

L'avenir de la tradition

Souleymane Bachir Diagne

Esquisse d'une critique du discours sur la culture

Face à ce que l'on présente, très souvent, comme un processus alarmant d'effritement des valeurs dites traditionnelles et de mauvaise transmission de celles-ci d'une génération à une autre, certaines réponses politiques ont été récemment esquissées au Sénégal. Parmi ces réponses, il a été avancé un moment l'idée d'établir, pour l'éducation des jeunes générations, ce que l'on a appelé une "table des valeurs" auxquelles *l'homo senegalensis* devrait se conformer, en indiquant quelles seraient également les "anti-valeurs" à rejeter.

Une autre réponse qui, par bien des aspects va dans le même sens, est également lisible dans le fait que le Sénégal est en train de se doter d'une *Charte culturelle nationale* dont le *Projet de Rapport Général*, déjà remis au Gouvernement, se propose "d'insérer le fait culturel dans un projet global de société" et de "combattre les forces d'aliénation culturelle". L'on imagine aisément les difficultés de tous ordres qu'implique l'idée d'une "table des valeurs". La principale, à laquelle tiennent finalement toutes les autres, est qu'il est pour le moins douteux que l'éthique sociale qui fonde une communauté de valeurs entre en crise simplement parce que ces valeurs seraient tombées en désuétude : où est la cause et où est l'effet ? Peut être vaut il mieux alors ne pas trop se prendre à la métaphore architecturale des valeurs qui se dégradent et se restaurent par une action volontaire comme l'établissement d'une table, pour essayer de mieux comprendre les mécanismes de ce qui arrive.

Dans sa forme actuelle, le *Projet de Charte culturelle* se donne la même prémisse d'un effritement des valeurs culturelles de la société sénégalaise. Il exprime cet état de choses dans une formule qui, à la réflexion, apparaît bien surprenante et qui résume bien, dans son imprécision, les difficultés théoriques que dissimule ce qui se donne pour un constat : le *Projet* déclare en effet que la crise qui traverse la sphère culturelle sénégalaise vient de ce que "l'ouverture" aura connu une "certaine réussite" alors que "l'enracinement" est encore "mal perçu".

"Enracinement et ouverture" : c'est là le couple de notions dans lequel le Président Senghor a ramassé en une formule ou en un mot d'ordre ce qui devait être le projet culturel sénégalais. Il ne s'agit pas de /p. 280/ remettre en cause la formule (encore moins le projet) mais, encore une fois, de la prendre pour ce qu'elle est : une métaphore, botanique cette fois, et qui, comme telle, ne peut pas se substituer à la conceptualisation, la plus précise possible, des mécanismes à l'œuvre au sein de la réalité socio-culturelle sénégalaise. L'on n'explique rien en parlant d'une certaine réussite de l'ouverture et d'une mauvaise perception de l'enracinement, car l'on ne dit pas autre chose qu'une assez bonne ouverture sur l'extérieur à partir d'une intériorité que l'on déclare elle même introuvable, ce qui est absurde.

Il reste que ce qui transparaît derrière cette terminologie, trop convenue pour que son imprécision soit clairement perçue, c'est une lutte qui fait aussi figure de thème obligé et de dramatisation simplifiée et simpliste des choses entre identité et "forces d'aliénation culturelle". Remarquons encore une fois combien ce que recouvre cette expression de "forces d'aliénation culturelle" est vague, exemple parfait de la langue de bois qui dispense d'analyser plus loin.

Une conséquence en est alors, par exemple, la proposition faite dans le *Projet de Rapport Général de la Charte Culturelle*, et qui est pour le moins contradictoire, d'organiser périodiquement des festivals de l'initiation ! La contradiction est double. D'une part, l'on veut, à partir du constat que la tradition de l'initiation se perd dans les sociétés où elle existe en institutionnaliser les procédures lors même qu'une forme de festival apportée à une culture de l'initiation en est la négation ou, au mieux, la

simple folklorisation. D'autre part, surtout, on présuppose que (ou on fait comme si) les rites d'initiation faisaient partie de la tradition de la totalité des cultures ethniques ou religieuses qui tissent ensemble la communauté sénégalaise. Après tout, si les rites d'initiation disparaissent progressivement des cultures où ils existent encore, c'est que de nouveaux modes d'organisation sociale — l'urbanisation principalement —, de spiritualité — Islam ou Christianisme — d'insertion sociale ont conduit les populations à effectuer de nouvelles évaluations. On oublie qu'une valeur n'est telle que dans et par une *évaluation* donnée et que celle-ci est fonction de la dynamique socio-culturelle.

Mamadou Diouf observe fort justement le rôle démesuré que joue l'ethnologie dans la "récréation culturelle de l'Afrique" (Diouf 1989). De fait, le point qui vient d'être évoqué est tout à fait exemplaire de la prégnance de ce regard ethnologique que les intellectuels sénégalais empruntent, comme par une pente naturelle, quand il s'agit de parler de leur réalité socio-culturelle. Et c'est cette *ethno-logique* comme on pourrait l'appeler qui conduit à se donner trop vite et trop massivement une "tradition" que l'on opposera ensuite à ce qui ne peut venir que d'ailleurs. C'est ainsi qu'à la notion ethnologique d'"essence", d'"âme" des sociétés /p. 281/ traditionnelles on substituera son avatar qui est l'idée d'un "fond" traditionnel que l'on suppose seul porteur de l'authenticité des cultures sénégalaises. Contre un tel point de vue, on affirmera ici qu'il n'y a pas une chronique de la sédimentation de valeurs étrangères sur un fond culturel des populations sénégalaises, mais une véritable *histoire* des évaluations et des réévaluations où ces populations ont reconstitué à chaque fois leurs équilibres menacés.

Cela présuppose une critique de la terminologie toute prête ¹ dès qu'il s'agit d'un discours sur la culture : cette introduction s'est voulue une esquisse de ce que pourrait être une telle critique. On comprendra alors que la présente étude tourne le dos à l'impressionnisme ethnologique dans lequel on tombe dès lors que l'on se propose d'énumérer ce qui ferait la nature profonde de l'*homo senegalensis* ² que l'on déclare menacé par des modes d'être et de penser extérieurs. Il s'agira plutôt d'essayer de saisir des mécanismes dans leur profondeur historique pour déboucher sur une certaine prospective qui tienne compte des éléments de contrainte objectifs que sont la démographie et les technologies de communication principalement.

Aux différents couples conceptuels "enracinement et ouverture", "tradition/modernité", "authenticité / aliénation" etc., trop statiques à notre avis et trop convenus pour saisir les mécanismes à l'œuvre dans la sphère de la culture et des représentations, on substituera ici le concept d'évaluation qui a pour corollaire les notions de "terroir" et de "déterritorialisation". Encore des métaphores ? Certes. Mais qui se proposent de rendre compte d'une dynamique au lieu de bloquer la réflexion sur ce face à face tradition/valeurs étrangères qui au bout du compte, *ne permet de rien penser du tout*.

Présentation de la population sénégalaise

Les *Principaux résultats provisoires du recensement général de la population et de l'habitat du Sénégal* (avril-mai 1988) communiqués en septembre 1989 par le Bureau National du Recensement permettent d'établir les quelques indications suivantes :

Effectif de la population : près de sept (7) millions.

* Répartition de la population Sénégalaise selon l'ethnie (Sénégal/BNR 1989 : tableau 10).

Wolof :	43,7 %
Poular (peul+ Toucouleur) :	23,2 %
Sérère :	14,8 %
Diola :	5,5 %
Mandingue :	4,6 %

¹ /p. 296/ Ce caractère de "prêt à porter" du discours conventionnel sur la culture est manifeste concernant l'un des plus grands romans sénégalais. *L'Aventure Ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. Il est dit de ce magnifique livre qu'il est l'équivalent romanesque de la poésie de la négritude, et il est vrai que le héros de C. H. Kane oppose sa "négritude" à la rationalité technicienne occidentale. Mais où voit-on que la métaphysique islamique, celle, superbement décrite dans le roman, d'une récitation de la parole révélée, soit la même chose que la "négritude" ?

² Du reste, ce type de discours aurait beaucoup à apprendre de l'autodérision que les Sénégalais savent si bien pratiquer dans les blagues et les histoires drôles où ils aiment à se mettre en scène eux-mêmes.

/p. 282/

D'autres ethnies existent dont les pourcentages dans la population globale sont relativement peu importants. Il est intéressant de mettre en regard de ce tableau, celui des langues parlées (Sénégal/BNR 1989 : tableau 10) :

***Langues parlées**

Wolof :	70,9 %
Poular :	24,1 %
Sérere :	13,7 %
DioIa :	05,7 %
Mandingue :	06,2 %
Sarakholé-Soninké :	01,4 %

Il sera également pertinent pour notre propos de citer le tableau 8 du document établissant la répartition de la population selon la religion :

*** Religions**

Musulmans :	94,0 %
Chrétiens :	04,9 %
Autres :	01,1 %

Il faut enfin rappeler les éléments essentiels que sont la structure par âge de la population ainsi que les chiffres concernant l'urbanisation des sociétés sénégalaises. On retiendra les indications suivantes du tableau de répartition par grands groupes d'âges.

*** Répartition par grands groupes d'âge**

Moins de 20 ans :	57,7 %
De 20 à 59 ans :	37,3 %
60 ans et plus :	05,0 %

Pour ce qui est de **l'urbanisation**, on notera que :

- la proportion de la population urbaine pour l'ensemble du pays s'établit à 39 % en 1988 ;
- entre 1976 et 1988 l'accroissement moyen annuel de la population urbaine a été de 3,8 % ;
- Dakar apparaît comme un véritable "monstre" regroupant 80 % de la population urbaine totale et 22 % de la population dans son ensemble.

L'on fera quelques commentaires sur cette présentation chiffrée, qui vont dans le sens des remarques déjà faites en "introduction" à cette étude. D'abord la structure par âge de la population, qui traduit la jeunesse de la population, inspire le commentaire suivant : en termes stricts de générations les grandes références fondatrices ont une durée de vie bien limitée. Si l'on prend par exemple l'acte fondateur par excellence qui est l'indépendance du Sénégal et le mouvement des idées qui a accompagné la décolonisation, il a suffi d'une génération pour que plus des trois quarts de la population n'aient connu que le Sénégal indépendant. S'il est vrai, toutefois, que les références ne valent pas uniquement pour la génération qui en est contemporaine la démographie n'en demeure pas moins au cœur de la question de leur transmission ³.

/p. 283/

Un second commentaire, dans le même ordre d'idées, concernera l'urbanisation. Une véritable attention à ce processus déjà ancien et très important devrait conduire à abandonner le réflexe bucolique qui pousse à associer tradition et village. D'autant que, au moins pour les quatre communes que furent Saint-Louis, Rufisque, Gorée et Dakar, il existe une véritable tradition de la ville pour des

³ L'ethnologie ancienne manière, on le sait, distingue des sociétés "chaudes" et des sociétés "traditionnelles". L'attention à la démographie et à la pyramide des âges conduirait à considérer que certaines sociétés "froides" seraient désormais les plus "bouillonnantes" qui soient !

génération qui n'ont jamais connu que la civilisation urbaine, qui y ont leurs "racines", si la métaphore botanique sied encore à l'espace de la ville. Dans un ordre d'idées différent, on notera ce que l'on peut appeler un processus de "wolofisation" de la société. Non pas tant parce que les wolofs constituent l'ethnie majoritaire que parce que — ceci expliquant cela du reste — le wolof est, en fait de moins en moins une ethnie bien marquée pour n'être plus qu'une langue parlée par 80 % de la population.

Last but not least, 94 % de la population sénégalaise, sont islamisés. Ce chiffre appelle deux remarques. La première complète la critique d'un certain discours convenu sur la culture, dont les grandes thématiques et catégories enracinement, tradition, authenticité négro-africaine etc. ne mordent guère sur cette réalité massive qui est que les significations culturelles, axiologiques, économiques même, inscrites dans l'espace socio-culturel sénégalais, sont d'abord lisibles à la lumière de l'islamité de cet espace. La seconde remarque concernant ce chiffre de 94 % vaut pour les autres chiffres évoqués dans ces différents tableaux : ils donnent la photographie instantanée de processus et de mécanismes anciens qu'il s'agit de mettre en évidence en interrogeant l'histoire.

Mécanismes

Si l'Islam est présent au Sénégal depuis le début du XI^{ème} siècle au moins⁴, et si la période d'ouverture aux réseaux mondiaux que tisse l'Occident est ancienne, il reste qu'antérieurement à la colonisation formelle, ce que nous appelons les terroirs socio-politiques et culturels gardent encore une grande capacité d'initiative, au moins pour ce qui est de la sphère culturelle.

Pour ce qui est de la sphère matérielle aussi, dans plusieurs de ses aspects, en particulier celui que l'on peut appeler socio-technologique. Les terroirs commencent en effet à s'ouvrir quelque peu, de leur propre chef, à des formes d'acculturation scientifique et technique lisibles dans "des mutations introduites dans l'agriculture, l'artisanat industriel, l'urbanisation ou les techniques commerciales, par cette relation Europe-Afrique d'avant la colonisation" (Diagne 1984) et dont les grandes langues véhiculaires de l'Ouest Africain comme le wolof gardent la trace (Diagne 1984). La diffusion d'une certaine modernité, de ses outils et appareils conceptuels commence à se faire progressivement avec la /p. 284/ médiation, entre les terroirs et l'espace ouvert des villes comptoirs que sont, pour le Sénégal, Saint-Louis et Gorée où se développe une véritable mentalité métisse. Cela appelle deux remarques :

1) il est nécessaire, en fonction de ce qui vient d'être dit (et qui appelle des études plus détaillées sur la période), de réapprécier ce que l'on a présenté trop vite comme le misonéisme des terroirs traditionnels. Il n'y a nulle spécificité mentale des Négro-africains constituant un frein à l'idée de progrès. Un *aggiornamento* socio-culturel et technologique avait pu, même timidement, commencer à se dessiner parce que les terroirs gardaient encore, en grande partie, l'initiative de le conduire. La colonisation formelle y mettra un terme. Ce que la littérature coloniale a donc présenté comme misonéisme n'est pas refus de progrès mais capacité de résistance et réflexe d'auto-conservation de mentalités traditionnelles ;

2) sur le plan politique cependant, la crise est déjà là et elle aura forcément des répercussions immédiates dans la sphère axiologique. Exacerbés par la seule présence européenne, les conflits entre souverains locaux ainsi qu'entre ces souverains et les populations placées sous leur pouvoir se développent C'est que la traite atlantique opère des ponctions démographiques et change la nature du pouvoir politique dans sa relation aux peuples. Celui-ci est remis en question (cf. le discours philosophico-politique de Koc Barna) à la suite du "constat de la déviation du pouvoir politique, de la déstructuration même des normes familiales de l'instabilité des ménages provoquée par le primat de la marchandise sur la morale" (Fall 1984)⁵. Qui dira donc que la crise des valeurs ainsi que les termes mêmes dans lesquels on l'exprime est chose récente ? Entre la "marchandise" (l'espace ouvert

⁴ Comme l'écrit A. Gouilly (1952), c'est une nouvelle histoire qui commença pour les peuples du Nord Sénégal "du jour où ils trouvèrent sur leur chemin les mystérieux guerriers voilés d'Abu Bakr Ibn Oumar l'Almoravide".

⁵ Y. K. Fall cite ici l'Abbé Boilat (1853).

mercantiliste) et la “la morale” (l’intégrité du terroir spirituel) la contradiction est déjà là qui a commencé à déployer ses effets.

La phase d’accélération

Elle correspond à ce qu’il est convenu, avec les historiens, d’appeler la “phase peul” de l’islamisation. Pour le Sénégal en particulier, on retiendra simplement la révolution de 1776 intervenue dans le Fouta Toro qui voit le renversement, par Abdel Kader, un *Torodo*, du dernier représentant de la dynastie *Dénianké*. Cela est important pour l’étude rétrospective des valeurs et des mentalités car *l’almaamiya* ainsi instauré installe sur une portion du territoire qui sera le Sénégal l’idée d’un État constitué sur des bases islamiques. C’est là, en principe, la négation absolue de la notion de terroir (car la *Umma* islamique connote une toute autre philosophie de l’espace : elle est ce que nous appellerons une déterritorialisation) mais seulement “en principe” : il serait impropre d’appeler /p. 285/ “théocratique” un État où au bout du compte, le pouvoir a continué à s’exercer “au nom d’une tradition et d’une légitimité purement locales”, sans qu’il fût jamais question d’un véritable Califat musulman universel (Diagne 1984 : 42).

Ailleurs, dans les terroirs wolof, cette phase correspond à l’éclosion de centres islamiques de formation : les *daara* (Pire, Coki, par exemple, sont les plus célèbres). Face aux guerres, aux pillages et à l’esclavage, face à un pouvoir politique de plus en plus centralisé, de plus en plus despotique, ces *daara* apparaissent progressivement comme le lieu de diffusion de nouvelles valeurs islamiques mais aussi de réintégration sociale de populations qui assistent à la fin d’un monde ⁶. L’idée donc que l’Islam est un recours pour des sociétés entrées en crise constitue une tendance ancienne à laquelle va donner tout son poids, l’autre facteur de déterritorialisation qu’est la colonisation formelle.

La phase coloniale

Les objectifs et les finalités de la colonisation sont connus : “unification du pays, administration du territoire et des hommes, gestion économique, création d’un espace écologique capitaliste et assujettissement des formes antérieures de la production” (Fall 1984). Bref, éradiquer les terroirs physiques. Cela veut dire donc aussi éradiquer les terroirs intellectuels et spirituels : c’est l’école coloniale, clairement théorisée dans les objectifs que voilà par Faidherbe, qui devra s’en charger. “Il faut”, écrit-il à son ministre de tutelle en 1857, “qu’au bout d’une génération il n’y ait pas un chef de la Sénégambe qui ne soit pas sorti de cette école”. Établir l’espace physique et intellectuel ouvert, homogène et mercantile en ruinant les équilibres territoriaux, c’est aussi construire le chemin de fer, mettre en place un réseau télégraphique, un service postal, développer la production arachidière, l’urbanisation... Mais en procédant, pour ses propres objectifs et selon sa propre logique, à cette déterritorialisation la colonisation construisait aussi, à son corps défendant, l’espace physique et social de la *Umma* islamique.

Par leur isolement et leur système social, les paysans avaient résisté huit siècles à l’Islam : “nous avons rendu cette résistance impossible”, écrit J. C. Froelich (1962). Les colporteurs ont suivi le colonisateur, les routes et les chemins de fer qu’il traçait ont permis au commerçant musulman d’aller partout prêcher d’exemple devant des populations qui avaient vu fondre des micro-cultures traditionnelles lesquelles ne pouvaient avoir de sens qu’avec la réalité des terroirs qui les avaient suscitées. Ce processus s’effectuait d’autant plus aisément que l’islamisation était perçue comme une sorte de revanche sur la domination coloniale. C’est encore J. C. Froelich qui écrit que les musulmans “sont fiers /p. 286/ d’appartenir à une communauté dont, pourtant, ils sont loin d’imaginer les dimensions réelles [...] ils n’éprouvent aucun sentiment d’infériorité à l’égard des chrétiens et de l’Occident”. (Froelich 1962).

⁶ Les conséquences du développement de ces *daara* seront considérables : c’est l’émergence et la consolidation d’une aristocratie maraboutique qui dès le XVIII^{ème} siècle, s’implique à son tour dans les problèmes politiques et sociaux internes, s’impose comme un contre-pouvoir, se maintient à travers de fécondes dynasties et détermine graduellement toute une stratégie d’occupation de l’espace. (Fall 1984 : 71).

Par ailleurs, derrière l'entreprise de colonisation se profile également celle d'une volonté de christianisation. Le Christianisme était déjà présent depuis longtemps dans les comptoirs maritimes et des villes comme Saint-Louis ou Gorée qui avaient pendant des générations offert l'exemple de sociétés intégrant parfaitement un pluralisme religieux : christianisme, islam majoritaire, rites "animistes" fondés sur la croyance en des génies tutélaires aquatiques (Marne Coumba Bang, Coumba Castel...). L'époque coloniale est celle où les missions chrétiennes évitant les villes et les pays islamisés déjà vont s'installer "en brousse" — région de Thiès, Petite Côte, Casamance — c'est-à-dire essentiellement dans les terroirs de sociétés égalitaires, à pouvoir politique décentralisé, et qui, jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle, avaient opposé la plus grande résistance à la colonisation : pays Saafi, Ndut, Basse Casamance.

Au total ?

Se trouvent ainsi mis en place, à l'époque coloniale, les différents acteurs du drame social qui se joue encore et se jouera sans doute dans le futur, celui que nous appellerons une "dialectique de l'ouvert et du fermé". Ce sont d'une part les terroirs en crise et les valeurs qu'ils ont fait naître, les idéologies de la déterritorialisation, de l'autre, que sont l'influence occidentale et l'Islam.

Précisons :

* Les terroirs sont en crise à des degrés divers, ils ne disparaissent pas purement et simplement. Ils se transforment et se reconstituent, pour ce qui est des valeurs qu'ils avaient portées, selon des termes nouveaux, en investissant les évaluations islamique et chrétienne qui contribuent à leur déstructuration. Il en va autrement sur le plan socio-politique. De ce point de vue,

le dynamisme endogène ne réside guère plus que dans l'ethnie en tant que forme d'organisation sociale et espace culturel elles structures villageoises en tant que communauté de base. C'est dans ces deux cadres que les populations continuent à préserver leurs structures identitaires et référentielles (Fall 1984 : 73).

Ici fonctionne pleinement une dialectique de l'ouvert et du fermé, de la déterritorialisation et de la reterritorialisation. Si l'arrimage du Sénégal au marché mondial par le biais de la culture de l'arachide, l'urbanisation, la mise en place des infrastructures de transport etc. contribue à une certaine dominance d'un modèle islamo-wolof, celui-ci suscite aussi son en- /p. 287/ vers qu'est la revendication ethnique⁷. Celle-ci pouvant aller de la revendication territoriale comme c'est le cas au sein d'une partie de la société diola jusqu'à l'émergence d'associations de "défense et illustration" de telle ou telle langue : l'exemple en est fourni par les associations *Haal pulaaren* autrement dit des locuteurs du *pulaar*⁸.

* L'influence occidentale a pour elle l'École, l'administration et, de manière générale, les outils de la "mise en valeur" du pays. Mais elle ne pourra pas développer sa propre rationalité gestionnaire et économique sur une table rase socio-idéologique qui lui aurait permis de "capturer", pour ainsi dire, dans cette rationalité, la société civile. Au contraire, l'Islam a investi les sphères sociologiques et idéologiques ce qui lui assure "une place politique très nette et une importance économique grandissante" (Fall 1984 : 77) avec laquelle l'administration coloniale d'abord puis l'État qui, à bien des égards, en est héritier, devront composer.

Dans son principe, l'islamisation est déterritorialisation. Dans la pratique, cette déterritorialisation se fera à des degrés divers selon les ethno-cultures, depuis les *Haal Pulaaren* ou les Mandingues chez qui la rupture d'avec les religions du terroir est ancienne et profonde jusqu'aux Sérères, aux Lébous ou

⁷ Comme l'écrit Jean François Bayart : "l'ethnicité (...) est un processus de structuration culturelle et identitaire, plutôt qu'une structure donnée" (Bayart 1989 : 83).

⁸ Les résultats du recensement sont à l'origine d'articles récents émanant d'intellectuels sérères inquiets du recul du pourcentage de locuteurs sérères par rapport à ceux qui se déclarent appartenir à cette ethnie. De manière générale, toute une partie des mouvements associatifs qui se multiplient au sein de la société concerne ce que l'on a appelé des "groupes de redécouverte".

aux Diola qui continuent d'allier aux exigences islamiques des comportements de syncrétisme (place du bois sacré, des *Tuur* ou des *Pangool* dans l'imaginaire social).

Avant d'énumérer les éléments de contrainte et de s'essayer à une certaine prospective de la sphère socio-culturelle il apparaît indiqué de voir ce qu'il en est de la dialectique de l'ouvert et du fermé dans l'évaluation islamique.

Islam : déterritorialisation et formes de reterritorialisation

Ce que nous avons appelé dialectique de l'ouvert et du fermé traverse l'évaluation islamique et lui imprime une évolution originale. Répétons-le : dans les principes mêmes de l'Islam est inscrite une logique de la déterritorialisation qui vient substituer au "monde" qu'est le terroir spirituel, l'idéal d'une communauté islamique universelle ainsi que la nouveauté d'une rationalité graphique. Par ailleurs, et toujours pour ce qui est des principes, l'islamisation des populations sénégalaises était une véritable révolution égalitaire dirigée contre les sociétés à castes ou à ordres (ce caractère de révolution sociale égalitaire sera une composante essentielle du hamallisme à l'époque coloniale).

Enfin, et toujours en principe, elle introduisait sur une vaste échelle les régulations écrites d'un droit inscrit dans le Coran et la *Sunna*, précisant et généralisant une coutume nouvelle qui substituait véritablement un nouvel esprit à l'ancien, une évaluation à une autre. Quelle que fût la /p. 288/ lenteur de ce processus une rupture profonde intervint en effet d'avec l'adhésion au terroir que le culte des ancêtres avait pour fonction de renouveler encore et toujours : la société islamisée était soustraite "à tout jamais à la pesée redoutable des morts sur les vivants". (Gouilly 1952).

Le droit de la famille, du mariage, de la filiation ou de la succession en devient tout autre. Le rôle d'une filiation patrilinéaire prit, dans la société islamisée, une place importante chez des peuples qui avaient vécu sous régime de droit matrilinéaire.

Le droit musulman des obligations, du contrat et de propriété foncière, singulièrement, introduisit également sur une vaste échelle, ses innovations. Le Coran servit de référence pour nouer ou affirmer les engagements réciproques. Les règles du prêt commercial, excluant l'intérêt ou l'usure, furent naturalisées dans l'économie. En bref, l'islamisation était également "une nouvelle culture juridique, sociale et politique qui investissait profondément la dynamique sociale" (P. Diagne 1984).

Nous avons parlé de la "lenteur du processus" : c'est qu'en fait, il dut et doit toujours compter avec certaines formes de reterritorialisation qui constituent, avec lui, les éléments d'une dialectique de l'ouvert et du fermé. C'est ainsi que de nombreux éléments comme le statut de la femme, "le système de parenté, de propriété ou les règles de succession constituèrent, dans ce que sera le coutumier islamisé africain, un *compromis*", sur lequel se forgera "un droit africain d'inspiration musulmane (...) dont il faudra par la suite tenir compte sous le régime colonial et post colonial" (Diagne 1984). Il n'est que de voir, par exemple, les effets de résistance rencontrés par le *Code de la famille* (1972) et les critiques dont il continue d'être l'objet pour voir là une tendance lourde.

L'une des formes les plus importantes de reterritorialisation de l'Islam est la nature confrérique de celui-ci au Sénégal. En effet :

* Cet Islam constitue parfois de véritables terroirs dans les capitales confrériques où peuvent être en quelque sorte "suspendues", les lois valables pour l'espace normalement homogène de la République. Cela peut aller de l'interdiction d'y fumer par exemple à l'affirmation par le khalife des mourides que Touba n'était pas concernée par le *Code de la famille* ⁹.

Cette relative autonomie, au sens propre, de l'espace confrérique est une constante depuis l'époque coloniale où la résistance à la domination se traduisait, pour cet espace, dans une fonction de "contre-société" et donc de contre-pouvoir. Il y a donc une permanence des difficultés pour les pouvoirs publics, coloniaux ou post-coloniaux à homogénéiser l'espace d'une société politique nouvelle, ce qui s'est vérifié dans l'irréalisme, /p. 289/ constaté après coup, de la tentative du Président Mamadou Dia d'éradiquer ce qui était appelé, dans le discours moderniste ou marxiste, des "féodalités". Ce terme,

⁹ Cité par Christian Coulon (1982).

employé pour traduire le rapport d'allégeance particulier des disciples au marabout est impropre pour au moins une raison : la féodalité, historiquement, est morte de l'évolution historique d'une économie et d'un mode de production qui a substitué à ses territoires différenciés l'unité d'un espace mercantiliste homogène, alors que ce qui est ici remarquable, c'est la capacité confrérique à épouser le mouvement des mutations socio-économiques. C'est bien connu, la confrérie mouride s'est lancée dans la culture de l'arachide, cette production qui arrimait l'espace sénégalais au réseau capitaliste mondial et leur conférait du même coup "une place importante dans l'économie nationale" (Cruise O'Brien 1971)¹⁰. Par ailleurs les confréries ont manifesté leur capacité d'adaptation à l'urbanisation alors que l'on aurait pu penser que l'exode rural, non contrôlé, serait un facteur de déterritorialisation. La fonction de reterritorialisation est remplie par la *daahira*, de quartier le plus souvent, mais également "professionnelle", regroupant les travailleurs d'une entreprise, d'un service administratif ou d'un marché (Diop 1983). Il n'est pas jusqu'à l'émigration, incontrôlée elle aussi au départ, qui ne se retrouve également organisée au sein de *daahira* à l'étranger ; celles-ci sont même relativement prosélytes à l'égard de certains franges de la communauté noire américaine, ou de la communauté antillaise en France¹¹.

Tout cela contribue à une expansion de ce que l'on pourrait appeler "la mentalité confrérique" hors des centres ruraux originels qui l'ont vu naître. Elle crée des solidarités économiques même hors des *daara*, essentiellement dans le secteur informel urbain, qui se traduisent par des réseaux de soutiens et de liens contractuels informels mais d'autant plus forts, finalement. Tout cela ne concerne pas uniquement la confrérie mouride même si sa centralisation rend le phénomène plus marqué. Il y a une sorte d'imitation de ce modèle par la Tidjaniyya également ce qui se traduit par une multiplication de *daahira* urbains qui font du prosélytisme auprès des jeunes dans un mouvement d'émulation confrérique grandissant¹².

* La reterritorialisation confrérique a également une réalité spirituelle qui tient à la capacité de l'islam soufi (mystique) à accepter un compromis avec les structures idéologiques, les attitudes mentales et culturelles provenant des terroirs. D'une manière générale et en tenant compte toutefois de différences dans le degré du phénomène d'une confrérie à une autre l'organisation confrérique, surtout dans les chants religieux et les pèlerinages périodiques où elle renouvelle sa conscience d'elle-même, recentre les /p. 290/ énergies spirituelles sur de véritables terroirs religieux et des capitales locales.

Cette reterritorialisation n'est pas sans effet sur son "autre" dialectique : l'existence d'un mouvement d'opposition, à cette réalité confrérique, d'un *Islam lettré* qui se veut plus ouvert sur *Umma* universelle. Ce mouvement est ancien même s'il a été marginalisé par la politique musulmane de la puissance coloniale qui a plutôt "joué la carte" de l'islam confrérique. Il s'agissait pour elle d'abord de s'adapter avec réalisme à ce qui existait d'une part, de l'autre de "diminuer les contacts de

¹⁰ Cet auteur rappelle la place qui leur était officiellement reconnue par "*la voie africaine du socialisme*" dans le discours seneghorien.

¹¹ Cf. Victoria Ebin "A brotherhood immigration : merchants and missionaries in New York. and Paris" (communication personnelle de l'auteur, à paraître).

¹² . Sur ce point, la réflexion de Momar-Coumba Diop et de Mamadou Diouf va bien plus loin : "Des informateurs assez proches du pouvoir" écrivent-ils,

"nous ont révélé que la tension entre les communautés tidiane et mouride découlait des tentatives de L.S. Senghor de déstabiliser la communauté musulmane sénégalaise dans son ensemble pour éviter qu'elle puisse constituer un bloc uni face à l'État. Le mensuel /p. 297/ *Andi Sopi* animé par Mamadou Dia, ex président du Conseil disait la même chose. Les responsables de ce journal voyaient dans la tension religieuse prévalant au Sénégal l'affaiblissement de l'instance socio-islamique dont on redoute la structuration à terme. "Pour *Andi Sopi*, les responsabilités du pouvoir étaient indiscutables : " par sa politique de désintégration de l'unité de l'islam qui se traduit dans les tensions inter-confrériques savamment entretenues si ce n'est au sein même de chacune des confréries le pouvoir attise la susceptibilité des sectes en transformant la saine émulation entre elles en rivalités agressives qui sapent l'équilibre de la communauté (Diop et Diouf 1990 : 77).

Les auteurs ajoutent en note que "de telles interprétations sont difficiles à vérifier et à analyser en profondeur". L'honnêteté intellectuelle impose cette prudence. Mais il est constant qu'en héritier de l'administration coloniale, l'État laïc a appris à composer avec la réalité confrérique, surtout sur fond de "renouveau islamique" mondial marqué, entre autres, par la révolution iranienne.

l'islam noir avec l'islam maghrébin réputé être travaillé de vagues aspirations pan-arabes". (Froelich 1962). En bref, on ne pouvait empêcher les populations d'être musulmanes mais on pouvait s'efforcer de cultiver la reterritorialisation et de les couper de cette réalité qui pouvait lui paraître un "péril Islamique" : la *Umma*.

Tout un courant fondamentaliste a ainsi existé de manière souterraine parfois, ouverte en d'autres occasions, en faisant de l'éducation religieuse son arme et son objectif : il s'agissait pour lui d'apporter à l'islamisation confrérique massive la dimension d'approfondissement culturel et de renaissance de la civilisation islamique. Ce courant, en fait, existe également au sein des confréries elles-mêmes. Il semble avoir abandonné une forme de militantisme anticonfrérique irréaliste pour une action dans l'enseignement et l'éducation : les "écoles arabes" sont ainsi développées et les confréries elles-mêmes ne sont pas en reste qui s'étaient pourtant, à l'époque coloniale, souvent opposées à la création de *medersa* "réformistes". Enfin, on l'a dit, la politique musulmane de la France coloniale avait été, par la force des choses, une tentative d'intégrer l'islam confrérique à sa propre stratégie. Il y aura une continuité sur ce plan avec l'État laïc sénégalais. Une conséquence en est la traduction de la "mentalité confrérique", comme nous l'avons appelée, en un clientélisme politique et religieux et en groupes de pression.

Que conclure de cette rétrospective ? Essentiellement que le discours de la construction de l'État, le discours culturel en particulier, a longtemps masqué les véritables mécanismes à l'œuvre au sein de la société civile. Le discours de la culture, celui de "l'enracinement et de l'ouverture" apparaît comme désincarné, construit et convenu par rapport aux termes mêmes dans lesquels les populations disent leurs références, leurs solidarités et leurs identifications.

En conséquence, avec la nouvelle émergence de la société civile, ce discours se révèle inadéquat désormais. À la thématique de "l'identité versus les forces d'aliénation extérieures", il faudra bien substituer les significations culturelles et les exigences que posent les populations elles-mêmes, jeunes et de plus en plus urbaines¹³. Finalement et de manière /p. 291/ générale, cette émergence de la société civile et des évaluations dont elle est porteuse remet en question l'idée et la situation objective qui ont donné naissance au discours de la construction de l'État. Cette idée, hégélienne dans le fond, est celle selon laquelle l'État est le principe constitutif de la société civile au lieu d'en être l'émanation¹⁴. C'est cette logique d'une capture qui est en cause avec la nouvelle émergence de cette société civile.

C'est là un des aspects de la crise actuelle de société que d'être aussi une crise de passage entre l'idée selon laquelle l'État crée la société, l'encadrement la participation, et les prises d'initiatives auto-organisées de la société civile. Ce mouvement est ce qui a mis en avant l'islam sur un plan social, culturel et aussi politique vers la fin des années soixante-dix bien plus que de simples velléités d'imitation d'un modèle extérieur, iranien en particulier¹⁵, même si celui-ci a pu servir de catalyseur. C'est ce qui lui confère ce que Christian Coulon appelle une "fonction tribunitienne" : celle de "porter sur la place publique, dans un langage plus accessible que celui de la politique ordinaire, le malaise

¹³ L'évolution de la littérature sénégalaise témoigne d'un tel changement de thématique.

¹⁴ On se rappelle que pour Hegel les significations immédiates où se reconnaissent les populations ne sont que "sentiment immédiat", "imagination contingente", "bouillie du cœur de l'amitié et de l'enthousiasme" qui ne peuvent trouver leur véritable principe que "dans cette riche articulation du monde moral qu'est l'État" qu'il appelle encore "la réalité en acte de l'idée morale objective". À bien des égards, nos différents "pères de la nation" en Afrique sont des hégéliens qui s'ignorent. Peut être parce que la situation d'avoir à constituer une nation à partir d'une administration léguée par la colonisation leur a imposé la logique d'une "capture" de la société civile par un État dont la philosophie était alors celle d'un encadrement.

¹⁵ Momar-Coumba Diop et Mamadou Diouf notent que l'opposition marxiste-léniniste s'est avisée, devant ce mouvement, que l'islam était une réalité profonde et massive au Sénégal "qui devait prendre tout naturellement sa place dans le combat de la libération nationale et sociale" (Diop & Diouf 1990 : 73). Ces auteurs notent également que "cette jeunesse urbaine que l'État n'a jamais réussi à mobiliser autour de ses objectifs politiques et/ou économiques a développé un engagement islamique militant, qui s'est fait vers la fin des années 70 au détriment des idéologies révolutionnaires et laïques comme le montrent les travaux réalisés au niveau de la faculté des lettres de Dakar" par des étudiants qui ont choisi pour thème de mémoires de recherche ce qui leur semblait d'actualité.

social et moral d'une population qui ne se reconnaît plus vraiment dans les héritiers de la décolonisation et leurs valeurs" (Coulon)¹⁶.

Coulon estime que cet Islam politique "peut faire monter les enchères", ce qui peut se comprendre comme traduisant la situation dans laquelle la nouvelle émergence de la société civile met l'État d'avoir à redéfinir son discours sur lui-même et sa finalité. C'est ainsi que le principe constitutionnel de laïcité de l'État se trouve, sinon remis en question, du moins interrogé. Et un intellectuel comme le professeur Iba Der Thiam, ancien ministre de l'Éducation nationale, souligne qu'il est nécessaire de mettre en phase le principe constitutionnel et le mouvement de la société civile. Après tout, rappelle-t-il souvent dans ses conférences, il est une manière américaine de donner contenu à la laïcité qui n'est pas la française, laquelle n'est pas l'anglaise, etc.

Nous remarquerons également au terme de cette rétrospective l'importance grandissante, comme corollaire de cette nouvelle émergence de la société civile, des tendances auto-organisationnelles qui la travaillent. Elles se traduisent dans la multiplication des mouvements associatifs, des "groupes de redécouverte", des *daahira* et autres associations religieuses, etc. Il en est de ce mouvement d'auto-organisation comme de la langue d'Ésope : autant il peut déboucher sur une culture de l'autogestion et de la prise d'initiative dans un ensemble national cohérent, autant il peut aussi signifier un repli de plus en plus important sur des microcultures non articulées entre elles, ce qui ne serait pas sans danger pour la cohésion sociale. L'avenir est ouvert de ce point de vue, que l'on peut se risquer à explorer pour finir selon quelques directions prospectives qui /p. 292/ tiennent compte des contraintes qui s'exercent sur le système de la culture.

Les contraintes

Nous l'avons dit, il s'agit essentiellement, pour ce qui concerne notre propos, de la contrainte démographique et de celle liée au développement mondial des technologies de communication.

Pour ce qui est de la démographie, qu'il nous suffise ici de rappeler certaines projections :

dans le cas du Sénégal, le taux de croissance de la population urbaine se maintient depuis près de trente ans à un niveau de l'ordre de 5 % de progression annuelle. Cela devrait conduire, vers la fin du siècle, à un équilibre des effectifs entre populations rurales et populations urbaines ; pour ces dernières, les 3/5 des effectifs totaux résideraient autour de la grande banlieue de Dakar dont les problèmes de conservation de bonnes conditions d'hygiène et de salubrité seront amplifiés par rapport à toutes les autres localités urbaines du pays (Sénégal/Ministère du Plan 1989)¹⁷.

Cela ne sera bien entendu pas sans avoir des conséquences importantes sur le système de la culture dont on peut dire qu'elle est de plus en plus urbaine. D'autant que la dominance de la culture urbaine est déjà tout à fait réelle puisqu'elle va au-delà du seul poids démographique des populations citadines. On peut peut-être le déplorer, cela n'avancerait pas à grand chose. On devra plutôt, sans doute, se préoccuper des pathologies sociales dont cette situation peut être porteuse et pour laquelle le discours de la culture serait bien inspiré de penser la ville de demain.

En ce qui concerne la contrainte liée au développement des technologies de communication, il faut rappeler que celui-ci est la cible privilégiée du discours de la dramatisation identité / "forces d'aliénation extérieure". L'on fera deux remarques sur ce point. La première est qu'il ne sert pas à grand chose de déplorer le caractère envahissant, dans la sphère de la culture et des représentations,

¹⁶ Cet auteur ajoute dans le même article que "la culture religieuse africaine, qui avait été oubliée dans les politiques de développement et de construction nationale, effectue un retour spectaculaire dans la société civile et la société politique. Les dirigeants actuels et futurs devront tenir compte d'une telle évolution et "islamiser" leurs discours et leurs politiques. Mais, ajoute-t-il,

ce redressement de l'islam, si puissant soit-il, s'avère être avant tout une contre-culture face à l'État d'origine occidentale issu de l'indépendance. La montée de l'islam tire bénéfice de cet échec et contribue même à l'accélérer (Coulon 1990).

¹⁷ Sénégal/MPC (1989). Bien des développements dans notre présente étude reprennent des éléments de la contribution que nous avons apportée à cette recherche prospective.

des valeurs ainsi véhiculées par les média extérieurs. Puisque de toutes façons celles-ci, au propre comme au figuré, vont de plus en plus nous “tomber du ciel”. Cette situation, encore une fois, devrait faire passer le discours de la culture du slogan et de l’incantation à un programme qui prenne les contraintes pour telles.

La seconde remarque s’interrogera sur la facilité d’un discours de la culture qui “diabolise” systématiquement les *média* extérieurs pour mieux se reposer sur l’idée selon laquelle il existerait une authenticité /p. 293/ axiologique menacée par les images et les représentations venues d’ailleurs. On ne le niera sans doute pas mais on ajoutera également, d’une part, que cela ne dispense pas de l’interrogation sur ce qui arrive à une société pour qu’elle se construise aussi facilement qu’on le dit de nouvelles identifications investies par des représentations “étrangères” ; d’autre part — et pour ne prendre qu’un seul exemple — que c’est aussi grâce au développement des technologies de communication que les exigences démocratiques font le tour du monde. En rapport avec ces éléments de contrainte on indiquera ci-après deux directions prospectives liées à “l’avenir de la tradition”.

Une culture de la ville et un développement de la communication sociale

L’urbanisation a accompagné et continuera d’accompagner les processus de déterritorialisation à l’œuvre au sein de la sphère socio-culturelle. Cela veut dire une nouvelle évaluation donnant naissance à des nouvelles formes d’institutions socio-culturelles dont la plus importante est sans doute la famille. En attendant que cette évaluation aille jusqu’à son terme et que les institutions socio-culturelles dont elle est porteuse trouvent leur assise, l’on est dans une situation d’*entre eux*, une crise qui est de *passage* et dont le mot qui pourrait le mieux l’exprimer est celui de *désarroi*. Pathé Diagne caractérise parfaitement cette situation d’entre deux :

l’institution familiale est (...) bien plus en crise du fait de l’individualisation et des situations de désarroi à l’intérieur de communautés éclatées que du fait d’une philosophie individualiste. Les esprits n’en sont pas encore là. Ils ne récusent pas la solidarité de sang, de famille ou de village. Ils sont surtout dans l’impossibilité de la vivre (je souligne)¹⁸.

Cette “impossibilité” est donc liée à la crise tout court, c’est à dire la crise économique et sociale. Prend-on assez en compte, dans ce que l’on présente comme crise des valeurs ou “dégradation” de celles-ci, ce que l’on pourrait appeler “l’humiliation économique des pères” ? La transmission des valeurs d’une génération à une autre qui tisse le tissu social se satisfait mal de “l’humiliation économique” de ceux dont l’autorité se confond avec celle que l’on reconnaît à ces valeurs.

Le paysage urbain et les identifications culturelles qui s’en détachent seront donc fortement marqués par ces traits qu’y lit Cheikh Bâ :

individus, groupes de fréquentation ou de jeu, bandes de toutes tailles, équipes, tous ces jeunes de plus en plus nombreux se créent /p. 294/ spontanément leurs propres espaces de réalisation, voire d’intégration dans le corps urbain. On y lit, entre autres, l’usage de leur fonction de participation, fonction qui se réveille et s’exacerbe progressivement face au déploiement de l’urbanisme axial (fondé Sur la rue et non sur les espaces intégrés) et à l’amenuisement des moyens d’intervention sur la ville même. On y lit aussi toute la distorsion entre la capacité participative des jeunes et les lenteurs des cadres traditionnels de leur récupération, de leur socialisation (famille, société urbaine). Ce puissant front juvénile, multiforme et multidimensionnel. ne cesse de s’élargir et pose le problème de la redéfinition intégrée des vocations de la ville dans des pays comme le nôtre. Nous savons tous que ce sont les perversions des formes de participation de la jeunesse qui sont parmi les principaux

¹⁸ Pathé Diagne. *Des Systèmes sahéliens de valeurs*. Document préparé pour le CILSS dans le cadre d’une étude prospective en 1985. (Communication personnelle de l’auteur). Ajoutons que l’institution familiale est en mutation “avec le changement des stratégies matrimoniales traditionnelles dans une société où s’efface, avec l’urbanisation entre autres, l’idéologie des hiérarchies qui les fondait” (Sénégal/MPC : 88).

révélateurs des insuffisances de l'organisation et de la gestion des ensembles urbanisés dans lesquels se précipitent massivement les jeunes. (Bâ 1989)¹⁹.

On s'arrêtera sur ce qui est ici appelé "fonction de participation" dont Bâ dit, d'une part, qu'elle est "la principale fonction d'intégration des jeunes dans la société globale" et de l'autre qu'"elle est plus difficile à déclencher dans nos conditions de vie actuelle" (Bâ 1989). Dans un projet cohérent et pensé de "redéfinition intégrée des vocations de la ville", cette fonction "déclenchée" par une politique d'aménagement urbain traduira la prise d'initiative de la société civile pour mettre en place une véritable "culture de la ville", c'est à dire développer un réel sentiment d'appartenance des citoyens à des entités socio-spatiales homogènes aptes à rendre la vie urbaine plus communicative. Cette utopie propre à la jeunesse²⁰ est déjà lisible dans la culture auto-organisationnelle dont est porteur le mouvement *navétane* des associations sportives et culturelles de quartier.

Cela supposera que la ville qui sera le principal cadre de la culture de demain ne soit plus faite d'excroissances hétérogènes qui prolifèrent selon un processus qui est plus de déruralisation que de véritable urbanisation, et que le discours de la culture, plus attentif aux mécanismes socioculturels réels, pense la ville et les chances qu'elle sait offrir d'intensification et de réévaluation de la vie culturelle.

Il est significatif que la communication soit aujourd'hui au Sénégal et de plus en plus, un enjeu important, tant sur le plan culturel que social et politique. La cérémonie de rentrée solennelle des cours et tribunaux présidée en 1991 — comme c'est la tradition — par le chef de l'État a ainsi pris pour thème la presse. Derrière le débat portant sur la question des /p. 295/ libertés et de la démocratie, posée à propos de la communication, se profile aussi un des aspects de la relation État / société civile dans le nouveau contexte d'une fin de la philosophie de l'encadrement.

On aperçoit les linéaments d'une *communication* sociale qui demande à être pensée et à se développer à l'inverse d'une politique traditionnelle de l'information centralisée et verticale. Cette exigence est aussi une traduction de la nouvelle émergence de la société civile qui vise à la multiplication des canaux de communication par lesquels elle se parlera et se donnera à voir à elle-même dans la conquête de nouveaux espaces d'expression²¹.

Un véritable développement et un élargissement effectif des espaces de communication apparaît comme la seule réponse à apporter à la contrainte culturelle que représentent les technologies mondiales de l'information. Il n'est pour s'en convaincre que de voir l'émergence d'une "certaine préférence pour les produits culturels locaux qui existe d'ores et déjà, même faiblement, dans le domaine musical" ainsi que dans "celui de la mode, de la culture, de la coiffure etc. ". Et "il est significatif que ces secteurs soient ceux qui prennent le mieux appui sur les langues et la créativité nationales". (Sénégal/Ministère du Plan 1989 : 104)

De ce point de vue et pour en revenir à ce qui a été notre point de départ, *le projet de rapport général de la Charte culturelle nationale* est en retrait par rapport au mouvement déjà effectif de la culture qui, dans le domaine musical par exemple, trouve les voies de son internationalisation. Ce mouvement perçoit que l'on ne saurait avoir de la culture, de l'identité culturelle une vision par trop défensive. Que l'irrésistible développement des technologies de communication est aussi une chance à saisir. Qu'il s'agit, dans une vision plus offensive de notre culture, de tirer parti de cette évolution inévitable pour marquer notre présence dans cet univers médiatisé. Et que défendre la culture c'est d'abord assurer son *rayonnement*.

¹⁹ Cheikh Bâ. Conférence publique prononcée sous l'égide de l'association "Solidarité pour le développement de Louga" le 24 septembre 1989 (Communication personnelle de l'auteur). Cheikh Bâ ajoute immédiatement après cette observation des remarques /p. 298/ concernant l'autre" dialectique de cette déterritorialisation urbaine : le recentrage de cet "élément jeune", comme il dit, autour de la mosquée, principalement celle de Touba.

²⁰ Nous réunissons ensemble, sous cette unique "fonction participative" ce que Cheikh Bâ, distingue en "fonction de participation" et "fonction novatrice".

²¹ Il serait donc tout à fait réducteur de ne voir dans le débat qu'une question de distribution, à codifier, de temps d'antenne aux différents partis politiques. Il est culturel. Ahmadou Lamine Ly note à ce propos que la transformation du droit actuel de l'audiovisuel "s'impose par le fait du grand retard même qu'il accuse par rapport à l'évolution réelle du système politique et de la culture des citoyens" (Ly 1990).

Conclusion

Quel avenir alors pour la tradition ? Tout ce qui précède visait à montrer que la première réponse à apporter à une telle question était d'abord de la reformuler : “quelle évaluation, lisible aujourd'hui en germe, pour demain ?” Un refrain célèbre d'un des chanteurs sénégalais les plus populaires, Youssou Ndour, le répète : “ces temps-ci et ces temps-là ne se ressemblent guère”. Traduisons : le système social sénégalais a changé, dans sa texture même, en trente ans depuis la mise en place d'un État souverain. Être attentif, dès lors, au mouvement de la société civile sera comprendre que l'identité de la tradition ne peut être une identité de répétition. Après tout, dans son sens premier, “tradition” signifie ce qui /p. 296/ est digne d'être transmis pour être au principe de comportements qui répondent à des conditions et à des temps nouveaux. L'identité est dans l'inspiration, celle qui sait “retrouver la source à son point de jaillissement, puis, à partir de là, agir en hommes de notre temps, conscients des problèmes actuels et leur apportant une réponse nouvelle” (Garaudy 1990 : 103-104).

/p. 298/

Bibliographie

- Bayart, Jean François 1989 — *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- Boilat, Abbé David 1953 — *Esquisses sénégalaises*. Paris, P. Bertrand, 499 p + Atlas de 24 planches. (Réédition avec une introduction par Abdoulaye Bara Diop. Paris, Karthala, 1984).
- Coulon, Christian 1990 — “Mobilisation islamique en Afrique noire”, *Jeune Afrique*, mai-juin
- Coulon, Christian 1982 — “Contribution étatique et action islamique au Sénégal” in Olivier Carré (éd) *l'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, PUF.
- Cruise O'Brien, Donal B. 1971 — *The mourides of Senegal. The political and economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press, XXI - 321 p.
- Diop, Momar-Coumba 1983 — “Fonction et activité des *dahiras* mourides urbains (Sénégal)” *Cahiers d'études africaines*, 81-83, XXI, 1-3 : 79-91.
- Diop, Momar-Coumba et Diouf, Mamadou 1990 — *Le Sénégal sous Abdou Diouf : État et société*, Paris, Karthala, 439 p. (Les Afriques)
- Diouf, Mamadou 1989 — “Représentations historiques et légitimité politique au Sénégal : (1960-1987)”, *Revue de la Bibliothèque nationale* (Paris), 34 : 14-23.
- Fall, Yoro K. 1984 — “Crises socio-politiques et alternatives religieuses au Sénégal vers la fin du XIX^e siècle”, *Revue sénégalaise de Philosophie*, 5-6 : 69-78.
- Froelich, J. C. 1962 — *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris, Orante.
- Garaudy, Roger 1990 — *Intégrismes*, Paris, Belfond.
- Gouilly, Alphonse 1952 — *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris, Larose.
- Kane, Cheikh Hamidou 19 — *L'aventure ambiguë*, Paris, Union générale d'Éditions (10/18).
- Ly, Ahmadou Lamine 1990 — “Le régime juridique des organes de presse audio-visuelle : radiodiffusion et télévision sénégalaises”. Dakar : UCAD, (Mémoire de maîtrise en Sciences juridiques).
- Sénégal (République du) Code de la Famille. 1979 — Loi n° 72-61 du 12 juin 1972 (modifiée par la loi n 74-37 du 18 juillet 1974 et la loi n° 79-31 du 24 janvier 1979 (Rufisque) : (Imprimerie du Gouvernement), 225 p. + tables.
- Sénégal (République du) Ministère du plan et de la Coopération. 1989 — *Étude prospective Sénégal 2015*, Dakar.
- Sénégal (République du) Ministère de l'Économie et des Finances 1989 — “Principaux résultats provisoires du recensement général de la population et de l'habitat du Sénégal (avril-mai 1988)”, Dakar, BNR (Bureau National du Recensement, Ministère de l'Économie et des Finances), Dakar.