à Touba ce qui parut à beaucoup comme une offense potentielle à la mémoire de Cheikh Amadou Bamba, ainsi à l'égard du code de la famille dont on a déjà

Rapport de synthèse

parlé lors du colloque de juillet 2008 et qui a fait l'objet d'une proposition de refonte globale pour y introduire davantage d'éléments inspirés de la *charia*, ainsi enfin à l'égard des homosexuels dont on a appris que l'un d'entre eux, récemment décédé et enterré dans un cimetière musulman, avait vu son corps transporté plus tard ailleurs, certains de ses coreligionnaires ne voulant pas qu'il repose dans le même espace qu'eux. Si la tolérance doit être préservée au Sénégal, la laïcité à la française n'y serait assurément pas adaptée : elle est née en Europe d'un affrontement entre les Eglises et la religion, elle a débouché sur l'anticléricalisme, toutes choses complètement étrangères à la tradition sénégalaise. Cette dernière ne se saurait s'accommoder que d'une « laïcité compréhensive », formule bienvenue qui prend en compte les spécificités du pays et notamment la place qu'y a toujours tenue la religion. Ce constat est confirmé par le fait que, dans le serment prononcé par le président de la République, la mention de Dieu, d'abord présente, puis retirée, vient d'être réintroduite. La constitution fait à plusieurs reprises référence à la religion et, notamment, aux confréries dont le rôle est reconnu. Si la laïcité paraît une notion utilisable au Sénégal, ce ne saurait en aucun cas être une laïcité à la française, affirmation autour de laquelle l'ensemble des participants à ce colloque s'est aisément rallié lors du débat, entre autres l'auteur de ce rapport de synthèse.

Abdoulaye Dieye prolonge la réflexion en confrontant la laïcité aux faits, tels que l'on peut les constater au Sénégal. Il démarre fort justement par le constat d'une multiplicité de conceptions de la laïcité : française, américaine, turque... Pour ce qui est donc du Sénégal, elle repose sur un socle juridique solide. Proclamée par la constitution, elle constitue l'une des composantes traditionnelles de cette forme républicaine de l'Etat qui ne peut faire l'objet d'une proposition de révision. La liberté religieuse est clairement affirmée. M. Dieye reprend une formule déjà citée par M. Sy, celle parlant d'une « laïcité compréhensive ». La constitution n'est pas la seule à protéger cette laïcité : on la retrouve dans la législation, dans le code de la famille sous sa forme actuelle, dans la réglementation encadrant le fonctionnement de l'Education nationale, dans le statut de la

fonction publique... Pour autant, M. Dieye doit constater que cette laïcité est fragilisée et qu'une part de responsabilité en revient au personnel politique. Celui-ci s'appuie traditionnellement sur l'influence des confréries et des familles maraboutiques. Il n'est jusqu'aux successifs présidents de la République qui n'y aient, sous une forme ou une autre, fait appel. La nouveauté, avec maître Wade, c'est qu'il affiche son appartenance au mouvement mouride, affectant d'y faire allégeance, peut-être pour mieux l'utiliser. Simultanément, certains responsables musulmans réclament une plus grande place pour leur religion ainsi qu'on l'a vu lors des discussions sur une éventuelle réécriture du code de la famille, avec des propositions de modifications si radicales que cela a provoqué une déclaration de l'archevêque de Dakar par laquelle il manifeste son inquiétude. En fait, le code de la famille intègre déjà quelques éléments de droit musulman, tels le choix entre polygamie ou monogamie et surtout les modalités de dévolution successorale, comme le débat l'a rappelé.

Lucienne Koudou Ndione dénonce les évolutions constatées au sein du système universitaire. Les termes utilisés dans le titre de son intervention -« extrémisme et illégalité »- laissent prévoir un propos sans langue de bois et placé sous le signe de la conviction : l'auditoire ne fut pas déçu. C'est sur le mode du discours appuyé qu'elle dénonce les atteintes aux lois successives qui placent l'Education nationale et plus encore l'enseignement universitaire sous le signe de la laïcité. Elle décèle une dérive à la fois extrémiste et illégale, à partir des années 1970. Avant 1960, l'Université de Dakar fonctionne sous le signe de la colonisation française et le problème de l'irruption du religieux ne se pose pas. Durant la décennie suivante, ce sont les mouvements progressistes qui tiennent le haut du pavé, qui inquiètent les autorités, qui demandent plus de droits et de prérogatives. En revanche, au cours des années 1970, l'on assiste à une « violation ascendante de la laïcité », notamment lorsque le retour au multipartisme en 1974 s'accompagne de l'apparition d'associations dont certaines se révéleront intégristes. Marque, de ce point de vue, une étape la création en 1975 de l'Association des étudiants mourides. Le mouvement s'accroît au cours des années 1980. Paradoxalement,

Rapport de synthèse

la mise en application du plan d'ajustement structurel souhaité par le Fonds monétaire international, y participe en imposant aux pouvoirs publics l'interruption de nombre de politiques sociales, ce qui laisse les bénéficiaires désemparés et abandonne la place à l'intervention solidaire et consolante, notamment des associations étudiantes à connotation religieuse. Ce n'est pas une coïncidence si la construction de la mosquée de l'Université remonte à 1986. Plus tardivement, se développeront les associations d'étudiants catholiques et, plus généralement, chrétiens. Les formules utilisés par M^{elle} Ndione sont sans ambiguïté : s'agissant de ces atteintes à la laïcité, « si le mutisme des autorités se poursuit, l'on risque d'aller vers l'anarchie ». Nous ajouterons : ou vers un ordre que ne souhaitent pas la majorité des Sénégalais. Le doyen Meledje Djedjro commente : il s'agit « d'un exposé plein de courage ».

Ameth Ndiaye adopte, sur le voile islamique, un ton différent. Il est vrai qu'il se situe sur un terrain qui, pour avoir déjà été souvent parcouru et par beaucoup, n'en reste pas moins miné, plein de pièges dressés par chaque camp. Il se montre très remarquable connaisseur de la législation française, de son évolution et du débat politique qui a accompagné son élaboration. Il offre un tableau fort complet, parfois presque érudit, de l'évolution des rapports entre les Eglises et ce qu'il appelle « la patrie des droits de l'homme », utilisant cette formule un peu archaïque avec un mélange de bienveillance et d'ironie. Il démarre en replaçant ce que fut longtemps le système français parmi les régimes concordataires, c'est-à-dire fondés sur un traité avec le Saint Siège. Il évoque une première et timide tentative de séparation de l'Eglise et de l'Etat à l'époque de ce qu'il dénomme « les incertitudes révolutionnaires ». Pour ce qui est du XIX^e siècle, il rapporte toutes sortes de points de conflits actuellement bien oubliés mais qui jouèrent un rôle important, ainsi en 1884 de la loi Naquet sur le divorce qui fournit à beaucoup l'occasion de dénoncer l'influence abusive du clergé, ou encore en 1904 la visite officielle du président de la République française à Rome pour rencontrer les autorités italiennes, alors que le pape s'y considère comme captif dépossédé des Etats de l'Eglise, ce qui entraîne une rupture des liens

André Cabanis

diplomatiques entre la France et le Vatican... La laïcité fait actuellement figure de principe constitutionnel, et à un double titre : d'abord du fait de l'article 1^{er} de la charte fondamentale française de 1958 mais aussi parce que les lois prises depuis 1905 essentiellement, en font un principe fondamental reconnu par les lois de la République. Et M. Ndiaye de poursuivre sagement en faisant passer devant nos yeux les circulaires Jospin de 1989 et Bayrou de 1994 ainsi que l'avis du Conseil d'Etat de 1989 et les rapports Debray de 2002 et Stasi de 2003. Ces connaissances sont mises au service d'une position à la fois ferme et nuancée. Il dénonce la politisation du débat en France, fondée sur la difficulté à trouver une solution au problème de l'intégration des allogènes et sur le refus plus ou moins avoué du communautarisme. La législation française lui apparaît moins comme un ensemble homogène et rationnel que comme le résultat disparate de considérations historiques et sociologiques. Il reprend une formule qui paraît paradoxale, sauf à consacrer tout le temps nécessaire à la comprendre : « je préfère vivre dans une société où il y a des démocrates mais pas de démocratie » plutôt que l'inverse. Le statut actuellement reconnu en France au voile islamique dépend des nouvelles procédures fondées sur une juridicisation, voire une juridictionnalisation du débat. M. Ndiaye souligne à juste titre que la laïcité ne peut être considérée comme un concept idéal. Ce doit être une notion ouverte, interprétée avec une part de relativisme. Au cours du débat, chacun adhère à ce constat.

Présentant un texte composé à quatre mains, **Michel Louis Martin** entend donner à la question sa plus grande extension dans le monde de l'Afrique francophone, à partir des textes constitutionnels issus de la transition démocratique des années 1990. Il montre qu'avec l'apparition du phénomène de globalisation utilisé par certains, dénoncé par beaucoup et constaté par tous, l'on assiste à un rapprochement apparent des systèmes politiques des nations sur les cinq continents, tendance qui se heurte à la survie de cultures différentes et pérennes, donc qui se traduit par des tensions, surtout en matière religieuse actuellement. Enjointes d'adopter un système de valeurs à prétention universelle, les sociétés du sud ont tendance à

Rapport de synthèse

regimber devant le *diktat* occidental. Se concentrant ensuite sur les vingt-trois pays d'Afrique francophone constituant notre champ d'étude, M. Martin étudie la place que les constitutions y accordent à la religion. Ces lois fondamentales se caractérisent d'abord par une volonté de sécularisation, diversement marquée selon que l'on considère les pays du Maghreb (Algérie, Maroc, Mauritanie et Tunisie dont on peut rapprocher, hors zone, les Comores et Djibouti) qui érigent très généralement l'islam au rang de religion d'Etat, et les nations de l'Afrique subsaharienne qui se réclament presque partout de la laïcité, que la majorité de la population soit chrétienne ou, plus souvent, musulmane. L'unité des pays d'Afrique francophone se refait dans la proclamation de la liberté religieuse et de l'égalité quelles que soient les convictions et l'appartenance à quelque confession que ce soit. En même temps, il faut reconnaître que se font jour des tendances à l'intolérance et à l'intégrisme. Les constitutions tentent d'y répondre par des mécanismes d'encadrement du fait religieux. On peut situer dans cette logique, une volonté de récupération de la légitimité résultant de la protection divine, ce dont témoigne le fait que les deux tiers des serments d'intronisation prononcés par les chefs d'Etat sont placés sous l'invocation de Dieu. Correspond également à cette tendance, le refus d'une récupération par un parti, un mouvement ou un groupement, du surcroît de prestige qui pourrait résulter d'une appropriation du fait religieux : à peu près toutes les constitutions l'interdisent de même que soient prohibés les partis ethniques ou régionalistes. L'encadrement du fait religieux se traduit enfin par la mise en place de Hauts conseils islamiques ou des oulémas, présentés comme un moyen d'associer les plus importantes autorités religieuses du pays à la gestion des affaires publiques, en fait conçus comme un moyen de mieux contrôler ceux qui en font partie, réduits à ne se prononcer que dans le cadre étroit que leur fixe l'exécutif. Dans la mesure où il m'est difficile de porter une appréciation sur un travail auquel j'ai une part, je me bornerai à m'associer à la remarque de Michel Louis Martin constatant que, sur ce plan de la place de la religion, les lois fondamentales encadrant la vie politique des nations composant l'Afrique francophone semblent

donner l'exemple d'une forme de réussite en matière d'ingénierie constitutionnelle.

La dernière communication dont il nous reste à rendre compte, celle de **Mamadou Badji**, peut nous servir de conclusion. A ceux qui nous taxeraient de courtoisie pour cette qualité reconnue aux propos de l'organisateur de ces rencontres, nous répondrons en constatant d'abord qu'il y a là une place tout indiquée pour celui qui a défini le thème et la problématique qui nous ont réunis. Au surplus, il se situe lui-même au niveau le plus élevé de la réflexion en indiquant que son propos tend à rien moins qu'à conduire une recherche portant sur les paradigmes de l'islam politique au Sénégal. Il replace sa réflexion dans l'évolution des études se réclamant de l'ethnologie historique et des sciences politiques au Sénégal depuis un demi siècle. Ainsi, dans les années cinquante, les intérêts de la communauté scientifique se portaient-ils sur l'analyse des systèmes politiques et leurs relations avec des sociétés acéphales, des sociétés lignagères, etc. Les années soixante et soixante-dix vont fournir l'occasion de se pencher sur les formes nouvelles de gouvernement et notamment sur le rôle des partis uniques. Avec les années quatre-vingt, c'est la dénonciation du déclin de l'Etat, des méfaits d'une administration pléthorique, de l'inefficacité de partis sans militants... Le rappel conduit à évoquer les recherches de Christian Coulon et sa méthode, fondée sur de nouveaux cadres d'analyse qui empruntent à la démarche de la sociologie. Ces présupposés épistémologiques conduisent à constater que c'est dans une ambiance de fortes distorsions affectant le système politique et les structures sociales, notamment au Sénégal, que l'islam s'affirme. Le défi jeté au chercheur est celui de la détermination d'une grille de lecture susceptible de permettre de comprendre ces phénomènes. Les relations entre la politique et la religion ont longtemps été fondées sur des rapports de séduction entre le personnel dirigeant et les marabouts. Cette situation est en train de changer. Les nouvelles générations s'inscrivent, comme il est normal, dans une perspective différente par rapport à l'ancienne. Si l'on s'intéresse à la dimension économique et même commerciale de problèmes qui paraissent se situer ailleurs,

Rapport de synthèse

force est de constater que la puissance des marabouts a longtemps été fondée sur les revenus liés à la culture de l'arachide, ce qui leur a posé des problèmes importants lorsque ce secteur est entré en crise, assortie d'une chute des cours. L'on peut attribuer à ces pertes de revenus une réaction de défiance de quelques marabouts qui songent désormais à monnayer leur appui, attitude qui n'est pas à proprement parler celle d'un islam militant. Pour autant, il faut reconnaître que, même si la constitution l'interdit, un certain nombre de mouvements plus ou moins politiques se développent en se référant à la religion. Parfois même, ils s'opposent à ce titre aux partis traditionnels.

*

* *

Puisque Michel Louis Martin a rappelé la phrase de Flaubert : « la bêtise c'est de vouloir conclure », nous éviterons la conclusion et nous laisserons le dernier mot à M. **Badji** et à celui qui fut, avec lui, à l'origine de cette coopération. Le constat le plus important aux yeux du premier : en cas de crise, la solution des problèmes et le levier le plus efficace pour réconcilier les composantes de la population et pour la mobiliser sont désormais moins dans les mains de la classe politique que des chefs religieux. On se souvient que ce constat rejoint certaine intervention de M. **Gueye** soulignant le rôle décisif quoique souvent discret des dignitaires ecclésiastiques en cas de différends et de tensions sociales. Cette convergence donne à ce colloque une partie de son unité. L'autre partie tient au souci, présent chez tous, de polémiquer sans contrainte mais aussi de dialoguer dans un esprit d'ouverture, dans un domaine où ce n'est pas toujours le cas.

VARIA

**LES NOUVEAUX DÉFIS DE LA CODIFICATION AU
SÉNÉGAL : HARMONISATION ET
ACCESSIBILITÉ - LE CAS DU
DROIT PÉNAL ***

**par Fatou Kiné-Camara¹,
docteure d'État en droit, chargée d'enseignement,
Faculté des sciences juridiques et politiques,
Université Cheikh Anta Diop de Dakar**

L'actualité juridique au Sénégal conduit à se pencher sur l'art législatif et ses exigences. En effet, une commission pour la révision du code pénal et du code de procédure civile a été nommée par arrêté ministériel en 2007. La commission aurait achevé et remis ses rapports au Garde des sceaux ministre de la Justice, en janvier 2008. Les travaux de la commission n'ont pas encore été rendus publics. Cependant, il est d'ores et déjà possible d'exposer les critères à l'aune desquels les travaux de la commission devront être jaugés. Traitant de la science de la législation, Gérard Cornu la définit comme « une technique au service d'une politique, à partir d'une critique » ; la critique est celle du droit existant ; la politique est la politique

* Communication présentée lors du précédent colloque tenu en 2008 et portant sur « La codification juridique dans les pays francophones ». Les délais de publication n'avaient pas permis de l'intégrer dans le n° 7 de *Droit sénégalais*.

¹ L'auteure remercie Charles Becker pour avoir gracieusement relu et corrigé son article.

législative ou l'art de rassembler toutes les données utiles pour que la loi atteigne son but ; quant à la technique, elle recouvre la rédaction de la loi, de l'expression linguistique à la composition d'ensemble : la légistique ou science de la législation ². Si l'on admet la définition selon laquelle la science de la législation « a pour objet d'œuvrer à l'amélioration du droit, de proposer des réformes »³, il faut alors approuver comme étant de bonne politique législative la mise en place d'une commission de révision du code pénal. En effet, comme le code pénal actuel date de 1965 (loi n° 65-60 du 21 juillet 1965 portant code pénal) et été modifié par de nombreuses lois⁴, une révision d'ensemble s'impose, ne serait-ce que pour procéder à un toilettage (éliminer les dispositions obsolètes, harmoniser les dispositions contradictoires, réécrire les formulations archaïques). Toutefois, il est utile de rappeler que la critique législative, qui fait partie intégrante de l'art de légiférer, n'a pas un but polémique, mais un fondement scientifique. Il s'agit d'expliquer de manière claire et cohérente, en partant des objectifs que se donne la loi, et en tenant compte des impératifs de nature juridique qui s'imposent au législateur, quels textes doivent être réformés, pourquoi et comment ils doivent l'être. Pour répondre aux questions que soulève toute analyse de l'état du droit dans une matière donnée, en l'occurrence le droit pénal, il est donc indispensable de recueillir un ensemble de données qui

² *Droit civil, Introduction*, Paris, Montchrestien, 1980, p. 96-98.

³ Gérard CORNU, *op. cit.*, p. 94.

⁴ Loi n° 66-16 du 1^{er} février 1966, loi n° 67-52 du 29 novembre 1967, loi n° 69-47 du 16 juillet 1969, loi n° 68-27 du 23 août 1969, loi n° 69-72 du 23 décembre 1969, loi n° 74-13 du 24 juin 1974, loi n° 74-54 du 4 novembre 1974, loi n° 76-02 du 25 mars 1976, loi n° 77-33 du 22 février 1977, loi n° 77-84 du 18 août 1977, loi n° 77-87 du 10 août 1977, loi n° 80-48 du 24 décembre 1980, loi n° 81-53 du 10 juillet 1981 -la fameuse loi sur l'enrichissement illicite, loi n° 84-11 du 4 janvier 1984, loi n° 99-05 du 29 janvier 1991, loi n° 96-15 du 28 août 1996, loi n° 99-05 du 29 janvier 1999 qui traite spécialement de la violence faite aux femmes et porte également pénalisation de l'excision, de la pédophilie et du harcèlement sexuel, loi n° 2000-38 du 29 décembre 2000, loi n° 06-2007 du 31 janvier 2007, loi n° 7-2007 modifiant le code pénal.

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

ressortissent de domaines aussi différents que la sociologie, l'histoire du droit, le droit comparé ou la psychologie. Réformer le droit ne saurait donc être l'œuvre des seuls juristes. Il faut des techniciens du droit dans une commission chargée de l'élaboration ou de la révision d'un code, leur présence est nécessaire, mais certainement insuffisante.

Pour être conforme aux normes énoncées dans le triptyque définissant l'art législatif, tout travail de codification, ou de révision d'un code, devrait se faire en application d'une politique législative bien pensée, c'est-à-dire adaptée au contexte socioculturel du pays, ainsi qu'aux exigences tenant aux engagements internationaux souscrits par l'État. La multiplication des conventions régionales, continentales et internationales, combinée à la réalité de la globalisation, fait que plus aucun État de la planète ne peut se permettre de vivre en autarcie sur quelque plan que ce soit, y compris le plan juridique. L'émergence d'une société civile qui n'entend plus laisser le pouvoir étatique, voire dans certains domaines les autorités religieuses, dicter l'agenda législatif en faisant fi des principes constitutionnels et des engagements internationaux souscrits par un État est une autre donnée fondamentale. Un État n'est plus libre d'ignorer, sans être inquiété ni rappelé à l'ordre, les droits humains de sa propre population. La société civile, interne et internationale, organisée en associations nationales et transfrontalières a arraché de haute lutte des concessions sous forme de traités, chartes et conventions qu'elle n'est pas disposée à laisser entre les mains des États prêts à les ignorer dès qu'ils les ont signés et ratifiés. Alors que certains États qui sont de réelles démocraties gouvernées par le « rule of law » (l'autorité de la règle de droit) ne signent pas, ou signent avec maintes réserves des traités internationaux, justement parce qu'ils savent qu'ils devront les respecter, d'autres États montrent un empressement à signer ces mêmes conventions, qui n'a d'égal que leur manque de volonté à assumer les engagements internationaux souscrits. Il est du devoir des juristes d'aider l'autorité étatique à prendre acte du fait que ce type de politique est contraire à l'État de droit, outre le fait que, grâce au travail des activistes, elle ne peut plus

prosperer.

Une autre exigence, pourtant inhérente à l'entreprise de codification et à la technique législative, a été jusqu'ici totalement occultée par les autorités du Sénégal postcolonial, il s'agit de l'accessibilité du droit. Qu'il s'agisse d'élaborer un droit nouveau (la codification de rupture)⁵, d'unifier un droit (la codification napoléonienne⁶), ou de procéder à une simple compilation de textes (la technique du « restant » aux États-Unis), l'œuvre de codification est censée obéir à un effort de clarification et de mise à disposition du public des normes juridiques de droit positif. C'est ainsi qu'un dernier type de codification a été recensé ; il s'agit de la codification à droit constant qui consiste à relire l'ensemble des articles régissant une matière et à les réécrire, si besoin est, pour les mettre à jour, en simplifier la langue et surtout les harmoniser conformément à la hiérarchie des normes. L'article 3 de la loi française n° 2000-321 du 12 avril 2000 relative aux droits des citoyens

⁵ Au Sénégal, la codification a servi, dans maintes matières, de technique de réception du droit français, accentuant ainsi l'effet novateur, ou de rupture, de la codification. Il s'agissait en effet de rompre avec le pluralisme juridique de la période coloniale et d'écarter de manière définitive « le droit indigène » au profit du droit de l'ancienne métropole.

⁶ Nombre d'auteurs s'accordent sur le fait que le code civil n'a pas consacré un droit nouveau, mais a procédé à l'unification du droit applicable en France en associant les règles coutumières aux lois romaines, tout en intégrant certains principes du droit révolutionnaire (tels que l'égalité civile, mais sans l'égalité des sexes). Ainsi, Carbonnier note les faits suivants : « On trouve dans le code civil, une *matière* venue de l'Ancien Droit, toute une masse de dispositions empruntées au droit romain ou aux coutumes. » (*Droit Civil, Introduction*, PUF 1955, 20^e édition, p. 121). Gérard Cornu met en avant le caractère transactionnel du code Napoléon, il décrit la manière dont les auteurs du code ont procédé : « Quand ils puisent aux sources historiques de l'Ancien Droit français, ils parviennent souvent à forger une combinaison entre le droit des pays de coutume et celui des pays de droit écrit. Dans certains cas, il est vrai, il faut bien choisir, sans pouvoir composer, entre des systèmes rivaux inconciliables. La tendance du code est de composer entre les éléments divers de la tradition » (*Droit civil, Introduction*, Paris, Montchrestien, 1980, p. 121).

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

dans leurs relations avec les administrations⁷, donne du procédé la définition suivante : « La codification législative rassemble et classe dans des codes thématiques l'ensemble des lois en vigueur à la date d'adoption de ces codes. Cette codification se fait à droit constant, sous réserve des modifications nécessaires pour améliorer la cohérence rédactionnelle des textes rassemblés, assurer le respect de la hiérarchie des normes et harmoniser l'état du droit ». L'article 2 de cette même loi pose le droit du citoyen à une information juridique accessible. Il est fait à l'alinéa 2 la très importante précision suivante : « Les autorités administratives sont tenues d'organiser un accès simple aux règles de droit qu'elles édictent. La mise à disposition et la diffusion des textes juridiques constituent une mission de service public au bon accomplissement de laquelle il appartient aux autorités administratives de veiller »⁸.

L'œuvre de codification est la plus parfaite traduction du positivisme juridique, cette théorie qui défend l'idée qu'il n'est point de droit en dehors du droit créé par l'État. Au Sénégal, dès l'indépendance, le credo a été de créer un droit unifié et de rupture, non pas par rapport au droit introduit par le colonisateur (qui au contraire a été reconduit au moyen de codes qui n'ont fait que recopier plus ou moins fidèlement le droit français tel que codifié au moment de l'indépendance), mais par rapport au droit connu et

⁷ Loi disponible sur le site de LégiFrance : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000005629288> (visité le 15 juillet 2009).

⁸ Texte intégral de l'article 2 : « Le droit de toute personne à l'information est précisé et garanti par le présent chapitre en ce qui concerne la liberté d'accès aux règles de droit applicables aux citoyens. Les autorités administratives sont tenues d'organiser un accès simple aux règles de droit qu'elles édictent. La mise à disposition et la diffusion des textes juridiques constituent une mission de service public au bon accomplissement de laquelle il appartient aux autorités administratives de veiller. Les modalités d'application du présent article sont déterminées, en tant que de besoin, par décret en Conseil d'État. »
<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000005629288> (visité le 15 juillet 2009).

pratiqué par les populations : « les coutumes indigènes ». Ainsi la série de codifications qui a eu lieu était le signal que l'État du Sénégal ne reconnaît pas d'autre droit que celui inscrit dans ses codes. Toutefois pour qu'une telle position soit acceptable, il faut, comme le souligne la loi française précitée, que les autorités étatiques organisent un accès simple aux règles de droit qu'elles édictent. Faciliter l'accès à ce droit, dont il est décrété que l'État détient le monopole de la création, tel devrait être un des objectifs majeurs de toute œuvre de codification. C'est pour cette raison que les codifications officielles obéissent à des règles précises de technique législative. Ainsi, un code doit être structuré en ensembles organisés de manière claire et cohérente. En conséquence, il se présente selon un plan rationnel, qui regroupe en livres, titres, chapitres, sections et paragraphes les différentes normes juridiques énoncées. La codification facilite de la sorte l'accès au droit et l'intelligibilité des lois. Mais l'œuvre de formulation doit aussi porter sur l'expression linguistique qui, elle aussi, doit servir l'impératif d'intelligibilité de la loi. Toute réflexion sur l'œuvre de codification doit donc nécessairement porter sur cet aspect : codifier pour favoriser la connaissance du droit, source de sécurité juridique.

Traiter des nouveaux défis de la codification au Sénégal implique donc que l'impératif d'harmonisation du droit interne avec les normes internationales soit mis en avant. Entreprendre les modifications ou réformes législatives nécessaires pour rendre effectives, dans l'ordonnement juridique interne, les dispositions énoncées dans un accord international signé et ratifié par le Sénégal est une obligation qui est posée par la constitution elle-même et le principe de la hiérarchie des normes (I). Toutefois, une lecture attentive du préambule de la constitution montre que le bloc de constitutionnalité est devenu un ensemble extensible qui s'allonge à chaque convention adoptée par les Nations unies ou l'Union africaine et signée et ratifiée par le Sénégal. Comme aucun juge, avocat ou professeur de droit ne peut connaître toutes ces conventions dans le détail, l'implication des acteurs de la société civile dans les différentes commissions de réforme législative constitue une impérieuse nécessité (III). Quelques

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

exemples concrets serviront à illustrer ce postulat (II).

I - La prise en compte de la hiérarchie des normes et ses contraintes

C'est la constitution elle-même qui pose le principe de la hiérarchie des normes et élève les traités et accords régulièrement ratifiés au-dessus des lois (A). C'est un tel traité qui énonce la règle suivant laquelle « Pacta sunt servanda » (B).

A - La hiérarchie des normes

L'article 98 de la constitution dispose que : « Les traités ou accords régulièrement ratifiés ou approuvés ont, dès leur publication, une autorité supérieure à celle des lois, sous réserve pour chaque accord ou traité, de son application par l'autre partie ».

En plus de la disposition de l'article 98, il est expressément déclaré, à la dernière phrase du préambule, que ledit préambule fait partie intégrante de la constitution. Or il est affirmé dans ce même préambule, l'adhésion du peuple sénégalais aux instruments internationaux adoptés par l'Organisation des Nations unies et l'Union africaine, dont la déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen, la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDEF), et la charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Toutes les conventions citées dans le préambule font donc corps avec la constitution ; en conséquence, leur force obligatoire s'en trouve renforcée. Le principe de la hiérarchie des normes implique qu'aucune loi ne saurait contenir des dispositions contraires à la constitution, son préambule y compris. De fait, il résulte des différentes dispositions constitutionnelles citées que, du point de vue strictement juridique, aucune œuvre de codification ou de réforme législative ne peut se faire sans prendre en compte l'ensemble des traités et conventions régulièrement signés et ratifiés par l'État du Sénégal. Il en va du principe même de la légalité, en vertu duquel chaque norme juridique doit se conformer à l'ensemble des règles en vigueur ayant une force supérieure dans la hiérarchie des normes. La juriste

constitutionnaliste Ismaïla Madior Fall a très clairement exposé les conséquences juridiques de l'intégration expresse du préambule dans le bloc de constitutionnalité : « [L]e contenu du préambule fait désormais partie du bloc de constitutionnalité, représentant les normes de référence du contrôle de constitutionnalité. Cela signifie que le contrôle que le Conseil est appelé à exercer sur la base des instruments juridiques internationaux cités dans le préambule ne procède pas du contrôle de « conventionnalité » –auquel se refuse aussi bien le juge français que le juge sénégalais– qui s'applique aux conventions internationales visées à l'article 98 de la constitution, mais bien au contrôle de constitutionnalité »⁹.

Ce qui est ainsi confirmé, c'est que les normes internationales découlant des instruments internationaux cités et visés dans le préambule sont désormais des « normes constitutionnelles », c'est-à-dire, pour citer Fall, que « les instruments internationaux, que le constituant a déclarés comme partie intégrante de la constitution, font corps avec elle et en sont indissociables. »¹⁰ Un tel statut devrait suffire à justifier l'harmonisation des textes de droit interne avec les conventions signées et ratifiées par l'État du Sénégal, notamment celles qui sont issues de l'Assemblée générale des Nations unies et de l'Union africaine. Mais il n'est pas surabondant de rappeler qu'au plan international même l'État est tenu de respecter ses engagements internationaux.

B - Les contraintes : « Pacta sunt servanda »

« Pacta sunt servanda » ! Tel est l'intitulé de l'article 26 de la convention de Vienne sur le droit des traités de 1969. Entrée en vigueur le 27 janvier 1980, la convention définit le principe « Pacta sunt servanda » (« Les traités doivent être respectés ») de la manière suivante : « Tout traité en vigueur lie les parties et doit être exécuté

⁹ Ismaïla Madior FALL, *Évolution constitutionnelle du Sénégal – de la veille de l'Indépendance aux élections de 2007*, Dakar, CREDILA, CREPOS, 2007, p. 121.

¹⁰ *Op. cit.*

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

par elles de bonne foi ». L'article 27 de la même convention prend soin d'énoncer la règle selon laquelle : « Une partie ne peut invoquer les dispositions de son droit interne comme justifiant la non-exécution d'un traité ».

Sauf à faillir à la mission assignée en particulier aux techniciens du droit, le rapport de la commission de révision du code pénal et du code de procédure pénale devrait donc non seulement relever l'obligation pour l'État du Sénégal de mettre en œuvre les dispositions contenues dans les conventions auxquelles l'État est partie, mais le rapport devrait également inclure des propositions en vue de l'harmonisation des dispositions du code pénal avec ces mêmes conventions. En effet, les dispositions des conventions internationales régulièrement signées et ratifiées par l'État du Sénégal ne sont pas d'application directe sur le territoire, autrement dit elles doivent faire l'objet d'une incorporation dans l'ordre juridique interne au moyen de dispositions législatives. C'est le principe qu'a rappelé et appliqué la Cour de cassation (arrêt n° 14 du 20 mars 2001, Cour de cassation, 1^{ère} chambre statuant en matière pénale, Souleymane Guengueng et autres c. Hissène Habré)¹¹ pour rejeter le pourvoi introduit contre l'arrêt de la chambre d'accusation de Dakar qui avait décidé que les tribunaux sénégalais n'étaient pas compétents pour juger Hissène Habré en application de la convention de New York du 10 décembre 1984 contre la torture et autres peines ou traitements cruels inhumains ou dégradants, signée, ratifiée et publiée par l'État du Sénégal¹². Les auteurs du pourvoi en cassation ont reproché à la

¹¹ Arrêt disponible sur : <http://web.unimc.it/internazionale/Dottorato/Habre/Senegal2.pdf> (visité le 15 juillet 2009)

¹² Le Sénégal aurait été le premier État à signer et ratifier la convention de New York du 10 décembre 1984 contre la torture et autres peines ou traitements cruels inhumains ou dégradants et, si l'on en juge par l'affaire Habré, le dernier à la respecter. L'on en revient à la contradiction exposée dans l'introduction entre le fait de s'empressement de signer des conventions que l'on dédaigne tout aussi promptement de mettre en application. Le résumé de « l'affaire Hissène Habré », et en particulier de ses péripéties judiciaires est disponible à : http://www.denistouret.net/constit/Hissene_Habre.html ; ainsi

Cour d'appel¹³ la violation de la convention de New-York contre la torture du 10 décembre 1984. En fait, la chambre d'accusation a tout bonnement refusé d'appliquer la convention, bien que régulièrement ratifiée par le Sénégal et publiée au *Journal officiel* (respectivement le 16 juin et le 9 août 1986). Elle lui a opposé l'article 669 du code de procédure pénale. Ce faisant les juges consacraient la primauté du droit interne sur les engagements internationaux régulièrement souscrits.

L'argument était que, même si la convention avait été régulièrement signée, ratifiée et publiée par les autorités compétentes, les juges étatiques ne sauraient l'appliquer tant que le code de procédure pénale sénégalais ne serait pas modifié de manière à admettre la compétence universelle permettant aux juridictions pénales du Sénégal de poursuivre « des faits de torture commis par un étranger en dehors du territoire sénégalais quelles que soient les nationalités des victimes »¹⁴. Confirmant la décision des juges d'appel, la Cour de cassation a relevé les faits suivants : « aucun texte de procédure ne reconnaît une compétence universelle¹⁵ aux juridictions

que sur le site de la FIFH : http://www.fidh.org/Affaire-Hissene-Habre-Le-Senegal.5505?debut_visite_commpress=10. (visité le 15 juillet 2009)

¹³ Cour d'appel de Dakar, chambre d'accusation, arrêt n° 135 du 4 juillet 2000. Arrêt disponible à l'adresse suivante : <http://web.unimc.it/internazionale/Dottorato/Habre/Senegal1.pdf> (visité le 15 juillet 2009).

¹⁴ La « primauté de la loi sur le traité » ou le fait qu'une convention « ne saurait prévaloir sur les dispositions de la loi qui ont servi de fondement légal à la décision attaquée » avait déjà été consacrée par la Cour suprême dans l'arrêt Séga Seck Fall du 29 janvier 1975. Voir les commentaires de la décision par Guibril CAMARA, premier président de la Cour de cassation du Sénégal, « Les conventions internationales et la loi interne à travers la jurisprudence au Sénégal », Actes du colloque de Ouagadougou, 24-26 juin 2003, *Les Cahiers de l'Association africaine des Hautes juridictions francophones*, p. 292-294, disponible à l'adresse suivante : <http://democratie.francophonie.org/IMG/pdf/22bis.pdf> (visité le 15 juillet 2009).

¹⁵ La compétence universelle donne compétence aux juridictions sénégalaises pour connaître des actes de torture commis par un étranger en dehors du

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

sénégalaises en vue de poursuivre et de juger, s'ils sont trouvés sur le territoire de la République, les présumés auteurs ou complices de faits qui entrent dans les prévisions de la loi du 28 août 1996 portant adaptation de la législation sénégalaise aux dispositions de l'article 4 de la convention¹⁶ lorsque ces faits ont été commis hors du Sénégal par des étrangers ; que la présence au Sénégal d'Hissène Habré ne saurait à elle seule justifier les poursuites intentées contre lui ». Les juges ne se reconnaissent donc pas le pouvoir d'appliquer directement les règles de droit énoncées dans une convention pourtant régulièrement signée et ratifiée par le Sénégal car, affirme la Cour suprême : « l'exécution de la convention nécessite que soient prises par le Sénégal des mesures législatives préalables »¹⁷. Dans son commentaire de l'arrêt Hissène Habré, Guibril Camara soutient que, contrairement à l'arrêt de la Cour suprême Séga Seck Fall, l'arrêt Hissène Habré n'entend pas remettre en cause le principe de la primauté du traité sur la loi car, si l'application de la convention a été écarté, c'est pour les raisons suivantes : « La mise en échec du Traité résulte de ce qu'il a été perçu comme n'étant pas suffisamment complet et autonome pour être susceptible d'une application directe. Le traité renvoie, d'après les juges, à la loi. Et faute pour le législateur d'avoir joué sa partition en comblant le vide indiqué par le traité, tout le processus d'application se trouve bloqué. Le parallèle peut être fait ici avec certaines lois dont l'application nécessite l'adoption d'un

territoire sénégalais et quelle que soit la nationalité des victimes. L'Assemblée nationale du Sénégal a adopté, le 1^{er} février 2007, de nouvelles lois qui introduisent une compétence universelle pour les infractions relatives aux crimes de guerre, crimes contre l'humanité et crimes de génocide.

¹⁶ Pour se conformer à l'article 4 de la convention de New-York qui oblige tout État partie à veiller à ce que tous les actes de torture constituent des infractions au regard de son droit pénal et soient passibles de peines appropriées, le législateur sénégalais a promulgué la loi n° 96-15 du 28 août 1996 instituant l'article 295-1 du code pénal qui a incriminé ces actes. Avant cette date, les actes de torture constituaient, aux termes de l'article 288 du code pénal, des circonstances aggravantes de certains crimes contre les personnes.

¹⁷ Commentaire de la décision par Guibril CAMARA, *op. cit.*, p. 295.

décret. Et tant que ce dernier n'est pas pris, la loi n'aura pas d'existence effective »¹⁸.

Mais il est intéressant de noter que Camara complète son analyse par la très pertinente observation suivante : « Mais un tel raisonnement fait fi des dispositions de l'article 27 de la convention de Vienne sur le droit des traités du 23 mai 1969, entrée en vigueur le 27 janvier 1980, au terme duquel : « Une partie ne peut invoquer les dispositions de son droit interne comme justifiant la non-exécution d'un traité » qui est la suite normale de l'adage « *Pacta sunt servanda* » figurant à l'article 26 »¹⁹.

En tout état de cause, la jurisprudence de la Cour suprême sénégalaise implique que c'est au législateur qu'il incombe l'obligation de faire en sorte que les conventions auxquelles l'État du Sénégal est partie reçoivent une application effective au Sénégal. Il entre donc nécessairement dans les attributions d'une commission de révision législative d'intégrer cette exigence dans la formulation de ses propositions de réforme. De fait, dans l'exposé des motifs de la loi n° 2007-02 du 12 février 2007 incorporant dans le code pénal le crime de génocide, le crime de guerre, les crimes contre l'humanité, il est donné la justification suivante : « Le Sénégal se devait d'adapter sa législation aux règles et normes du statut de Rome portant création de la Cour pénale internationale après la ratification dudit statut ».

¹⁸ *Op. cit.*, p. 296.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 296. Camara souligne toutefois que dans le cas en litige, la question touchant à la compétence universelle des juges sénégalais, ces derniers n'avaient pas besoin pour se reconnaître compétent d'attendre l'adoption d'une disposition législative particulière. En effet, Camara fait les observations suivantes sur ce point : « L'article 4 implique, sans contestation possible, l'adoption de dispositions législatives en vertu du principe de la légalité des crimes et des peines, tandis que les articles 5 et 7 imposent à tout État partie le respect de la compétence universelle, posent les règles de mise en pratique de cette compétence et sont en réalité d'application directe (*self executing*) » *op. cit.* p. 299. En conclusion, il affirme que, s'il existe des obstacles à l'application directe des conventions internationales par les juges, ces obstacles « sont moins d'ordre juridique que culturel et/ou psychologique » *op. cit.*, p. 299.

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

Le travail d'harmonisation n'est pas une tâche aisée, loin s'en faut. Il nécessite de passer au peigne fin non seulement les dispositions du droit interne dans la matière considérée, mais aussi d'être au fait de tous les principes qui s'imposent à l'État du Sénégal et de légiférer en conséquence. Seule une commission de réforme composée et fonctionnant de manière à prendre en compte tous ces paramètres peut se révéler à la hauteur de la tâche. Quelques exemples de sujets difficiles vont nous servir à démontrer notre postulat. Le postulat est que le respect de la hiérarchie des normes et des conventions auxquelles l'État du Sénégal est partie ne peut se faire sans la participation effective des organisations de la société civile s'étant distinguées dans le domaine concerné. Les sujets difficiles choisis comme exemples sont la prostitution, l'avortement et l'homosexualité.

II - Illustration au travers des délits relatifs à la prostitution, à l'avortement et à l'homosexualité

A - La convention de 1949 pour la répression de la traite des êtres humains et de l'exploitation de la prostitution d'autrui et la législation pénale sur la prostitution

La convention pour la répression de la traite des êtres humains et de l'exploitation de la prostitution d'autrui a été adoptée en 1949 par l'Assemblée générale des Nations unies. La convention est entrée en vigueur en 1951 et le Sénégal y a adhéré en 1979. Cependant, sur bien des points, la législation sénégalaise est en contradiction avec les principes énoncés dans la convention. Ainsi, la répression de la prostitution ne s'abat que sur les prostituées et sur les proxénètes, le client n'est jamais mis en cause pénalement en tant que tel et, pourtant, il fait partie de ceux qui profitent de la prostitution et contribuent à l'expansion de ce commerce « incompatible avec la valeur et la dignité de la personne humaine » (préambule de la convention de 1949). À l'inverse, la Suède a choisi de réprimer la prostitution en s'attaquant à ceux qui s'offrent les services d'une

prostituée, et non à la prostituée elle-même. L'idée est qu'il faut punir les exploiters/acheteurs et aider les victimes/prostituées. En conséquence, la loi-cadre suédoise, appelée *Kvinnofrid*, la « paix (ou tranquillité) des femmes » (une appellation qui est elle-même tout un symbole)²⁰, a mis en place un ensemble impressionnant de mesures « pour lutter contre les violences envers les femmes, la prostitution et le harcèlement sexuel dans la vie professionnelle ». En vertu de cette loi, depuis le 1^{er} janvier 1999, acheter, ou tenter d'acheter, des services sexuels est un délit puni de peines d'amendes ou d'emprisonnement jusqu'à six mois. En revanche les prostituées ne risquent aucune poursuite judiciaire. Prenant exemple sur la Suède, depuis le 1^{er} janvier 2009, la Norvège applique une nouvelle loi qui punit les "clients" des personnes prostituées, même lorsqu'ils s'offrent une prostituée hors du territoire de Norvège. Pour justifier cette loi, la secrétaire d'État à la justice, Astri Aas-Hansen a donné l'explication suivante : « Nous pensons que l'achat de sexe est inacceptable et qu'il favorise le trafic d'êtres humains et la prostitution forcée ». Comme en Suède, non seulement les prostituées ne sont pas poursuivies, mais des mesures d'aide et de réinsertion sont prévues : formations gratuites, services d'assistance, accès à des refuges, cures de désintoxication... Au Sénégal, la coordinatrice de l'association AWA, une association d'aide et d'assistance aux personnes vulnérables, spécialement les femmes, met très directement en cause la société en matière de prostitution. Ainsi elle pose les questions suivantes :

« Qu'a fait la société pour éviter à ces femmes de se livrer au commerce de leur chair ? Ce sont souvent des filles de père inconnu, sans papier d'état-civil, sans niveau scolaire, sans aucune qualification professionnelle et sans repères. Des fois, elles sont victimes du mariage forcé à un très jeune âge, puis elles ont divorcées avec toute la progéniture à charge et elles ont obligées de trouver les moyens de nourrir leurs enfants. Comment ? Qu'a fait la société pour la

²⁰ Magnus FALKEHED, *Le modèle suédois*, Paris, Payot et Rivages, 2005, spécialement « chapitre X – Prostitution : criminaliser le client », p. 159-168.

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

prévention de la prostitution et du travail du sexe ? »²¹.

En Norvège, le ministre de la Justice, Knut Storberget, a indiqué qu'avec la pénalisation de l'achat de service sexuel, il s'agissait de faire passer le message suivant lequel : « Les êtres humains ne sont pas des marchandises à vendre », ajoutant : « Nous espérons, grâce à cette loi rendre la vie plus difficile aux trafiquants en Norvège ». En effet, les trafiquants d'êtres humains se seraient détournés de la Suède pour exporter les jeunes filles originaires de l'Europe de l'Est et de l'Afrique de l'Ouest (principalement le Nigeria) vers des destinations plus accueillantes (les pays où ce commerce est normalisé). Avec ces lois, les enfants suédois et norvégiens grandissent dans une société qui pose l'interdit, à valeur pédagogique, de l'achat de l'usage du droit d'user du corps d'autrui à des fins sexuelles. Ainsi la prostitution est enfin traitée comme ce qu'elle est, non pas le plus vieux « métier » du monde et encore moins un travail comme un autre, mais comme un des piliers de l'oppression des femmes inscrit dans les rapports sociaux d'exploitation et de domination des femmes caractéristiques des sociétés patriarcales. Est-ce un hasard si les parlements suédois et norvégien, qui ont osé requalifier de la sorte la prostitution, sont respectivement composés de 47 et 45 % de femmes ?²².

Quel bilan peut-on faire de l'expérience suédoise ? La réponse n'est pas nuancée. Symboliquement le message adressé aux enfants et aux clients potentiels est clair, le corps humain n'est pas un objet à vendre ou à louer ; socialement, un sociologue a pu écrire : « La pénalisation du meurtre, du viol, de la violence dite conjugale ou du harcèlement sexuel n'a pas fait disparaître ces différentes formes de

²¹ Marème Soumaré GUÈYE, entretien dans *VIE, Vert-Information Environnementale*, n° 11, mai-juin 2009, Sénégal, p. 18.

²² Citations et chiffres relatifs à la Suède et à la Norvège dans, « Après la Suède, la Norvège punit les "clients" prostitueurs », Claudine LEGARDINIER, janvier 2009, Prostitution et Société.fr, Site et revue trimestrielle du Mouvement du NID, disponible à : <http://www.prostitutionetsociete.fr/politiques-publiques/legislations-nationales/apres-la-suede-la-norvege-punit> (visité le 15 juillet 2009).

violence. La loi suédoise n'a pas non plus fait disparaître la prostitution, mais c'est le seul pays qui a vu la prostitution régresser et la traite freiner »²³. Autrement dit, les lois du type de la loi suédoise atteignent le but visé par la convention de 1949.

Par ailleurs, chaque fois que l'on parle de prostitution et que le débat vire vers une vision de la personne prostituée non pas comme une victime de sa pauvreté, mais comme une « travailleuse du sexe » qui a choisi ce métier par appât du gain, vice ou simple esprit de facilité..., il est important d'attirer l'attention sur la réalité suivante : « la prostitution est devenue une organisation criminelle internationale. Les intérêts économiques sont puissants, les flux financiers énormes. L'Office central pour la répression des trafics d'êtres humains (Ocreth) parle même de « mafias », celles-là même qui contrôlent aussi le marché des armes et celui de la drogue. La prostitution sert alors au blanchiment de l'argent sale »²⁴.

La ratification de la convention des Nations unies de 1949 suivant laquelle : « La prostitution et le mal qui l'accompagne, à savoir la traite des êtres humains en vue de la prostitution, sont incompatibles avec la dignité et la valeur de la personne humaine », impose au Sénégal de prendre les mesures adéquates pour la protection des personnes prostituées. Sans être à la pointe des innovations juridiques du type suédois, la commission a-t-elle au moins procédé au nettoyage des textes en contradiction avec les dispositions de la convention de 1949 ? La loi sénégalaise n° 66-21 du 1^{er} février 1966 relative à la lutte contre les maladies vénériennes et la prostitution est directement en porte-à-faux avec l'article 6 de la convention pour la

²³ Richard POULIN, « Lettre ouverte au sous comité sur la racolage – Il faut étudier l'expérience de la Suède, non seulement celle des Pays-Bas et de l'Australie » adressée au sous-comité du Canada sur le racolage formé de député-e-s des partis siégeant au Parlement. Texte à lire sur : <http://sisyphe.org/spip.php?article1550> (visité le 15 juillet 2009).

²⁴ Béatrice HOUCARD, « Prostitution ou traite des êtres humains ? », Fondation Robert Schuman, *Questions d'Europe* n° 64, 28 octobre 2002. Disponible sur le site de la Fondation Robert Schuman à l'adresse suivante : <http://www.robert-schuman.eu/pdf.qe.php?num=sy-64> (visité le 15 juillet 2009)

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

répression de la traite des êtres humains. Alors que, d'après ce texte, les parties conviennent de prendre toutes les mesures nécessaires pour abroger ou abolir toute loi, tout règlement et toute pratique administrative selon lesquels les personnes qui se livrent à la prostitution ou sont soupçonnées de se livrer à la prostitution doivent se faire inscrire sur des registres spéciaux, posséder des papiers spéciaux, ou se conformer à des conditions exceptionnelles de surveillance ou de déclaration, l'article 1^{er} de la loi n° 66-21 prévoit l'inscription des prostituées sur un fichier sanitaire et social sous peine d'une amende de 20 000 à 100 000 francs ou d'un emprisonnement de un à trois mois. Il n'est certes pas incongru de noter que les clients des personnes prostituées qui sont également vecteurs de maladies n'en sont pas pour autant astreints à la même obligation de présenter un carnet sanitaire aux services de police. « Qu'est-ce qui justifie ce deux poids deux mesures ? » La coordinatrice de l'association AWA²⁵ ne préconise pas un carnet sanitaire obligatoire pour les clients de celles qu'elle appelle les « travailleuses du sexe », mais elle n'en pose pas moins la question suivante sur laquelle nous devrions tous et toutes réfléchir : « Les gens ne se posent pas la question de savoir qui sont les clients de ces femmes ! Qui fréquente ces femmes ? Est-ce qu'en dehors de ces femmes, ces clients n'ont pas d'autres partenaires ? »²⁶.

L'article 6 de la loi n° 66-21 cible encore uniquement les prostituées, et de façon également contraire à la convention pour la répression de la traite des êtres humains. En effet, il pose la règle suivante : « Toute personne qui désire cesser définitivement de se

²⁵ « L'association tire son nom de EVE, nom symbolique de la première femme du monde. Elle s'occupe principalement de femmes vulnérables pour l'adoption de comportements à moindre risque et leur vient en aide. Dans ce lot, on trouve des femmes en rupture familiale, divorcées, veuves ou célibataires. Parmi celles-ci, certaines s'adonnent à la prostitution et donc, notre but est aussi de contribuer à la réduction de l'impact du VIH. » Marème Soumaré GUÈYE, coordinatrice de l'association AWA, entretien paru dans *VIE, Vert-Information Environnementale*, n° 11, mai-juin 2009, Sénégal, p. 17.

²⁶ Marème Soumaré GUÈYE, art. cit., p. 18.

livrer à la prostitution peut requérir de l'autorité administrative sa radiation du fichier, qui est prononcée si la déclaration est reconnue sincère. Elle cesse alors d'être soumise aux obligations prévues à l'article 1^{er} ».

Certaines dispositions pénales vont même jusqu'à pousser la prostituée à la faute, en faisant ainsi une proie facile et toute désignée pour les harcèlements policiers et les abus de toutes sortes. Une actrice de la société civile a porté le témoignage suivant : « Ces femmes sont battues, harcelées, rackettées et ont en charge toute leur famille. Aucune loi ne les protège »²⁷.

Alors que la prostitution n'est pas interdite, le racolage lui est puni à l'article 9 du code des contraventions où il est disposé ce qui suit : « Ceux qui, par gestes, paroles, écrits ou par tous autres moyens, procéderaient publiquement au racolage des personnes de l'un ou l'autre sexe, en vue de les provoquer à la débauche » seront punis d'une peine d'emprisonnement d'un maximum de trente jours et d'une amende pouvant aller jusqu'à 20 000 FCFA (articles 9, 2 et 3 du code des contraventions). Le racolage sur la place publique fait donc l'objet d'une prohibition absolue. Cependant l'exercice de la prostitution dans un lieu privé fait l'objet d'une répression quasi identique. En effet, la définition large du proxénétisme adoptée dans le code pénal est source d'insécurité pour tous les proches de prostituées, ce qui accroît la marginalisation et la vulnérabilité de ces dernières. Ainsi, l'article 323 du code pénal définit comme proxénète passible « d'un emprisonnement d'un à trois ans et d'une amende de 250 000 à 2 500 000 francs, sans préjudice de peines plus fortes s'il y échet, celui ou celle [...] qui, sous une forme quelconque, partage les produits de la prostitution d'autrui ou reçoit des subsides d'une personne se livrant habituellement à la prostitution ». Quant à la personne qui « s'offre », régulièrement ou occasionnellement, des prostituées elle n'est nullement inquiétée par le code pénal. L'association sénégalaise AWA qui aide à la défense et à la réinsertion des travailleuses du sexe n'a pas manqué de souligner ces

²⁷ *Ibid.*

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

imperfections du code pénal sénégalais. En effet, elle résume la question de la manière suivante :

« Il est vrai que lorsqu'un métier est toléré et que ces femmes se conforment à la législation, il serait juste de ne pas les stigmatiser mais, malheureusement, elles ont beaucoup plus pénalisées que celles qui exercent dans la clandestinité. À quoi sert cette loi finalement ? À l'hôtel, elles sont arrêtées, chez elles, c'est un délit, dans la rue, c'est le racolage, au bar, elles sont raflées et finalement, où peuvent-elles exercer ? Le problème est posé et il faut savoir que ce sont des êtres humains comme tout le monde »²⁸.

Ce témoignage, d'une personne responsable d'une association dédiée à l'aide aux personnes vulnérables, souligne la nécessité de détecter les discriminations et contradictions contenues dans certains textes législatifs et exprime, à n'en pas douter, une demande du concours de sociologues et de militant(e)s de la cause des droits humains.

B - Le protocole à la charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits de la femme et les dispositions pénales en matière d'avortement

Les dispositions du code pénal relatives à l'avortement sont un cas différent, puisque certains articles sont en contradiction flagrante avec les dispositions claires d'une convention signée et ratifiée par le Sénégal.

Le protocole à la charte africaine des droits de l'homme et des peuples a été ratifié par une loi du 2 décembre 2004. En son article 14, 2.c il est expressément ordonné aux États parties de « protéger les droits reproductifs des femmes, particulièrement en autorisant l'avortement médicalisé en cas d'agression sexuelle, de viol, d'inceste et lorsque la grossesse met en danger la santé morale et physique de la mère, ou la vie de la mère ou du fœtus ». Maintenir les dispositions

²⁸ Marème Soumaré GUËYE, art. cit., *loc. cit.*

des articles 305²⁹ et 305 bis du code pénal³⁰ (triste legs de l'époque

²⁹ Sans jamais définir l'avortement, le code pénal du Sénégal, en son article 305 alinéa 1^{er} dispose que : « Quiconque, par aliments, breuvages, médicaments, manœuvres, violences, ou par tout autre moyen, aura procuré ou tenté de procurer l'avortement d'une femme enceinte, qu'elle y ait consenti ou non, sera puni d'un emprisonnement d'un an à cinq ans et d'une amende de 20 000 à 100 000 francs » ; article 305, alinéa 2 CP : « l'emprisonnement sera de cinq à dix ans et l'amende de 50 000 à 500 000 francs s'il est établi que le coupable s'est livré habituellement aux actes visés à l'alinéa précédent » ; article 305, alinéa 3 CP : « sera punie d'un emprisonnement de six mois à deux ans et d'une amende de 20 000 à 100 000 francs, la femme qui se sera procurée l'avortement à elle-même ou aura tenté de se le procurer, ou qui aura consenti à faire usage des moyens à elle indiqués ou administrés à cet effet » ; article 305, alinéa 4 : « les médecins, les pharmaciens et toute personne exerçant une profession médicale, paramédicale ainsi que les étudiants en médecine, les étudiants ou employés en pharmacie, herboristes, bandagistes, marchands d'instruments de chirurgie, qui auront indiqué, favorisé ou pratiqué les moyens de procurer l'avortement, seront condamnés aux peines prévues aux alinéas premier et second du présent article » ; article 305 dernier alinéa « il ne pourra être prononcé le sursis à l'exécution de la peine lorsque le coupable sera l'une des personnes énoncées à l'alinéa 4 ».

³⁰ La loi n° 80-49 du 24 décembre 1980 complétant le code pénal par un article 305 bis et abrogeant le décret du 30 mai 1933 portant application de la loi du 31 juillet 1920 réprimant la propagande anticonceptionnelle et la provocation à l'avortement vient renforcer cette répression en ces termes : « Sera puni d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 50 000 francs à 1 000 000 de francs, ou de l'une de ces deux peines seulement, quiconque : // - soit par des discours proférés dans les lieux ou réunions publics ; //- soit par la vente, la mise en vente ou l'offre, même non publique, ou par l'exposition, l'affichage ou la distribution sur la voie publique ou dans les lieux publics, ou par la distribution à domicile, la remise sous bande ou sous enveloppe fermée ou non fermée, à la poste ou à tout agent de distribution ou de transfert, de livres, d'écrits, d'imprimés, d'annonces, d'affiches, dessins, images et emblèmes ; // - soit par la publicité de cabinets médicaux ou prétendus tels, aura provoqué au délit d'avortement, alors même que cette provocation n'aura pas été suivie d'effet. // Sera puni des mêmes peines quiconque aura vendu, mis en vente ou fait vendre, distribué ou fait distribuer, de quelque manière que ce soit, des remèdes, substances, instruments ou objets quelconques, sachant qu'ils étaient destinés

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

coloniale³¹) est non seulement un acte criminel³² (il contraint les fillettes et les femmes à subir l'avortement non médicalisé, c'est-à-dire dans des conditions sordides mettant leur vie en péril), il est aussi totalement inconstitutionnel au vu du texte de l'article 14 du protocole additionnel à la charte africaine des droits de l'homme relatif aux droits de la femme africaine.

à commettre le délit d'avortement, lors même que cet avortement n'aurait été ni consommé, ni tenté et alors même que ces remèdes, substances, instruments ou objets quelconques proposés comme moyens d'avortement efficace seraient en réalité inaptes à le réaliser ».

³¹ La loi du 31 juillet 1920 interdit la propagande anticonceptionnelle, l'avortement et la promotion du contrôle des naissances (*Journal Officiel de l'Afrique occidentale française*), 1933, p. 624. Au Sénégal, la loi n° 80-49 du 24 décembre 1980 ajoute à l'arsenal répressif l'article 305 bis qui réprime les « discours » ayant provoqué au délit d'avortement, « alors même que cette provocation n'aura pas été suivie d'effet. ». La loi n° 80-49 a en même temps abrogé le décret du 30 mai 1933 portant application de la loi du 31 juillet 1920 réprimant la propagande anticonceptionnelle et la provocation à l'avortement. En fait la réforme de 1980 n'aura eu pour seul effet positif que le fait de dépénaliser la pratique de la contraception.

³² Selon l'Organisation mondiale de la santé, 4,2 millions d'avortements à risque se produisent tous les ans en Afrique, entraînant près de 300 000 décès. Au niveau mondial, 44 % des femmes qui meurent à la suite des complications dues à un avortement non médicalisé, sont africaines. « En Afrique, 25 % des avortements à risque sont pratiqués sur des adolescentes. Ces dernières sont plus susceptibles que les adultes de tomber enceintes après des rapports sexuels imposés. Elles sont aussi davantage sujettes aux complications, leur organisme étant plus fragile. Non seulement les avortements clandestins tuent les femmes, mais ils altèrent aussi leur santé, souvent de façon irrémédiable. Infections chroniques, lésions d'organes internes à la suite de l'insertion d'objets étrangers dans le vagin, stérilité : ce type de séquelle reste courant dans les pays en voie de développement » (Anne DAGUERRE, *Le Monde Diplomatique*, février 2008, <http://www.monde-diplomatique.fr/2008/02/DAGUERRE/15631> (visité le 15 août 2008)). Parmi les cinquante pays du monde où l'avortement est autorisé sans restrictions, sinon avec des limites quant à la période de la grossesse, trois se situent sur le continent africain : Afrique du Sud, Cap-Vert, Tunisie. En Tunisie, des études ont montré qu'avec la légalisation de l'avortement, la mortalité maternelle a beaucoup diminué.

C - La déclaration universelle des droits de l'homme et le délit d'homosexualité

Un autre sujet, sensible, mais qui ne doit pas pour autant être occulté, dès l'instant qu'il porte sur les droits humains, est ce que la loi sénégalaise qualifie de délit d'homosexualité.

L'article 319 alinéa 3, faisant de l'homosexualité un délit, peut-il être maintenu quand il est si clairement en contravention avec les droits fondamentaux de la personne humaine inscrits dans notre constitution ? L'importance du droit à l'intimité de la vie privée (article 12 de la déclaration universelle des droits de l'homme) ne saurait être sous-estimée. Abdoullah Cissé la définit fort justement « comme un espace franc, [...] une zone de secret que nul ne doit franchir sans son consentement »³³. La Cour suprême des États-Unis a inscrit dans la zone de la protection de la vie privée divers droits dont le droit pour la femme d'utiliser des médicaments et des instruments de contraception³⁴, le droit de la femme enceinte d'avoir recours à l'avortement³⁵ et aussi le droit pour les hommes et les femmes d'avoir des relations homosexuelles (consensuelles entre adultes)³⁶. Dans ce dernier arrêt, elle a souligné l'importance de ce droit en expliquant qu'il sert à protéger la « sphère d'intimité » nécessaire aux individus pour faire des choix, prendre des décisions personnelles sans intervention des autorités étatiques. Autrement dit, il n'appartient ni à la justice ni à des autorités étatiques de décider de la moralité de tel ou tel comportement sexuel dès lors qu'il ne met en cause que des adultes consentants. Et qu'y a-t-il de plus privé, de plus intime que ce qui touche à la sexualité ? La dépénalisation de l'homosexualité consacre donc le droit pour chaque personne de décider librement de la manière dont elle va vivre sa vie, y compris sa vie sexuelle. En

³³ “Cours général”, *Droit constitutionnel et vie privée, Académie Internationale de Droit constitutionnel*, XXIII^e session, 7-21 juillet 2007, Recueil des cours, volume XVII, p. 23.

³⁴ *Griswold v. Connecticut*, 381 U.S. 479, 485-86 (1965).

³⁵ *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113, 155 (1973).

³⁶ *Lawrence v. Texas*, 123 S. Ct. 2472, 2478 (2003).

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

résumé, il s'agit du droit fondamental de la personne humaine de ne pas être condamnée pour des choix personnels qui n'engagent qu'elle-même (et il est important de noter que le raisonnement vaut également pour la dépénalisation de l'avortement, indépendamment des exceptions posées à l'article 14 du protocole de Maputo).

La répression de l'homosexualité viole également le droit à la non-discrimination et à l'égalité de traitement. En effet, pourquoi seuls les hétérosexuels auraient-ils le droit de pratiquer des actes impudiques ou contre nature ? Car, rappelons-le, l'article 319 ne réprime ces actes que lorsqu'ils sont pratiqués entre personnes de même sexe.

Il y a enfin, et peut-être surtout, ce devoir qui est au cœur de la démocratie et de la vie harmonieuse en société : le devoir de tolérance posé à l'article 28 de la charte africaine des droits de l'homme et des peuples (charte qui fait elle aussi partie intégrante de la constitution sénégalaise). La charte ne définit pas le concept de tolérance, mais son importance est telle qu'en offrir la définition la plus précise possible est nécessaire. Yossi Nehushtan a proposé la très pertinente définition suivante : « La tolérance doit être entendue comme le devoir de ne pas nuire à autrui bien que la personne tolérante pense qu'il existe de bonnes raisons de le faire parce que (a) les valeurs exprimées dans le comportement, le mode de vie, les propos de l'autre paraissent « mauvaises » à la personne tolérante, c'est-à-dire, dangereuses, nuisibles, immorales, injustes, inutiles, irrationnelles, et ainsi de suite, ou (b) parce que ses caractéristiques personnelles (couleur de peau, sexe, mœurs, apparence physique, handicap physique, etc.) inspirent du dégoût ou de la répulsion à la personne tolérante, ou ces caractéristiques impliquent l'infériorité de l'autre aux yeux de la personne tolérante³⁷. »

³⁷ Texte original : "Tolerance is to be understood as not harming the other although the tolerant person thinks there are good reasons for harming the other because (a) the other's values as expressed in his behaviour, way of life, or speech seem to the tolerant "wrong," i.e., dangerous, evil, immoral, unjust, useless, irrational, and so forth, or (b) because the other's personal characteristics (colour of skin, sex, manners, physical appearance, physical

Mais le plus intéressant dans l'article de Nehushtan, c'est qu'il pose expressément une seule limite à la tolérance : l'intolérance, en application du principe de la réciprocité (une personne intolérante ne peut pas demander qu'on lui applique la tolérance, elle ne peut légitimement réclamer l'application à son égard d'une règle qu'elle-même refuse de respecter). Autrement dit l'intolérance ne doit pas être tolérée, car tolérer l'intolérance conduit à terme à la négation de la tolérance, c'est-à-dire à la négation du ciment même de toute société démocratique. C'est donc au nom de l'État de droit et de la démocratie qu'il incombe de réprimer non pas l'homosexualité, mais l'intolérance à l'égard des homosexuels dans la mesure où « Chaque individu a le devoir de respecter et de considérer ses semblables sans discrimination aucune, et d'entretenir avec eux des relations qui permettent de promouvoir, de sauvegarder et de renforcer le respect et la tolérance réciproques (article 3 de la charte africaine des droits de l'homme et des peuples).

Enfin, il est force est d'admettre que l'interdiction de l'homosexualité n'est que la reprise d'un interdit de nature religieuse. Il en va de même en matière d'avortement, même si sur ce point le catholicisme et l'islam ont des positions divergentes³⁸. Toutefois, la

disability, and so forth) seem to the tolerant to be repulsive or disgusting, or these characteristics imply the other's inferiority in the eyes of the tolerant. This is a complicated description of a complicated concept and some clarifications must be made." Yossi NEHUSHTAN, "The Limits of Tolerance: A Substantive-Liberal Perspective", *Ratio Juris*. 20, 2 June 2007 (230-57), p. 232.

³⁸ Les malékites réprouvent l'avortement quel que soit le stade d'avancement de la grossesse. Khalil n'admet pas l'avortement après quarante jours de grossesse. Pour ce qui est des hanéfites, certains réprouvent l'interruption de la grossesse à partir du quatrième mois de la grossesse. D'autres ne l'autorisent que pendant les quarante premiers jours. D'autres encore l'interdisent formellement dès le début de la grossesse. Au regard du droit canon, l'avortement constitue une action criminelle. Le concile *in Trullo* ou Quinisexte, réuni de 691 à 692, a assimilé l'avortement à l'homicide : « quiconque donne ou prend des remèdes pour provoquer un avortement doit être puni comme un meurtrier ». La position de l'Église catholique est restée inchangée sur ce point.

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

constitution proclamant le caractère laïc de la République du Sénégal, les lois d'inspiration religieuse ne sauraient donc prendre le pas sur les conventions légalement signées et ratifiées au nom du peuple sénégalais. Refuser, au nom du respect des croyances religieuses d'une partie de la population, de donner effet à des principes constitutionnels et à des engagements internationaux régulièrement souscrits revient à saper les fondements mêmes de l'État de droit. La commission de révision du code pénal et du code de procédure civile étant quasi-exclusivement constituée de juristes, il est de leur devoir de souligner les exigences d'harmonisation des normes internes avec les normes internationales. Cela dit, il est certain que la participation active des organisations de la société civile impliquées dans la défense des droits humains de différentes catégories de personnes (femmes, enfants, prostituées, détenu-e-s, homosexuels, ...) auraient largement contribué à la prise en compte des instruments internationaux protégeant les droits de ces personnes.

III - La nécessaire participation des organisations de la société civile aux comités de réforme

Pour proposer des réformes qui aillent réellement dans le sens d'une harmonisation du droit interne avec les normes internationales, il est essentiel que les organisations de la société civile concernées soient associées aux travaux des commissions de réforme ou de codification. Nul ne connaît mieux qu'elles, en plus du contenu des conventions internationales (à la formulation et à l'adoption desquelles elles ont souvent contribué dans de vastes campagnes nationales et internationales de sensibilisation), les difficultés que pourront entraîner leur application, mais aussi les moyens et méthodes appropriées pour les surmonter. C'est ainsi que l'Association des juristes sénégalaises (AJS)³⁹, le comité de lutte contre les violences faites aux femmes (CLVF)⁴⁰ et le groupe de recherche sur

³⁹ www.femjursen.com.

⁴⁰ <http://clvf.courantsdefemmes.org/>.

les femmes et les lois au Sénégal (GREFELS)⁴¹, et bien d'autres associations, ont identifié une série de mesures à intégrer dans le code pénal et dans le code de procédure pénale afin de lutter plus efficacement contre les violences sexuelles ou conjugales, tout en protégeant les droits des victimes de ces violences. Ainsi, pour protéger la vie privée des victimes et prévenir leur stigmatisation (de nombreuses victimes ont indiqué que le fait d'être montrées du doigt partout où elles allaient aggravait le traumatisme subi et empêchaient leur réinsertion sociale), est préconisée la prohibition de la publication et de la diffusion d'informations sur un viol ou un attentat à la pudeur mentionnant le nom de la victime ou permettant son identification.

Autoriser le huis-clos à la demande de la victime partie civile sert le même objectif ; aussi les associations ont-elles demandé que cette possibilité soit inscrite dans le code de procédure pénale. Pour la protection des victimes mineures, diverses mesures sont à prendre selon les associations précitées, par exemple faire partir le délai de prescription au profit de la victime mineure, à partir de sa majorité (cela est particulièrement indiqué dans les cas d'inceste ou de pédophilie où l'enfant se retrouve la victime de la loi du silence familiale).

Il serait souhaitable de prévoir que l'audition des victimes mineures se fasse impérativement en présence d'un éducateur spécialisé ou d'un psychologue, ce qui est un moyen de protéger les enfants contre des interrogatoires sans finesse par des officiers de police qui n'ont pas été formés à recueillir les dépositions d'enfants. De même, il est proposé de filmer les auditions afin que la victime n'ait pas à répéter plusieurs fois, c'est-à-dire revivre, les détails de son agression, cette mesure étant jugée très importante par les personnes qui sont sur le terrain. Un autre consensus s'est réalisé autour de la nécessité de donner à toutes les associations de défense des droits humains le droit de se porter partie civile lorsqu'une femme ou un enfant est victime d'une agression. Dans un plaidoyer en faveur de la

⁴¹ <http://www.grefels.org/>.

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

constitution de partie civile des associations de défense des droits humains en cas de violences faites aux femmes, le GREFELS a explicité sa position avec les arguments suivants :

« [L'impunité est renforcée par] la pratique sociale de la négociation entre les victimes ou parents de victimes et l'auteur de la violence qui les amènent à retirer leur plainte, ainsi que la faible volonté politique de l'État à respecter ses engagements nationaux, régionaux et internationaux à protéger les droits des femmes à l'intégrité physique.

« Face à ce contexte général, il est donc devenu urgent et nécessaire d'explorer d'autres stratégies pour accroître la protection des femmes contre les violences et faire reculer l'impunité. Parmi ces stratégies figure la constitution de partie civile des organisations de femmes ou de droits humains, de manière à permettre la continuation de l'action légale, même si les principales concernées se retirent ».

Parfaitement au courant des défis juridiques posés par cette revendication, le GREFELS précise son analyse juridique en ces termes : « Le droit de se constituer partie civile est celui de réclamer, à l'occasion d'un procès pénal, la réparation d'un préjudice subi. La constitution de partie civile des associations pose la question de la possibilité ou non pour elles d'agir en justice pour réclamer la réparation d'un dommage indirectement subi.

« La constitution de partie civile des associations ne vise donc pas à défendre des personnes directement, mais plutôt des principes et des valeurs.

« Lorsqu'une association de défense des droits des femmes se constitue partie civile à l'occasion d'une affaire de femme battue, elle ne défend pas expressément la victime car cette initiative revient à l'avocat ; elle ne réclame pas la réparation du préjudice physique subi car cette action revient à la victime ; mais elle demande réparation pour atteinte aux valeurs qu'elle défend ».

La légitimité des organisations de la société civile à siéger dans les commissions de réformes ne saurait être mieux soulignée. Comme le montre le texte du GREFELS, les associations de défense des droits humains, ne se contentent pas de faire une analyse claire et pertinente

d'une situation juridique donnée, elles donnent des solutions cohérentes et concrètes. Le grand nombre de magistrats dans une commission de révision législative ne saurait donc être un gage que les droits humains des personnes vulnérables seront pris en compte, conformément aux engagements internationaux souscrits par le Sénégal. Les organisations de la société civile ont démontré que ce sont elles qui sont le plus à même de proposer des solutions pragmatiques totalement en harmonie avec les principes constitutionnels et les normes internationales en vigueur.

La détermination des organisations de défense des droits humains à obliger l'État à respecter sa constitution et ses engagements internationaux est une réalité qu'il est de bonne politique législative de prendre en compte. C'est ainsi que dans le comité de réflexion sur les violences faites aux femmes et aux enfants mis sur pied par le ministère de la Justice par arrêté n° 10545 en date du 10 décembre 2008, les associations de défense des droits des femmes et des enfants étaient représentées ; en conséquence, le rapport de synthèse qui a été publiquement remis au Garde des sceaux, en juin 2009, reflète largement les recommandations énoncées ci-dessus. Ce type de démarche participative est à louer et à encourager. Il reste à sensibiliser l'Etat à la nécessité de rendre son droit accessible car il ne peut pas décider que seul le droit qu'il édicte au travers de ses codes est valable et refuser de le mettre à la portée de ses destinataires. A quoi sert-il d'écrire le meilleur des codes si son contenu reste largement inconnu de la population ?

Conclusion

La question occultée : la langue du droit

L'article 1^{er} de la constitution du Sénégal énonce en son alinéa 2 la règle suivant laquelle : « La langue officielle du Sénégal est le français. Les langues nationales sont le diola, le malinké, le pular, le sérère, le soninké, le wolof et toute autre langue nationale qui sera codifiée ».

Toutefois, à ce jour, la reconnaissance dans la constitution de l'existence de langues autochtones codifiées, c'est-à-dire pouvant être

Nouveaux défis de la codification : le droit pénal

écrites en utilisant un alphabet complet et officiellement accepté, n'emporte aucune obligation pour l'État de se servir de ces langues et surtout pas celle d'écrire le droit dans les « langues nationales ». La constitution du Sénégal ayant donné à la langue française le statut d'unique langue officielle du pays, les lois continuent à être écrites et publiées au *Journal Officiel* en français uniquement.

Pourtant un pays peut avoir plus d'une langue officielle⁴². Le pays de Nelson Mandela a onze langues officielles (Sepedi, Sesotho, Setswana, siSwati, Tshivenda, Xitsonga, Afrikaans, English, isiNdebele, isiXhosa et isiZulu).

Rien n'empêche donc la République du Sénégal de faire de ses langues nationales des langues officielles venant s'ajouter au français. En outre, suivant les statistiques les plus récentes publiées par la *Délégation générale à la langue française et aux langues de France*, « le pourcentage de francophones réels est de 10 % au Sénégal »⁴³. Une étude de l'université de Laval donne des statistiques par genre selon lesquelles le français « demeure une langue étrangère parlée par 15 % à 20 % des Sénégalais et par à peine 1 % à 2 % des Sénégalaises. Il est la langue maternelle d'une minuscule élite constituant tout au plus 0,2 % de la population du pays »⁴⁴.

Cela revient à dire que si la loi est écrite en français, 80 à 85 % des Sénégalais et 98 à 99 % des Sénégalaises sont d'emblée mis(es) hors d'état de la connaître. Dans le même temps, la règle selon laquelle « Nul(le) n'est censé(e) ignorer la loi » s'applique pareillement et dans toute sa rigueur aux francophones comme aux non-francophones. La

⁴² Par exemple, la Belgique a trois langues officielles (français, néerlandais, allemand), la Suisse en a quatre (allemand, français, italien, romanche), le Luxembourg en a trois (le luxembourgeois, l'allemand et le français) ; le Canada a deux langues officielles (français et anglais). L'Inde a deux langues officielles (hindi et anglais, article 343 de la constitution) et des langues régionales pouvant devenir les langues officielles de l'administration locale. L'article 345 de la constitution précise que chaque parlement fédéral peut choisir une ou plusieurs langues régionales de l'Inde comme langues de l'administration.

⁴³ Fascicule intitulé *Référence 2006*, p. 3.

⁴⁴ <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/senegal.htm> (visité le 15 août 2008).

question linguistique relève donc clairement du problème des moyens de rendre les lois et les tribunaux plus accessibles à la population en général, et aux femmes en particulier. Quelle doit être la position d'une commission de révision législative face à une telle situation ?

« Nul n'est censé rédiger la loi dans une langue étrangère⁴⁵ », tel est l'adage que tout juriste devrait défendre. Car peut-on accepter qu'en dépit du principe constitutionnel de l'égalité de tous devant la loi, la première rupture de l'égalité soit constituée par le fait de ne légiférer qu'en direction de « la minuscule élite francophone », l'écrasante majorité non francophone étant laissée *de facto* en marge de l'Etat de droit ? Dans une matière telle que le droit pénal qui met si gravement en jeu les libertés individuelles, le fait de ne pas rendre la loi accessible à ses destinataires est particulièrement inacceptable. Il en va de la sécurité juridique et des libertés individuelles de tous les non-francophones.

⁴⁵ La constitution, en opposant les langues nationales à la langue officielle, fait *de facto* de la langue officielle une langue étrangère.

**LE TRANSFERT DE PROPRIETE DANS LA VENTE
DE L'IMMEUBLE EN DROIT SENEGALAIS**

**par Amadou Faye,
maître-assistant à la Faculté des sciences juridiques et politiques
UCAD – DAKAR**

L'adage *res mobilis, res vilis* est aujourd'hui démenti par les faits¹. Les meubles occupent désormais une grande place dans le patrimoine des individus : ils constituent même une grande richesse². A s'en tenir aux faits, on peut soutenir que leur domaine est plus vaste que celui des immeubles.

Est-ce à dire que l'immeuble ne joue plus son rôle d'antan ? A première vue, on peut en douter ! L'or, les bijoux, les objets de collection permettent même d'abonder dans ce sens.

Mais si on circonscrit la réflexion à l'Afrique et plus particulièrement au Sénégal, la question se présente autrement. En

¹ Sur l'adage, voir F. TERRE, *Introduction générale au droit*, Précis Dalloz, 2003, 6^e édition, p. 51 ; G. CORNU, *Droit civil, Introduction, Les personnes, Les biens*, Montchrestien, 2003, 11^e édition, p. 402, n° 925 ; sur l'adage et les bouleversements apportés par l'évolution économique, voir P. MALINVAUD, *Introduction à l'étude du droit*, Litec, 2004, p. 287, n° 418.

² On peut même faire entrer dans la catégorie des meubles incorporels (qui sont d'ailleurs nombreux) l'information, voir P. CATALA, « La propriété de l'information », *Mélanges Raynaud*, p. 975, n° 3, cité in G. CORNU, *op. cit.* p. 399 ; voir l'annotation n° 15.

effet, « la terre prend ici son individualité et représente une valeur économique mobilisable »³.

C'est dire, de façon on ne peut plus claire, que l'immeuble joue encore dans ce continent un rôle de premier plan. Dès lors, on comprend aisément pourquoi le législateur a choisi de donner à l'immeuble un statut qui le met à l'abri de tout ce qui est insécurité ou instabilité. C'est de cette analyse que conviennent certains auteurs lorsqu'ils affirment qu'en droit sénégalais, le régime retenu en matière immobilière est performant et sûr⁴.

Ce point de vue est tout à fait justifié. En effet, contrairement au droit français où il n'existe pas de preuve décisive de la propriété immobilière⁵, en droit sénégalais, le propriétaire est dans une situation fort enviable ; il est préféré au possesseur⁶. Il faut cependant préciser que le propriétaire ne peut bénéficier d'une situation

³ J. CHABAS, *La propriété foncière en Afrique noire*, Jurisclasseur Civil – Annexes Librairies techniques, 1957, p. 3, n° 1.

⁴ Sur cette question, voir A.K. BOYE, « Rapport sur le régime foncier sénégalais », *Revue sénégalaise de droit*, juin 1977, n° 21, p. 231 à 234. Avec la loi n° 64-46 du 17 juin 1964 relative au domaine national, le régime foncier est devenu plus clair.

⁵ C. ATIAS, *Droit civil, Les biens*, Litec 2003, p. 403, n° 614.

⁶ Voir en droit français, C. ATIAS, *op. cit.* p. 404, n° 618 : « Le résultat de l'action en revendication dépend dans une large mesure de la position des parties au procès. Le plus généralement, le défendeur sera considéré avantagé. En qualité de possesseur actuel, il bénéficie de la présomption qui s'attache à toute situation stable ». Dans le même sens, F. TERRE et P. SIMLER, *Droit civil, Les biens*, Dalloz 1998, p. 356, n° 508. Sur la possession, voir, toujours en droit français, J. GHESTIN et B. DESCHE, *La vente*, LGDJ 1990, p. 596, n° 534. En droit sénégalais, voir M. DEBENE et M. CAVERIVIERE, *Droit foncier sénégalais*, Berger-Levrault, 1988, p. 52-53, n° 80 à 81. La théorie de la possession immobilière française n'a pas de place en droit sénégalais. Elle ne peut servir de preuve quelle que soit sa durée. Elle n'a aucun rôle acquisitif et elle ne peut porter atteinte au droit du propriétaire qui dispose d'un titre foncier.

Transfert de propriété et vente d'immeuble

juridique inattaquable que si seulement il a procédé à l'inscription de son droit au livre foncier⁷.

Cette règle vaut également pour le cessionnaire ; le transfert de propriété ne peut être opéré à son profit qu'à compter de l'inscription ; c'est même à ce moment que son droit devient invulnérable.

En témoignent les dispositions pertinentes de l'article 381 du code des obligations civiles et commerciales (C.O.C.C.). Selon ce texte, « l'acquisition du droit réel résulte de la mention au titre foncier du nom du nouveau titulaire du droit. Celui-ci acquiert de ce fait sur l'immeuble, un droit définitif et inattaquable dont l'étendue est déterminée juridiquement et matériellement par les énonciations du titre foncier ».

La formule choc employée par ce texte « droit définitif et inattaquable », pourrait faire croire que la période antérieure à l'inscription repose sur l'incertitude, sur l'instabilité. Est-ce évident ? La période post inscription mérite aussi réflexion : le droit inscrit est-il irrévocable comme le prétend le législateur ?

Pour répondre à ces questions et, de manière générale, pour prendre parti sur le transfert de propriété dans la vente de l'immeuble, il convient de focaliser l'attention sur deux repères, et de les étudier tour à tour, à savoir la période antérieure à l'inscription (I) et la période postérieure à l'inscription (II).

I – La période antérieure à l'inscription

L'intérêt de la question diffère selon qu'il s'agit des parties ou des tiers.

A – Les parties

Il s'agit, sans nul doute, des personnes qui ont manifesté directement leur volonté ou par le biais de représentants. Ont

⁷ Les formalités de l'inscription sont régies par les articles 130 et suivants du décret du 26 juillet 1932 ; sur ce point encore en vigueur, *J.O. Afrique occidentale française*, 22 avril 1933, p. 426 et s. ; voir p. 437.

également la qualité de parties, les ayants cause universels et les ayants cause à titre universel.

Deux textes apportent une solution à la situation des parties : les articles 381 et 382 du COCC. Le premier porte sur le « transfert de droit réel », le second est relatif à « l'avant contrat ». Comment concilier ces textes ? En vérité, ils se suivent, mais il faut en inverser l'ordre pour comprendre la philosophie qui guide le législateur.

- Article 382 COCC

Ce texte dispose : « L'acte par lequel les parties s'engagent, l'une à céder, l'autre à acquérir un droit sur l'immeuble, est une promesse synallagmatique de contrat. Elle oblige l'une et l'autre partie à parfaire le contrat en le faisant précéder par l'inscription du transfert du droit à la conservation de la propriété foncière ».

- Article 381 COCC

Selon ce texte, « l'acquisition du droit réel résulte de la mention au titre foncier du nom du nouveau titulaire du droit. Celui-ci acquiert de ce fait sur l'immeuble un droit définitif et inattaquable dont l'étendue est déterminée juridiquement et matériellement par les énonciations du titre ».

La lecture de ces textes donne un éclairage sur la nature juridique de l'acte accompli par les parties et sur leur situation réelle.

1 - La nature de l'acte accompli par les parties

En prévoyant la promesse de vente en matière immobilière, le législateur rend compte fidèlement de la réalité pratique : « La vente d'immeuble est si complexe qu'il est devenu presque impossible de s'en tenir à une analyse purement consensuelle et instantanée de ce contrat⁸.

C'est dans cette optique qu'il faut donc situer l'alinéa 1^{er} de l'article 382 COCC. Suivant ce texte, l'acte par lequel les parties

⁸ F. COLLART DUTILEUL et P. DELEBECQUE, *Contrats civils et commerciaux*, Précis Dalloz, 2002, 6^e édition, p. 83, n° 79.

Transfert de propriété et vente d'immeuble

s'engagent, l'une à céder, l'autre à acquérir un droit sur un immeuble, ne peut être regardé, jusqu'à l'inscription, que comme « une promesse synallagmatique de contrat ». Le titre retenu par le même texte, considère également l'acte accompli par les parties comme un « avant-contrat ».

« Avant-contrat » et « promesse synallagmatique de contrat » ont-ils la même signification ? Tout laisse croire que ces deux concepts sont identiques. Or, ils ne se recoupent pas toujours. Par avant-contrat et promesse synallagmatique de vente, on peut viser la même chose : ce sont des conventions passées par les parties en vue de la confection d'un contrat à venir. Ce sont donc des contrats préparatoires.

Une différence existe cependant entre ces deux concepts. L'avant-contrat doit être entendu de façon très large, il vise plusieurs contrats⁹. La promesse synallagmatique, elle, est plus précise : les parties doivent s'engager, l'une à acheter, l'autre à vendre, et elle doit contenir les éléments essentiels de la vente qui sont la chose et le prix.

Telle qu'elle est définie, elle est conçue pour la réalisation d'un contrat définitif. En conséquence, elle apparaît comme un contrat autonome, mais, comme tout contrat, elle est soumise pour son existence aux conditions de fond suivantes : le consentement, la capacité, l'objet et la cause.

Mais dans la mesure où il est admis que la promesse synallagmatique de vente vaut contrat¹⁰, on pourrait penser à une

⁹ Sur les avant-contrats, voir F. TERRE, P. SIMLER, Y. LEQUETTE, *Droit civil, Les obligations*, Dalloz, 8^e édition, 2002, p. 188, n° 190. Dans ce cadre, on peut trouver le pacte de préférence, la promesse unilatérale de contracter, la promesse synallagmatique de contracter ; voir aussi P. MALAURIE, L. AYNES, *Les contrats spéciaux*, Cujas 1991, p. 78, n° 104. Ces auteurs montrent que les avant-contrats constituent une famille nombreuse et diverse.

¹⁰ Article 323 al. 1 COCC : « La promesse synallagmatique est une vente parfaite lorsque le contrat peut être passé librement. Dans le cas contraire, elle oblige les parties à parfaire le contrat en accomplissant les formalités nécessaires à sa formation ». Art. 1589 al. 1^{er} C. civ. : « La promesse de vente vaut vente lorsqu'il y a consentement réciproque des deux parties sur la chose et sur le prix ». Pour une analyse de cet acte, voir D. MAINGUY, *Contrats spéciaux*, Dalloz, 3^e édition, 2002, p. 63, n° 65.

reconduction, en droit sénégalais, des solutions du droit français mais il n'en est rien. En droit français, en effet, suivant les dispositions de l'article 1583 du code civil, l'échange de volontés crée le contrat et opère le transfert de propriété¹¹.

En droit sénégalais, l'analyse des articles 381 et 382 du COCC permet de prendre position sur cette question. Il ressort de la combinaison de ces textes que le contrat passé entre les parties n'est parfait qu'à compter de l'inscription.

Comment comprendre le vocable « parfait » dont parle l'alinéa 2 de l'article 382 du COCC ? En d'autres termes, peut-on considérer l'inscription –obligation qui pèse sur chacune des parties– comme une condition de formation du contrat ? A cette question, il faut répondre par la négative, la non observation de l'inscription n'est pas sanctionnée par la nullité. Doit-on alors analyser l'inscription comme une condition nécessaire pour l'exécution du contrat ?

C'est dans ce sens qu'il faut abonder si on veut respecter la volonté du législateur. Le contrat est sans doute formé conformément à l'article 322 du COCC¹² mais il n'est pas parfait car les obligations qu'il génère ne peuvent être exécutées que si la formalité de l'inscription est observée. C'est pour cette raison qu'il convient de souscrire à la proposition de M. Tosi lorsqu'il écrit, en visant l'alinéa 2 de l'article 382 COCC, que ce texte « doit sans doute être expliqué par l'idée –peu classique, mais pleine de bon sens– que le contrat n'achève vraiment de se former qu'en produisant effet, qu'en s'exécutant »¹³.

Si on fait sienne cette opinion, on peut affirmer que c'est avec l'accomplissement de la formalité de l'inscription que le contrat devient efficace ; en d'autres termes, il prend tout son sens : il devient une « véritable vente » car c'est à ce moment qu'il devient parfait au sens de la loi.

¹¹ J. GHESTIN et B. DESCHE, *op. cit.*, p. 589.

¹² Art. 322 COCC. « La promesse synallagmatique de vente est celle par laquelle les deux parties sont d'accord, le vendeur pour vendre, l'acheteur pour acheter une chose déterminée pour un prix fixé ».

¹³ J.-P. TOSI, *Droit des Obligations au Sénégal*, NEA, 1981, p. 61.

Transfert de propriété et vente d'immeuble

Un problème mérite cependant d'être clarifié : la promesse dont parle l'article 382 COCC est-elle librement consentie ou est-elle soumise au respect des règles régissant les contrats réels portant sur les immeubles immatriculés ? Poser la question en ces termes, c'est réfléchir sur la forme de la promesse de vente.

2 – La forme de la promesse

La promesse est librement consentie. Son existence repose donc sur le consentement des parties : c'est la traduction pure et simple de la règle de consensualisme. Est-ce à dire que la promesse n'oblige pas le promettant à passer par devant notaire pour réaliser son engagement ?

L'article 383 COCC vise expressément le contrat et précise que l'inobservation de la rédaction d'un acte notarié est sanctionnée par la nullité absolue¹⁴. Est-ce à dire que la promesse n'est soumise à aucun formalisme ? La jurisprudence a pris position sur cette question.

Selon une partie de celle-ci, la promesse synallagmatique n'est pas obligatoirement passée par devant notaire¹⁵. Pour l'opinion majoritaire des juges, la promesse et le contrat doivent obéir au même formalisme¹⁶, à savoir la rédaction d'un acte notarié.

¹⁴ Le contrat est ici solennel. L'article 383 COCC est ainsi rédigé : « Le contrat doit, à peine de nullité absolue, être passé par devant notaire territorialement compétent sauf dispositions législatives ou réglementaires contraires ».

¹⁵ Cour d'appel de Dakar, 15 janvier 2004, Compagnie Bancaire de l'Afrique Occidentale (C.B.A.O.) c/ La Société Express Transit S.A. et autres (arrêt inédit).

¹⁶ TPI Dakar n° 2113 du 15 juin 1983, DIOUF c/ NDIAYE, Cour d'appel de Dakar, 10 septembre 2004, Christine TESSIER BOYER c/ La Société Anonyme Saly Resort Company, Cour d'appel de Dakar, 9 août 2005 ; Abdoulaye NIANG c/ Abdoul Kader SYLLA ; Cour d'appel de Dakar, 16 mars 2001, Société Tuniso-Sénégalaise de Commerce International c/ Hikmat BEDAOUI et autres ; Cour de cassation du Sénégal, arrêt n° 107 du 4 juin 1983 ; dans le même sens, Cour d'appel de Dakar, arrêt n° 758 du 28-7-1986, SOW c/ USB. Il faut retenir que toutes ces décisions sont inédites.

Il nous semble qu'il convient de se rallier sur la seconde thèse pour deux raisons : tout d'abord, il faut se rendre à l'évidence qu'on ne peut appliquer les articles 382 et 383 COCC de façon séparée, il faut les analyser de façon cumulative. On peut, en effet, soumettre le contrat à la rédaction d'un acte notarié, et ne pas en faire autant pour la promesse qui en constitue le socle.

Par ailleurs, il n'est pas aisé de comprendre comment une promesse synallagmatique non passée par devant notaire peut permettre à l'acquéreur de requérir le transfert de propriété au titre foncier, alors que le maintien de la mutation n'est possible que si l'acquéreur dispose d'un acte notarié de vente.

En clair, la promesse et le contrat dont elle découle doivent être passés par devant notaire ; ils obéissent aux mêmes conditions de validité. Juridiquement, on ne peut donc accorder aucune valeur à une promesse passée par acte sous seing privé¹⁷, encore moins à un contrat définitif qui serait soumis au même formalisme. Ces actes, par application combinée des articles 382 et 383 COCC, sont frappés de nullité absolue¹⁸.

Il en résulte qu'aucune obligation ne peut être issue d'une vente qui n'a pas obéi au formalisme édicté pour sa validité¹⁹. Dans le même ordre d'idées, l'acquéreur d'une telle vente ne peut se prévaloir d'aucun droit pouvant en dériver.

Toute solution contraire aurait pour effet de méconnaître les articles 379 à 383 COCC ; ces textes dérogent à la règle du

¹⁷ Cour d'appel de Dakar, 9 août 2005, Abdoulaye NIANC c/ Abdoul Kader SYLLA (inédit).

¹⁸ Cour d'appel de Dakar, arrêt n° 29, 25 février 1983, Mamadou DIENG c/ Macoumba NDOUR, *Rev. EDJA*, sept.-oct. 1987, p. 15 ; Cour suprême, arrêt n° 1, 8 janvier 1986, Mamadou DIENG c/ Macoumba NDOUR (inédit) ; voir également Cour de cassation, arrêt n° 27/RG/84 du 5 janvier 1994, décision commentée par A. KANTE, *Revue de Droit de l'Association Sénégalaise de Droit pénal*, 1997-1998, numéros 5-6-7-8, p. 373 ; A. CISSE, note sous Cour de cassation du Sénégal, arrêt n° 107, 4 juin 1993, *Revue EDJA*, janvier-février-mars 1995, p. 69 (inédit).

¹⁹ Cour d'appel de Dakar, 11 décembre 2003, Fatou TAMBEDOU c/ Ousseynou DIAW Saliou (inédit).

Transfert de propriété et vente d'immeuble

consensualisme, et exigent pour la validité de tout contrat ayant pour objet un immeuble immatriculé, la rédaction d'un acte notarié. Faire fi de ce formalisme, c'est ruiner la politique menée par le législateur en matière immobilière ; cette politique est fondée sur l'ordre public économique²⁰, et c'est à celle-ci qu'il faut se référer si on veut comprendre pourquoi certaines ventes immobilières sont soumises à une autorisation préalable²¹.

En définitive, la promesse, bien que librement consentie, doit être passée devant notaire. C'est à cette condition seulement qu'elle pourra avoir un impact sur la situation des parties.

3 – *L'impact sur la situation des parties*

L'absence d'inscription n'affecte pas les droits des parties. Pour analyser cette question, il est souhaitable de se prononcer sur les obligations des parties, et éventuellement sur la solution à retenir au cas où l'une des parties refuserait de réaliser le contrat définitif.

. Les obligations des parties

La promesse synallagmatique est un contrat passé par les parties pour la réalisation d'un contrat définitif. Par application du principe de la force obligatoire du contrat, elle comporte des engagements réciproques : le vendeur doit l'immeuble, et l'acheteur, le prix. L'analyse ne change pas, même si les parties réalisent définitivement le contrat. On est donc en droit de faire remarquer qu'on est en présence d'une situation tout à fait originale : le contrat existe mais le vendeur est simplement engagé à un transfert qu'il ne peut exécuter.

Ce raisonnement trouve son fondement dans le fait que seule l'inscription a pour effet de rendre le contrat parfait. La conséquence qui en résulte c'est qu'entre les parties, le contrat fait naître une

²⁰ A. KANTE, *L'ordre public économique dans un pays en développement*, 1998, p. 45 à 48.

²¹ Il s'agit de la loi n° 77-85 du 10/08/1977, *JORS* n° spécial 4586 du 12/09/1977, p. 1174.

vocation à l'obtention du droit réel, un droit de créance ayant un immeuble pour objet²².

Ce constat conduit à retenir que le vendeur est encore propriétaire, et doit à ce titre supporter les risques de la chose. L'acheteur, de son côté, n'est investi d'aucun droit réel sur l'immeuble, il ne peut non plus conférer aucun droit sur l'immeuble. Dans le même ordre d'idées, il est mal fondé à invoquer le bénéfice de la distraction si un créancier du vendeur avait procédé à la saisie de l'immeuble. On est donc loin du droit français où le transfert de propriété s'opère *solo consensu*.

Des difficultés peuvent cependant surgir entre les parties, si l'une d'entre elles refuse de procéder à la réalisation du contrat définitif.

. Le refus de l'une des parties de réaliser le contrat définitif

La solution retenue sur cette question est fortement discutée en droit français. Il faut noter que le débat ne porte pas sur l'hypothèse où la promesse s'identifie au contrat définitif (la vente) mais plutôt sur celle où les parties ont décidé, par convention, que le contrat n'est achevé dans sa formation (parfait) qu'avec l'accomplissement d'une formalité (généralement, la rédaction d'un acte notarié).

En pareil cas, la promesse ne vaut pas vente au sens de l'article 1589 al. 1 C. civ. C'est pour cette raison que, dans un arrêt du 20 décembre 1994, la jurisprudence a vu dans l'accomplissement de cette formalité, une simple obligation de faire. Il en résulte « que si les parties avaient fait de la réitération par acte notarié un élément constitutif de leur consentement », que le vendeur, s'il refuse de signer l'acte authentique, ne peut être sanctionné que par des dommages-intérêts²³.

Cette décision a été critiquée par C. Larroumet. Cet auteur distingue trois formes de promesse. La première est celle dans laquelle la promesse équivaut à la vente. Dans la seconde, la vente

²² C. AMBIALET, *Des effets de la force probante de l'inscription sur le livre foncier marocain*, Paris, Domat, Montchrestien, 1934, p. 93.

²³ Cass. 3^e civ. 20 décembre 1994, *Bull.* III n° 229. Dans cette affaire, c'est le vendeur qui a refusé de signer l'acte authentique.

Transfert de propriété et vente d'immeuble

existe, mais les parties ont entendu retarder ses effets. La troisième forme est celle dans laquelle la promesse ne vaut pas vente.

Pour lui, dans le premier cas, la vente est conclue, et il n'y a ici aucune action en réalisation forcée de vente. Il s'agit seulement de son exécution ou sa constatation par acte authentique à des fins de publicité. Il n'y a non plus aucune obligation de donner, car il y a déjà transfert de propriété.

Mais dans le second comme dans le troisième cas, si l'une des parties se refuse à la rédaction d'un acte notarié, la sanction de la promesse doit être la même, c'est-à-dire l'exécution forcée²⁴.

Quid du droit sénégalais ? En droit sénégalais, la jurisprudence n'a pas toujours la même façon de résoudre la question posée. A la lecture des arrêts, on peut retenir deux solutions : l'obligation de faire et l'astreinte.

. L'obligation de faire

Pour une application de cette solution, on peut citer à titre d'illustration, un arrêt de la Cour d'appel de Dakar en date du 15 janvier 2004²⁵. Les faits portés à l'attention de cette juridiction sont relativement simples. Un protocole d'accord de vente d'immeubles a été passé entre la CBAO et Express Transit S.A. Express Transit S.A. assigne la CBAO en perfectionnement de la vente ; celle-ci s'y oppose au motif que les différentes transactions intervenues entre elles ne sauraient être considérées comme valant une promesse de vente d'immeubles immatriculés parce qu'elles n'ont pas été passées devant un notaire par application des dispositions des articles 382 et 383 du COCC.

Sur la question relative à la forme de la promesse, c'est à tort que la Cour d'appel a affirmé que « l'article 382 COCC n'exige aucune forme pour la validité de la promesse synallagmatique de contrat ». S'agissant maintenant de l'obligation née de la promesse, elle soutient qu'il ne s'agit que d'une obligation de faire : celle-ci consiste à passer

²⁴ Cass. 3^e civ., 20 décembre 1994, *JCP* 1995.II.22491, obs. Ch. Larroumet.

²⁵ Compagnie bancaire de l'Afrique occidentale (CBAO) c/ La Société Express Transit S.A. et autres, arrêt n° 21 (inédit).

Amadou Faye

devant notaire pour la réalisation du contrat, et non à transférer la propriété. En conséquence, l'inexécution de l'obligation du promettant doit être sanctionnée par l'allocation de dommages-intérêts. Outre cette sanction, la jurisprudence a retenu l'astreinte.

. L'astreinte

Cette solution a reçu l'aval de la Cour de cassation dans un arrêt du 4 juin 1993, arrêt n° 107²⁶. Les faits de l'espèce sont relativement simples. Les époux R. ont passé une promesse synallagmatique de vente avec M. Ndiaye sur un immeuble de 600 m² sis à Hann au prix de 15 000 000 F, intégralement payé suivant attestation notariée du 17 juillet 1987.

Le promettant (l'ayant-cause des époux R.) refuse de passer devant notaire pour signer définitivement le contrat de vente et opérer le transfert du droit immobilier sur les registres de la conservation foncière. Le Tribunal régional de Dakar saisi de ce problème, condamne le promettant à y procéder sous astreinte de 500 000 F par jour de retard.

Comme dans l'arrêt d'appel du 15 janvier 2004²⁷, la Cour de cassation admet que l'obligation du promettant est une obligation de parfaire la promesse, c'est-à-dire de réaliser définitivement le contrat devant notaire. Elle n'ignore donc pas que, s'agissant d'une obligation de faire, la sanction applicable est celle des dommages-intérêts.

Mais l'intérêt de l'affaire, c'est qu'elle retient en cette matière, l'astreinte. Elle admet donc ici comme sanction, une exécution forcée. Sa solution est tout à fait justifiée. L'exécution dont il s'agit ne touche en rien la personne du débiteur, c'est un procédé qui consiste à faire pression sur sa volonté afin de l'amener à s'exécuter. De toute évidence, elle est bien conciliable avec l'obligation de faire visée par l'arrêt²⁸, son efficacité ne fait nul doute parce qu'elle porte atteinte au

²⁶ Cour de cassation (Sénégal), (2^{ème} Civ. et Com.), arrêt n° 107, 4 juin 1993, note critique de A. CISSE, *Revue EDJA* n° 24, 1995, p. 69.

²⁷ CBAO c/ Express Transit et autres, précité.

²⁸ L'astreinte est employée aussi bien pour les obligations de faire que pour les obligations de ne pas faire. A BENABENT, *Droit civil, Les obligations*, 9^e

Transfert de propriété et vente d'immeuble

patrimoine du débiteur. Un délai est imparti au débiteur pour l'exécution de son obligation.

Passé ce délai, il devra tant par jour de retard. Prononcée pour vaincre la résistance du débiteur, l'astreinte peut être provisoire, le juge peut, dans ce cas, en modérer le calcul, mais il ne pourra pas le faire si elle est définitive²⁹.

Etant une véritable condamnation, l'astreinte peut bien être cumulée avec les dommages-intérêt destinés à réparer le dommage résultant du retard imputable au débiteur dans l'exécution. Mais elle perd son caractère dissuasif si elle est provisoire, le débiteur peut en effet demander au juge de revoir le montant qu'il a initialement fixé. En définitive, elle encourt un reproche : elle peut aboutir à enrichir le créancier de façon injustifiée, si les sommes fixées sont considérables.

A dire vrai, si on veut maintenir l'équilibre du contrat, et faire jouer à l'astreinte son véritable rôle, il faut éviter que son montant ne soit « disproportionné par rapport à la faute qu'elle est censée sanctionner »³⁰. Il convient maintenant de voir la situation des tiers dans cette phase antérieure à l'inscription.

B – Les tiers

Il faut entendre par tiers des concurrents à un droit garanti sur un même immeuble qui n'ont pas figuré dans l'acte et qui n'y ont pas été représentés³¹. A l'égard des tiers, un droit non publié n'existe pas. C'est l'application de la règle : pas de droit réel sans inscription³². La règle peut être invoquée aussi bien par les tiers inscrits que par ceux qui ne le sont pas. On remarquera cependant que le tiers non inscrit n'est pas dans une position très enviable : une nouvelle inscription peut faire échec à toutes ses prétentions. La solution ainsi avancée est

édition, Montchrestien 2003, p. 580 à 581. Dans le sens de l'arrêt du 4 juin 1993, voir Cour d'appel de Dakar, 16 mars 2001, Affaire SOTUSCI c/ Hikmat BADENI et autres (inédit).

²⁹ Sur les différentes formes de l'astreinte, voir A. BENABENT, *op. cit.*

³⁰ Voir A. CISSE, *Revue EDJA, op. cit.*, p. 69.

³¹ V. GASSE, *op. cit.*, p. 239.

³² J. CHABAS, *op. cit.*, p. 13, n° 56.

tout à fait compréhensible. Le droit réel n'est opposable aux tiers qu'à compter de sa publication³³.

Mais peut-on étendre cette solution au cas où le tiers aurait eu connaissance de l'existence du droit en dehors du livre foncier ? La réponse à cette question est controversée³⁴. Pour certains auteurs, l'inscription supplante la connaissance de l'existence d'un droit non inscrit. En d'autres termes, une vente non inscrite ne peut être opposée à un tiers qui achète un immeuble, et qui procède à l'inscription tout en sachant que cet immeuble a fait l'objet d'une acquisition antérieure. Pour d'autres auteurs, le tiers qui traite en connaissant l'existence d'un droit réel ne peut être protégé par l'inscription.

Nous pensons qu'il faut se référer au livre foncier, si on veut connaître l'existence du droit réel. La spécificité des règles du droit foncier indique clairement cette voie. Il va sans dire que le recours à ce formalisme donne une grande force au bénéficiaire du droit réel : son droit est à l'abri de toute contestation. Appliquée dans l'absolu, elle peut cependant favoriser trop d'indélicatesses, aussi est-il nécessaire de lui apporter des limites lorsque le tiers est de mauvaise foi³⁵.

Cette restriction ne heurte en rien les règles du droit foncier, elle est même dictée par la morale et la justice sociale. En bonne logique, seul le tiers de bonne foi dont le droit est à l'abri de toute suspicion peut bénéficier des garanties qu'offre le droit foncier³⁶.

³³ Cour de cassation du Sénégal, Société NICOSE c/ SNR – Bécaye DIARRA (arrêt inédit).

³⁴ Sur cette controverse, voir V. GASSE, *op. cit.*, p. 241 à 246.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Les buts essentiels du régime foncier sont les suivants : d'une part assurer la paix publique en coupant court à toute contestation entre personnes ayant acquis, d'un même auteur, le même droit ou des droits concurrents sur un immeuble ; d'autre part assurer la sécurité des tiers, en leur permettant de se renseigner sur la situation juridique des immeubles qu'ils peuvent envisager ou sur lesquels on leur offre le bénéfice ou la garantie d'un droit réel. Sur ce rappel, voir J. PENNEAU sous Cass. 3^e ch., 30 janvier 1974, p. 427.

Transfert de propriété et vente d'immeuble

La distinction tiers de bonne foi et tiers de mauvaise foi ne peut donc être occultée. La jurisprudence y adhère, elle n'hésite pas un seul instant à affirmer, dans le cas d'une double aliénation successive, qu'une vente non inscrite au livre foncier ne peut être opposée à l'acquéreur de bonne foi dont le titre a été régulièrement inscrit³⁷.

Cette distinction entre tiers de bonne foi et tiers de mauvaise foi va encore retenir l'attention lorsqu'on examine la période postérieure à l'inscription.

II – La période postérieure à l'inscription

Le seul échange de volonté ne suffit pas, le contrat n'est parfait que si la formalité de l'inscription est respectée. C'est à ce moment que le vendeur satisfait entièrement à l'obligation de délivrance³⁸. En effet, c'est cette formalité qui opère transfert de propriété au profit de l'acquéreur³⁹.

Au regard de la loi, la délivrance est « faite lorsque les formalités de publicité exigées par les dispositions particulières de la propriété foncière ont été satisfaites et que le titre foncier est établi au nom de l'acquéreur »⁴⁰.

Pour se conformer aux exigences de la loi, le vendeur est tenu de mettre la copie du titre foncier ou le certificat d'inscription à la disposition de l'acquéreur afin d'y faire inscrire la mutation du

³⁷ Sur cette question, S. SISSOKO, *L'inattaquabilité du titre foncier et des droits réels immobiliers inscrits*, Mémoire 4^{ème} année, année 1990-1991. Voir aussi la jurisprudence citée par V. GASSE, *op. cit.*, p. 245.

³⁸ Article 276 COCC.

³⁹ Article 277 COCC.

⁴⁰ Le transfert de propriété est opéré au profit de la personne dont le nom figure sur le titre foncier. Pour une application de cette solution fondée sur les dispositions d'ordre public de l'article 381 COCC, voir Cour d'appel de Dakar, 29 novembre 2005, Amadou Lamine KEBE c/ Mayoro MBAYE (inédit). Précisons que l'occupation de l'immeuble par l'acquéreur n'opère pas transfert de propriété ; voir Cour de cassation du Sénégal, 21 mars 2006, Mme Betty NDIAYE c/ Charles Jupiter SOW et Banque de l'Habitat du Sénégal (BHS) (inédit).

Amadou Faye

droit⁴¹ ; en cas de réticence, il y sera contraint par la justice⁴². L'acheteur ne peut cependant bénéficier des faveurs de la loi que s'il paie le prix⁴³.

Telle que conçue par la loi, l'inscription est une formalité publicitaire ; à ce titre, elle constitue un mode de preuve du droit réel. Elle a aussi un effet « constructif », en ce sens qu'elle est une formalité attributive du droit réel⁴⁴.

L'effet « constructif » a été examiné, sans doute rapidement⁴⁵. Il faut simplement rappeler qu'il signifie, qu'il s'agisse des parties ou des tiers, que le droit réel n'existe qu'à compter de l'inscription. La force ainsi reconnue à l'inscription donne au droit réel tout son sens. Celui-ci n'est plus envisagé comme opposable aux seuls tiers, il l'est

⁴¹ Article 386 al. 1^{er} COCC.

⁴² Art. 386 al. 2 COCC.

⁴³ Article 386 al. 1^{er} COCC. Cour d'appel de Dakar, arrêt n° 630 du 28.12.2004, Anna MBENGUE c/ Birima MBAYE (arrêt inédit). En exécution d'une promesse de vente portant sur un immeuble et conclu avec Birima MBAYE, Anna MBENGUE a versé un acompte de 8 000 000 de francs sur le prix et signé une reconnaissance de dette portant sur le reliquat de 3 000 000 F. Elle invita Mbaye à parfaire le contrat devant notaire avant qu'elle ne verse le reliquat ; ce que ce dernier refuse. Elle attrait le sieur Mbaye devant le tribunal qui la déboute de ses demandes et la condamne à payer à Mbaye la somme de 3 000 000 F en douze mensualités. Anna Mbengue décide alors d'interjeter appel devant la Cour d'appel en arguant que son vendeur n'est muni d'aucun droit sur l'immeuble en cause et que celui-ci a usé de dol pour obtenir son consentement. Birima Mbaye soutient, pour sa part, que sa créance sur la dame est matérialisée par une reconnaissance de dette signée par elle le 17 décembre 2001 et correspondant au reliquat du prix de vente de la maison et que la dame Mbengue n'a exécuté que partiellement son obligation de payer le prix. La question portée devant le juge est celle de savoir si un acquéreur est fondé à réclamer la perfection d'une vente d'un immeuble avant d'en payer totalement le prix. La Cour d'appel répond par la négative en affirmant que la perfection de la vente ne doit intervenir que postérieurement à la libération totale du prix.

⁴⁴ Voir CHABAS, *op. cit.*, p. 11, n° 4 ; J.-P. TOSI, *op. cit.*, p. 124 à 125.

⁴⁵ Voir la 1^{ère} partie.

Transfert de propriété et vente d'immeuble

également à l'égard de tous : c'est le propre du droit réel, celui d'avoir un effet *erga omnes*⁴⁶.

Sous le bénéfice de ces observations, il convient maintenant de s'intéresser à l'effet probatoire de l'inscription. La question sera examinée tant du côté des parties que de celui des tiers.

A - L'effet probatoire de l'inscription à l'égard des parties

Les parties ont déjà été définies⁴⁷. Il s'agit de voir ici, à leur égard, la valeur de l'inscription. Comme formalité de publicité⁴⁸, l'inscription permet de rapporter la preuve du droit réel transféré, mais elle n'a pas la même force que l'immatriculation. La conséquence qui en résulte, c'est que l'inscription ne crée pas, au profit de l'acquéreur, un titre nouveau, indépendant de celui en vertu duquel elle a été opérée : elle ne vaut que ce que vaut le contrat dont il procède. Entre les parties, il faut donc se référer au contrat. Si celui-ci est affecté d'un vice, il va sans dire qu'il rejaillira sur l'inscription⁴⁹.

⁴⁶ Sur cette question, voir J.-L. AUBERT, *Introduction au droit*, 9^e édition, Armand Colin, 2002, p. 217-218, n° 204.

⁴⁷ Voir 1^{ère} partie.

⁴⁸ Le décret du 26 juillet 1932 est maintenu mais comme un système de publicité de droits réels qui a fait ses preuves, voir exposé des motifs du projet de loi sur le domaine national du 30 juillet 1964. Sur l'analyse de la loi de 1964, voir A. K. BOYE, *op. cit.*, p. 231 à 241.

⁴⁹ A titre d'exemple, voir Cour d'appel de Dakar, 28/03/2006, Veuve Marième SENE dite Fatou SALL et autres c/ Oumar NIANG et autres (inédit). Les faits de l'espèce sont simples : un immeuble appartenant à feu Ibrahima Niang a été vendu à sa mort par Oumar Niang à Antonin Cornelis Maira Poll. Mais au moment de la vente, les autres héritiers co-indivisaires de l'immeuble n'ont pas donné leur accord. Cette vente a tout de même été inscrite au titre foncier. Les autres co-indivisaires ont demandé l'annulation de cette vente devant le Tribunal régional de Saint-Louis. Cette juridiction n'ayant pas fait droit à leur demande, ils portent alors l'affaire devant la Cour d'appel. Devant cette juridiction, ils soutiennent que la vente est nulle pour ne pas avoir réuni le consentement de la majorité des co-indivisaires. Ils ajoutent que cette cause de nullité ne saurait être écartée par le fait que la vente a déjà été mentionnée au livre foncier. Quant au vendeur, il soutient que la vente a été autorisée par ordonnance et que les dispositions de l'article

Ainsi, l'inscription opérée en vertu d'un titre émanant d'une personne incapable ou d'une personne dont la volonté n'a pas été libre ne purge pas le vice de ce titre au regard de l'acquéreur qui l'a obtenu. D'autre part, l'inscription opérée en vertu d'un titre comportant une cause de résolution n'a pas, non plus, pour effet de conférer l'irrévocabilité au droit de l'acquéreur, même si cette cause de résolution n'a pas été mentionnée au livre foncier.

Entre les parties, l'inscription n'a donc aucune force absolue ; elle peut toujours être remise en cause. Il suffit simplement que le contrat soit vicié. Le droit inscrit est loin d'avoir le caractère que lui prête la loi : l'inexistence du titre en vertu duquel une inscription est opérée, sa nullité absolue ou relative sont des obstacles à la transmission définitive, inattaquable du droit inscrit⁵⁰. Reste à voir maintenant ce qu'il en est exactement si on envisage la question du côté des tiers.

B - L'effet probatoire de l'inscription à l'égard des tiers

A l'égard des tiers, le droit réel n'existe que par le fait et au jour de son inscription. En d'autres termes, le droit publié fait preuve de son existence, et il n'est pas nécessaire que son titulaire ait recours à

381 du COCC s'opposent à toute action en annulation du contrat de vente. Pour la Cour d'appel, une inscription faite sur la base d'une vente entachée de fraude ne saurait conférer à son bénéficiaire un droit acquis, nonobstant les dispositions de l'article 381 du COCC.

⁵⁰ En règle générale, toutes les actions en nullité ou en résolution de droit commun sont recevables ; voir article 21 du décret de 1932. Par dérogation au droit commun, en matière immobilière, l'action en garantie d'éviction est irrecevable (voir article 288 du COCC). On peut trouver une application de cette règle dans l'affaire Epoux VERNIZZI contre Elimane KANE. En l'espèce, les époux Vernizzi et Elimane Kane ont inséré une clause de non garantie dans l'acte notarié de vente du terrain jouxtant le titre n° 11212/DG. Elimane KANE saisit le juge d'appel pour le remboursement des frais occasionnés par la démolition et la construction des cures édifiées sur ce terrain. Cette demande a été accueillie. Saisie de la question, la Cour de cassation infirme cette décision au motif que le contenu de la clause de non garantie est conforme à l'article 288 COCC. Cour de cassation (Sénégal), 2 février 1994, arrêt inédit.

Transfert de propriété et vente d'immeuble

d'autres éléments de preuve. C'est même pour cette raison que Gasse a pu écrire que « la propriété s'incorpore à l'inscription et le propriétaire du titre est propriétaire du droit, comme les titulaires d'autre droit inscrit sont au regard des tiers réellement titulaires de leur droit⁵¹ ».

L'inscription a donc une grande force, mais celle-ci n'est pas absolue. Le droit inscrit peut bien être anéanti et, de façon subséquente, l'inscription. Une telle situation va nécessairement se répercuter sur la situation des tiers (1). Eux-mêmes ont encore qualité pour agir en annulation d'une inscription si tel est leur intérêt (2).

1 – La situation des tiers en cas de remise en cause de l'inscription par les parties

On comprend pourquoi l'article 381 COCC attache une grande autorité à l'inscription. Il s'agit de conférer une garantie à l'acquéreur ; celle-ci porte sur l'identité de l'immeuble, et surtout sur la possibilité qui lui est reconnue pour faire tomber toute prétention autre que la sienne sur le bien transmis. C'est même pour cette raison que le texte précité parle de « droit définitif et inattaquable ». Cependant, à y regarder de près, ce droit n'est pas aussi inexpugnable que le prétend le législateur, les parties peuvent le remettre en cause et de façon subséquente l'inscription. Une telle situation va avoir des conséquences à l'égard des tiers.

Lorsque le droit est soumis à la publicité, il va sans dire que toutes les causes l'affectant ou pouvant l'affecter doivent suivre le même sort pour pouvoir être opposables aux tiers. Il y a là une simple application des règles de la publicité.

Quid maintenant d'une cause d'annulation ou d'anéantissement non susceptible d'être inscrite ? En pareille hypothèse, l'annulation pourra se répercuter sur le droit inscrit, la règle de l'effet rétroactif indique cette voie ; mais en aucun cas, elle ne pourra avoir d'effet à l'égard des tiers de bonne foi.

⁵¹ V. GASSE, *op. cit.*, p. 271, n° 282.

Amadou Faye

Sur cette question, on peut citer un arrêt de la Cour d'appel de Dakar du 28/01/2005. Les faits de l'espèce sont très simples : par acte notarié en date des 7 et 13 novembre 2001, Djiby Top a acquis de Mamadou L. Niabaly la villa n° 2922/B sise à la Sicap Dieuppeul 4 et la mutation de l'immeuble a été opérée à son nom. Le vendeur continuant à occuper l'immeuble avec une partie de sa famille, le sieur Djiby Top lui délivre une assignation devant le juge des référés pour obtenir son expulsion. L'épouse de Niabaly s'y oppose et par une ordonnance rendue le 29 avril 2002, le juge des référés se déclare incompétent.

Cette décision est portée en appel par le sieur Top devant la Cour d'appel. Au soutien de son action, il produit l'état des droits réels établissant la mutation de l'immeuble à son nom et invoque les dispositions de l'article 381 COCC pour dire que la mention de son nom au livre foncier suffit à établir sa propriété.

En réponse, la dame Touré produit aux débats un jugement rendu le 22 janvier 2002 par lequel le Tribunal départemental de Dakar a interdit à Mamadou L. Niabaly de faire des actes de disposition sur l'immeuble.

La question posée est de savoir si un jugement interdisant la vente d'un immeuble peut fonder l'annulation de la mutation de cet immeuble au profit d'un acquéreur⁵².

Le juge répond par la négative en soutenant que ce jugement, non publié au livre foncier et rendu postérieurement à la mutation, ne peut faire échec aux droits des tiers de bonne foi. En faisant cette réserve pour cette catégorie de tiers, en ce qui concerne les effets de l'annulation du droit inscrit, l'arrêt d'appel fait une exacte application de l'article 21 du décret du 26 juillet 1932. Ce texte invite à opérer une différence entre le tiers de bonne foi et celui de mauvaise foi. Dans la démarche du législateur foncier, seul le tiers de bonne foi est digne d'intérêt, lui seul est en droit d'invoquer l'autorité des énonciations

⁵² Cour d'appel de Dakar, Djibril TOP c/ Mamadou L. NIABALY et Khadiatou TOURE, arrêt n° 88 (inédit).

Transfert de propriété et vente d'immeuble

du titre foncier⁵³. L'annulation ou la modification des inscriptions ne peut lui être opposée, à condition bien entendu qu'il ait fait inscrire son droit.

Doivent être considérés comme tiers de bonne foi, ceux qui ont ignoré, jusqu'à l'instant de leur propre inscription, les vices du titre du prétendu propriétaire avec lequel ils ont traité. Le tiers acquéreur n'a pas à démontrer sa bonne foi⁵⁴, c'est à son adversaire qu'il incombe de prouver qu'il est de mauvaise foi. Comme les parties, les tiers peuvent aussi s'en prendre à l'inscription, si tel est leur intérêt.

2 - La remise en cause de l'inscription par les tiers

Les tiers peuvent attaquer l'inscription afin d'obtenir son annulation. Pour prendre parti sur cette question, il faut s'intéresser aux créanciers du vendeur, aux titulaires de droits non inscrits, et aux créanciers de l'acquéreur.

a – Les créanciers du vendeur

Il s'agit des créanciers chirographaires et des créanciers inscrits.

- Les créanciers chirographaires

Ils disposent d'un droit de gage général, mais ne peuvent invoquer utilement ce droit que lorsque leur débiteur est insolvable. Ils ne peuvent donc paralyser les entrées et sorties des biens du patrimoine de leur débiteur. Cette manière de voir porte atteinte, sans nul doute, aux intérêts des créanciers chirographaires, car ils sont obligés de subir les fluctuations du patrimoine de leur débiteur.

Le législateur le sait et il prévoit dans certains cas, des mécanismes de nature à sauvegarder les droits des créanciers chirographaires : l'action oblique, l'action paulienne et l'action en déclaration de simulation.

⁵³ « Le tiers de mauvaise foi est celui qui a connu, au moment où il a traité, la cause d'invalidité du droit de son auteur, qu'elle soit révélée par le livre foncier ou que non susceptible d'inscription, elle soit connue autrement » ; Gasse, *op. cit.*, p. 282-290.

⁵⁴ La bonne foi se présume, article 10 al. 2 COCC.

L'action oblique

Il s'agit ici d'une simple représentation, en ce sens que le créancier agit à la place de son débiteur. Encore faut-il que certaines conditions visées aux articles 200 à 203 du COCC soient réunies : le débiteur doit être insolvable et il doit négliger l'exercice de tous ses droits et actions de nature patrimoniale⁵⁵.

Appliquée à l'hypothèse qui nous préoccupe, l'action oblique peut être exercée par les créanciers du vendeur. Ces derniers ont qualité pour agir en résolution si le prix n'a pas été payé ou en nullité de la vente si le consentement de leur débiteur a été vicié. L'anéantissement du contrat sur demande des créanciers du vendeur aura comme conséquence la modification de l'inscription.

L'action oblique est cependant très rare ; les créanciers qui ont agi n'ont aucun privilège, ils sont sur le même pied que les autres créanciers. On comprend dès lors pourquoi l'action oblique présente peu d'intérêt pour les créanciers ; en pratique, ils préfèrent exercer l'action paulienne.

L'action paulienne

Contrairement à l'action oblique dont l'objet est de sauvegarder le gage général des créanciers contre la négligence du débiteur, l'action paulienne a pour fonction de les défendre contre ses actes frauduleux. Les conditions et les effets de l'action paulienne sont réglés par les articles 205 à 208 COCC.

Le créancier agissant exerce l'action en son nom personnel. Pour le succès de cette action, la loi exige que le débiteur ait fait des actes en fraude des droits des créanciers. En d'autres termes, il faut que les actes du débiteur aient causé un préjudice au créancier⁵⁶.

⁵⁵ Sur l'action oblique, voir F. TERRE, Ph. SIMLER, p. 1089 à 1102. Voir aussi, J. FRANÇOIS, *Droit civil*, t. IV, *Les obligations, régime général*, Economica 2000, p. 232 à 248.

⁵⁶ F. TERRE, Ph. SIMLER, Y. LEQUETTE, *op. cit.* p. 1103 à 1130 ; J. FRANÇOIS, p. 249 à 274.

Transfert de propriété et vente d'immeuble

L'effet de l'action paulienne, c'est de rendre l'acte attaqué inopposable au créancier agissant. Tout se passe, à son égard, comme si le bien en question n'était pas sorti du patrimoine de son débiteur. Si on limite la réflexion au créancier du vendeur, il va sans dire qu'il peut saisir ce bien et se faire payer sur le produit de la vente. Le bénéfice de cette action sera profitable au seul créancier agissant. Une telle solution porte atteinte à coup sûr au transfert de propriété et, par voie de conséquence, à l'inscription. On doit envisager la même solution lorsque les créanciers exercent l'action en déclaration de simulation.

L'action en déclaration de simulation

Elle est prévue par l'article 209 COCC. La simulation est un mensonge concerté entre deux contractants qui dissimulent le contrat qui renferme leur volonté réelle derrière un contrat apparent. On se trouve donc en présence de deux conventions : l'une qui est ostensible mais mensongère, l'autre qui est sincère mais secrète⁵⁷.

Les créanciers chirographaires peuvent se prévaloir de la contre-lettre ou de l'acte apparent ; tout dépend de leur intérêt. S'ils invoquent la contre-lettre, ils doivent tenter une action en déclaration de simulation. Ainsi dans le cas où la vente est fictive, les créanciers du vendeur peuvent se prévaloir de l'acte secret. Ils doivent alors détruire l'apparence que constitue l'acte ostensible. S'ils rapportent la preuve de la simulation, tout va se passer comme si le bien était maintenu dans le patrimoine de leur débiteur. Ils vont donc le saisir et se faire payer sur le prix.

L'effet de l'action en déclaration de simulation va éteindre nécessairement sur le transfert de propriété et, de façon subséquente, sur l'inscription. C'est dire, de façon très nette que la remise en cause du contrat va rejaillir sur l'inscription opérée au bénéfice de l'acquéreur apparent. *Quid* maintenant des créanciers inscrits ?

- Les créanciers inscrits

⁵⁷F. TERRE, Ph. SIMLER, Y. LEQUETTE, *op. cit.* p. 533.

La question posée est de savoir si la règle de l'inattaquabilité dont parle l'article 381 COCC peut faire échec aux droits des créanciers inscrits du chef du vendeur. A cette question, il faut répondre par la négative.

La loi entend, sans doute, donner à l'inscription une grande force. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'article 381 COCC. Mais elle ne veut pas dire que l'inscription a pour effet de purger, de dégrever l'immeuble de toutes les sûretés qui ont été consenties aux créanciers par le vendeur.

Même s'il est propriétaire par l'effet de l'inscription, l'acquéreur n'est titulaire que du droit qui lui a été transmis par son auteur⁵⁸. Il ne peut se prévaloir à l'égard des créanciers du vendeur, d'un droit absolu, d'un droit plus fort que celui de son auteur.

En conséquence, malgré l'affirmation de la règle de l'inattaquabilité dont parle l'article 381 COCC, les créanciers du vendeur ont toujours le droit de suivre l'immeuble entre les mains de l'acquéreur. L'acquéreur dispose d'une série d'options : payer les créanciers inscrits ou exercer la faculté de purge de l'hypothèque sous certaines conditions⁵⁹.

Tout ceci est aléatoire : le droit de suite, dans tous les cas où il peut être exercé, est une grave menace pour l'acquéreur. Sa situation est loin d'être confortable, car il peut subir la procédure d'exécution engagée par les créanciers. Dans une moindre mesure, sa position ne devient enviable que lorsqu'il est en présence des titulaires de droits non inscrits.

⁵⁸ P. FREMONT, « La vente d'un immeuble grevé d'inscription », *JCP* 1994, édition N I, p. 45 ; voir aussi Foli MESSANVI, « Les sûretés immobilières : les hypothèques », *OHADA, Sûretés*, 2002, p. 197 n° 201.

⁵⁹ L'acquéreur offre de payer aux créanciers le montant du prix. Il faut envisager deux situations : si l'offre est acceptée, le prix de l'immeuble est fixé ; si l'offre n'est pas acceptée, les créanciers peuvent former une surenchère du dixième (article 287 acte uniforme des procédures simplifiées de recouvrement et des voies d'exécution / article 124 acte uniforme portant organisation des sûretés).

Transfert de propriété et vente d'immeuble

– Les titulaires de droits non inscrits

Ils ont intérêt à procéder aux formalités de l'inscription. Dans le cas contraire, ils ne peuvent invoquer le bénéfice des garanties qu'offre l'inscription. Ils ont cependant la possibilité de demander l'annulation des inscriptions qui lèsent leurs intérêts lorsque ces inscriptions ont été prises de mauvaise foi. Pour l'exercice de cette action, il ne leur est pas demandé de démontrer l'insolvabilité du débiteur⁶⁰.

Il ressort de cette analyse que les créanciers du vendeur ont à leur disposition un arsenal juridique assez étoffé pour faire tomber le droit de l'acquéreur, si le transfert de propriété a été opéré au mépris de leurs intérêts. Il nous semble que l'inattaquabilité du transfert de propriété ne garde sa force que du côté des créanciers de l'acquéreur.

b – Les créanciers de l'acquéreur

Le titre inscrit fait foi à l'égard des créanciers de l'acquéreur. Il établit de façon indiscutable le droit de propriété de leur débiteur et toutes les charges dont ce droit peut être grevé. Leurs droits sont donc sauvegardés. Par conséquent, ils ne peuvent, faute d'intérêt à agir, demander la nullité ou la résolution de la vente.

*

* *

Le livre foncier donne un éclairage sur tous les événements qui ont émaillé la vie de l'immeuble. Pour une bonne organisation de cette « sorte d'état civil immobilier »⁶¹, le législateur met l'accent sur le respect des formalités de l'inscription.

L'objectif visé, à coup sûr, c'est d'attacher une garantie certaine aux droits réels transférés, concédés ou modifiés. Sans doute, c'est ce qui explique pourquoi le législateur clame haut et fort que le droit

⁶⁰ Sur cette question, V. GASSE, *op. cit.* p. 278.

⁶¹ Didier MARTIN, *Droit civil et commercial sénégalais*, NEA 1982, p. 45 ; voir aussi L. AMBIALET, *op. cit.* p. 71 ; selon cet auteur, le conservateur est « l'officier de l'état civil de l'immeuble ».

Amadou Faye

transféré est inattaquable à compter de l'inscription. L'affirmation mérite cependant d'être nuancée.

Nous avons vu tout au long de ce travail, que le droit réel inscrit est bien attaqué non seulement par les parties mais aussi par les tiers. A l'évidence, il ne peut plus être remis en cause par les créanciers de l'acquéreur. Il en va de même lorsqu'un tiers de bonne foi acquiert sans fraude tout ou partie des droits réels de celui au bénéfice duquel ils étaient nominativement inscrits. Dans ce dernier cas, le doute n'est même pas permis : l'inscription garde une force absolue, elle devient inexpugnable. C'est l'analyse qu'on peut tirer de la lecture de l'article 159 du décret du 26 juillet 1932. Selon ce texte, l'annulation d'une inscription ne peut en aucun cas être opposée aux tiers de bonne foi. A l'égard de ceux-ci, l'annulation du titre de leur auteur n'emporte pas anéantissement de l'inscription prise en leur nom en qualité d'ayants cause de bonne foi.