

LES TERRITORIALITES RELIGIEUSES DANS LES VILLES SENEGALAISES : UNE ETUDE EXPLORATOIRE SUR L'ISLAM ET LA PRODUCTION URBAINE

**TIMERA Mamadou Bouna, NIANG DIENE Aminata, SAKHO Papa et
DIADHIOU Diodio**

Département de Géographie, Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Email : mamadou.timera@ucad.edu.sn

RESUME

Etat laïc, le Sénégal est un pays où l'islam est un fait majeur de société, une des transformations culturelles les plus visibles et les plus profondes qui accompagne l'urbanisation. La toponymie, la forme du bâti et l'ambiance quotidienne (style vestimentaire, mobilité, événements discursifs, etc.) renvoient au fait religieux dans les villes.

Cet article fait l'état des savoirs sur les liens entre la religion et la production de la ville, problématique encore peu explorée en Afrique. Cette revue de la littérature porte essentiellement sur les recherches dans les sciences humaines et sociales. Elle est complétée par une observation empirique sur les marqueurs spatiaux et socio-culturels dans les villes de Dakar, Kaolack et Thiès, au Sénégal.

Les résultats montrent qu'au-delà de sa prégnance, l'islam se caractérise par une grande diversité de croyances, de cultes, de lieux de pratiques et de représentations. Au Sénégal, il participe à la production, à la structuration, à l'animation et à la gouvernance des espaces urbains. Néanmoins, si son effet a été analysé dans les villes religieuses et à Dakar, il reste un phénomène à explorer dans les villes secondaires laïques¹ (Mbour, Saint-Louis, Tambacounda, etc.). Ces études ultérieures devraient prendre en compte les territoires, les fronts, les frontières et, les stratégies spatiales des acteurs.

Mots-clés : *Islam, construction urbaine, territorialités, état des connaissances, Sénégal.*

¹Il s'agit des villes qui n'ont pas, par essence, aucune filiation religieuse ou confrérique connue.

ABSTRACT

*Religious territorialities in the senegalese towns: an exploratory study on
Islam and the urban production*

As a secular State, Senegal is a country in which Islam is a major fact of society; it is one of the most obvious and deepest cultural transformations that go with urbanization. Toponymy, architecture, along with the daily liveliness (clothing, mobility, discourses, etc.) refer to the religious fact in cities.

This article addresses the current knowledge between religion and what the towns offer. This literary knowledge lies particularly in human and social sciences research. Empirical observation is added to spatial and socio-cultural markers in towns such as Dakar, Tambacounda and Thiès in Senegal.

Beyond its salient features, Islam in Senegal, according to the study, is characterized by a great diversity of beliefs, cults, practices and representations sites. So it plays a role in the production, the structuring, the liveliness and the governance of urban spaces. Even if researches have proved the effect of Islam in religious cities and in Dakar, it still remains a phenomenon to be explored in secondary secular towns like Mbour, Saint Louis, Tambacounda etc...The coming studies should consider territories, fronts, borders and the spatial strategies of actors.

Keywords: *Islam, urban construction, territorialities, literary review, Senegal.*

INTRODUCTION

La vie socio-économique se transforme, de même que les paysages se diversifient et se complexifient dans le monde. Le fait religieux est un des moteurs de ces mutations. Il participe à la production, à la structuration, à l'animation et à la gouvernance des espaces, principalement des villes. En Afrique, la visibilité religieuse est d'autant plus grande que les villes du continent sont généralement caractérisées par une diversité religieuse du fait des nombreux apports culturels. Toutes les grandes villes ont leur cathédrale et leur grande mosquée. Et ce schéma dual est reproduit même dans les villages les plus reculés.

Au Sénégal, outre la dualité récurrente formel/informel de l'habitat, du commerce et des services, ce qui frappe l'observateur, c'est la prégnance du religieux, principalement de l'islam dans l'espace urbain. La toponymie, la forme du bâti et l'ambiance quotidienne (style vestimentaire, mobilité, événements discursifs, etc.) renvoient le plus souvent au fait religieux. Néanmoins, le religieux n'a pas le même statut ni la même ampleur dans toutes les villes.

Les manifestations du religieux appellent donc à un regard dialectique qui envisage les catégories «urbain » et «religion » à la fois comme produit et producteur. La question des rapports entre la ville et la religion peut de ce fait contribuer à la lecture et à la compréhension des espaces urbains, des enjeux socio-économiques et politiques dans leur gouvernance. Plus spécifiquement, dans un pays où tout peut être interprété comme un acte religieux, il peut être intéressant d'étudier le phénomène de la coprésence religieuse en termes de formes de cohabitation, de tensions, de stratégies socio-spatiales de domination, d'hégémonie ou de concurrence. Ce qui suggère un certain nombre d'axes de réflexions sur le phénomène religieux qui gagnerait à être étudié dans les aspects institutionnels, socio-culturels mais aussi socio-spatiaux. C'est un objet d'étude qui est conceptualisé et analysé de manière différente selon les disciplines, mais intéresse particulièrement les géographes, qui ont ainsi l'opportunité d'élaborer un discours sur les liens entre faits religieux et politiques territoriales².

²D'ailleurs, le 13^e Festival international de géographie de Saint Dié (en 2002) a été consacré au thème «Géographie et Religion », montrant ainsi l'intérêt collectif que les géographes portent au sujet. A cette occasion, plusieurs communications de synthèse (Coulonet Pourtier, 2002) ont été présentées sur l'Afrique, jusque-là, décrite à travers des études de cas.

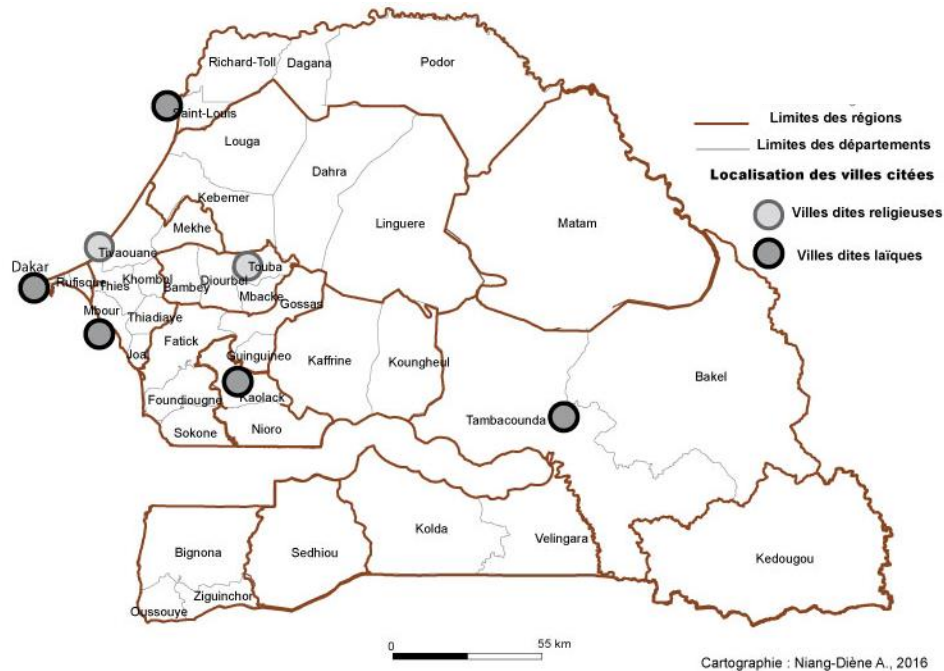
Le présent article fait l'état des connaissances sur cette question et discute des perspectives de recherches sur le terrain sénégalais. Il est une contribution au questionnement sur la production urbaine par le prisme du fait religieux et une relecture de l'altérité, de la coprésence, de la gouvernance dans l'espace urbain. La première partie présente les travaux que l'on peut considérer comme fondateurs dans cette thématique. La deuxième expose les éléments d'observation empirique sur le terrain sénégalais. Cet état des savoirs permet ainsi d'ouvrir une discussion sur les nouvelles questions de recherche, en liens avec les dynamiques récentes, notamment dans les villes dites laïques.

1. MATERIELS ET METHODES

Cet article est une contribution à la réflexion sur les liens entre le religieux et la production de la ville. Il est fondé sur l'analyse de la documentation produite par les recherches antérieures dans les sciences humaines et sociales. Dans cette synthèse documentaire, composée de 26 ouvrages et articles, l'accent est mis sur les travaux réalisés par les géographes et sociologues de langue française. Elle n'a pas la prétention d'être exhaustive car il y a certainement des études que nous n'avons pas pu retrouver ou qui ont été délibérément écartées car n'ayant pas de liens explicites avec la problématique étudiée. La grille de lecture des différents documents a porté principalement sur les notions clés comme : pratiques et aires religieuses, territoires du religieux, fronts, frontières, stratégies spatiales, constructions identitaires, etc.

Cet état des connaissances est complété par des données d'observation empirique dans les villes sénégalaises, notamment celles des régions de Dakar, Kaolack et Thiès (fig. 1). Ces observations concernent essentiellement les traductions architecturales, spatiales, sémiologiques, les pratiques religieuses et les relations sociales. Un intérêt particulier a été accordé aux marqueurs spatiaux et socio-culturels (toponymie, symbolisme, manifestations religieuses, etc.), aux attitudes, aux jeux des acteurs et aux informations qui sont véhiculées par les médias.

Figure 1 : Localisation des villes citées dans l'article



2. RESULTATS

L'état des savoirs montre que le rapport entre le fait religieux et la production de l'espace est une interrogation partagée en sciences humaines et sociales. Il a donné lieu à des études couvrant une diversité de sociétés et plusieurs échelles. Ces études ont été réalisées en grande partie par des sociologues, des ethnologues et des anthropologues. La sociologie des religions de Weber (1910), les formes élémentaires de la vie religieuse de Durkheim (1912), la morphologie religieuse de Halbwachs (1935) sont parmi les textes fondateurs. L'analyse des productions géographiques anciennes comme récentes montre que le traitement du fait religieux est globalement articulé à l'évolution paradigmatique de la géographie humaine³.

2.1. Le fait religieux, une interrogation ancienne et universelle

³ « Qu'est qu'un paysage religieux ? » a fait l'objet d'un colloque de la CIRCE (Constructions, interprétations et représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes), Paris, 8-9 avril 2009.

En géographie, Semple (1911), Deffontaines (1948) et De Planhol (1957) sont considérés comme les pionniers de la réflexion sur le sujet. Mais malgré son ancienneté, le fait religieux n'a pas pu constituer un champ de recherche d'envergure en géographie. Ce n'est que dans la décennie 90 qu'une profusion d'ouvrages et d'articles a été notée à la faveur du renouveau religieux. On peut schématiser le contenu de ces études en deux moments : morpho-fonctionnelle et phénoménologique.

2.1.1 Le fait religieux et la problématique morpho-fonctionnelle

D'inspiration classique, les premières approches envisageaient le fait religieux dans sa dimension matérielle et comme facteur de production spatiale. Cette conception est défendue par Deffontaines (1948 : 3) dans la présentation de l'objet de son ouvrage : «*Nous nous bornerons à noter les répercussions géographiques des faits de religion dans le paysage ; nous réduirons le point de vue religieux à ses seuls éléments visibles et physiométriques, laissant délibérément de côté le domaine majeur de la vie intérieure*». Le religieux a donc le même statut épistémologique que tout autre processus de construction ou de transformation des paysages car, selon lui, «les actes des religieux ou de piété sont envisagés ici comme des facteurs des paysages à côté des agents climatiques et d'érosion». Autrement dit, ce sont les formes et les fonctions qui donnent sens à l'explication.

Le fait religieux comme déterminant naturel a été repris par de Planhol (1957) et, le géographe américain Sopher (1967). Cette problématique a connu un glissement dans lequel le déterminisme religieux a été noyé dans l'analyse et la compréhension de l'inscription des faits religieux dans l'espace. Dès lors, la question de l'expression paysagère de la religion devient une thématique importante et fondamentale en géographie.

2.1.2 Le fait religieux et l'approche phénoménologique

La deuxième grande orientation épistémologique de l'étude du fait religieux en géographie s'inspire des courants phénoménologiques. Portée principalement par la géographie culturelle, cette posture relève des sciences sociales connexes, notamment la sociologie et l'anthropologie, pour lesquelles les sens et les symboles sont tout autant significatifs que les formes concrètes. Elle souligne donc que le géographe doit dépasser l'horizon paysager et considérer comme objet d'interrogation les croyances, les convictions religieuses et leurs interactions avec les structures spatiales. Ce courant est une invite à une posture méthodologique interprétative et plutôt

dialectique, car « *la compréhension des sociétés et de leur espace passe par l'examen des interactions entre le groupe, les conceptions de l'espace et les structures spatiales (...), c'est-à-dire une culture des lieux* » (Bonnemaison, 1996). Ce n'est qu'à cette école que le géographe pourra mettre en évidence les modalités essentielles des rapports entre religions et territoires et les opérations élémentaires de la territorialisation religieuse⁴. Cette interaction signifie-t-elle la prééminence de la religion dans la production de l'espace ? Cette question pourrait avoir du sens dans le contexte sénégalais puisqu'ailleurs il est aujourd'hui question « *de dilution ou d'aliénation du fait religieux* » (Racine et Walther, 2003).

S'interrogeant sur les territoires vécus par les catholiques, Plouchart (2009) observait le passage d'une territorialité compartimentée à une territorialité plus ouverte avec « *des valeurs non plus seulement spirituelles mais aussi sociales* » (p.156). Il relevait que la nouvelle paroisse issue de la réforme territoriale de l'église catholique semble dessiner des territoires plus enchevêtrés, aux limites multiples, débordant des territoires coutumiers (terroirs villageois), administratifs (départements, communes) et même fonctionnels (bassin de vie). Ces nouveaux territoires de la religion renvoient sous l'effet de la mobilité, de l'urbanisation et de multiples solidarités territoriales (intercommunalité) non plus à un enfermement spatial mais plutôt à un ensemble de pratiques quotidiennes (mobilité, solidarités, assistance, coopération). Comment comprendre désormais les pratiques et les comportements religieux dans l'organisation sociale et spatiale des sociétés locales ? Autrement dit, le fait religieux est-il encore une instance de la vie sociale et territoriale à l'échelle locale ? Peut-on aujourd'hui régionaliser le fait religieux ?

2.2 La littérature sur le fait religieux au Sénégal : une approche ethnographique et ciblée

La recherche au Sénégal sur les relations entre religions et espaces reproduit le schéma général évoqué plus haut. Même si la question de l'importance du fait religieux dans l'organisation de la vie et des sociétés a été posée dès les années 60 par les géographes, les ethnologues et les sociologues sont les plus nombreux à investir cette problématique. L'examen des références bibliographiques récentes sur le Sénégal donne des résultats identiques : 80% des auteurs sont des ethnographes, des anthropologues et des sociologues qui plus est, sont des chercheurs non sénégalais. Les géographes ne représentent qu'une minorité et parmi ceux-ci, les géographes

⁴On trouve dans les travaux de Dory D., (1995) un large développement sur les éléments de territorialisation.

sénégalais se comptent du bout des doigts. De nos jours, deux sénégalais, Guèye (2002 ; 2007) et Sow (2007), ont emboité le pas à l'interrogation pionnière de Bâ (1964). Quelle que soit la discipline, le fait religieux au Sénégal a été abordé sous deux grandes perspectives : i) les instances d'organisation des espaces et des sociétés ; ii) la cohabitation religieuse et les constructions identitaires.

2.2.1 Le religieux comme instance d'organisation des espaces et des sociétés

L'idée que la religion a un pouvoir organisateur au Sénégal a été étudiée par plusieurs chercheurs : Piga (2002), Samson (2006), Guèye (2002 ; 2007), Copans (2010), etc. Le premier a montré que l'islam sénégalais dans les villes religieuses comme ailleurs est partout important et reste un phénomène urbain de première importance. En prenant Dakar comme vitrine des villes sénégalaises, le phénomène de la mendicité et le mouvement associatif comme exemples, il démontre comment le fait religieux constitue le moteur des trajectoires, de la vie et des animations urbaines.

L'effet des mouvements associatifs religieux en termes d'animation culturelle (conférences, production de revue), de socialisation, de production de lieux de culte et d'éducation (mosquée *Alfalla*, mosquée *Ibadou*, école franco-arabe, etc.), de contestation de modèle ou d'ordre occidental ou néocolonial⁵ a amené Piga (2002) à conclure que « *tout le tissu urbain est imprégné dans ses replis les plus secrets d'une culture islamique hégémonique et débordante* » (Piga 2002 : 455.).

En s'intéressant à son tour au rôle des mouvements associatifs religieux, Samson (2006) arrive à des conclusions similaires et évoque une nouvelle forme de socialisation urbaine. Elle observe qu'en se démarquant des *zawiyya*⁶ traditionnelles, les mouvements néo-confrériques mourides et tijanes utilisent des discours militants et inscrivent leurs enseignements dans le thème « *des difficultés journalières rencontrées par les jeunes citadins...* ». Ces mouvements s'appuient sur la ville comme moyen d'ascension du leadership religieux et deviennent des espaces de socialisation. L'objectif est de créer une nouvelle identité citoyenne marquée par une plus grande prise en compte des préceptes religieux dans le vécu quotidien des individus. Les jeunes qui fréquentent ces lieux d'initiation et de socialisation se (re)présentent comme des modèles au comportement psychologique et social

⁵On peut aussi penser à la polémique récente autour du monument de la renaissance entre les mouvements islamistes et le président Wade.

⁶Lieu de culte et d'apprentissage de la confrérie *Tijane*.

épuré, conforme aux valeurs religieuses et à l'engagement citoyen actif. Initiateurs et acteurs des activités de nettoyage (set-setal), d'activités diverses de quartier (enseignement, conférence), les jeunes adhérents contribuent «à la moralisation de l'espace urbain et à la réislamisation progressive du cadre de vie». (Samson, op. cit.)

Mais le confinement scalaire du fait religieux n'est qu'un leurre. Les travaux de Guèye, (2002 ; 2007) en donnent une démonstration. Pour lui, le clientélisme religieux mouride agit sur le «*talibé*⁷» qui ne se soustrait jamais au pouvoir confrérique. Quel que soit son éloignement de Touba, il continue à marquer l'espace avec des modes d'appropriation qui lui sont propres, au contact d'autres pouvoirs (Etat) ou d'autres communautés (*Tidjiales, Layènes...*) ou par d'autres stratégies. Par exemple, l'activité commerciale des *talibés* autour du café Touba contribue à dilater le territoire mouride et fait de ce produit, symboliquement chargé, «*un élément de recomposition et de structuration d'un territoire de plus en plus étendu*» (Guèye, 2007). Les enseignes de commerce, les actions des mouvements mourides, les sorties remarquées de *talibés Baye fall*⁸ ou de Serigne Modou Kara, les *Gamou*⁹ gargantuesque de Cheikh Bethio Thioune¹⁰, organisés dans les grandes villes, notamment Dakar et Thiès, en sont d'autres illustrations.

Cette posture de l'individu ou des groupes dans leurs rapports au religieux amène Copans (2010) à s'interroger sur la manière dont l'appartenance confrérique interpelle l'instance nationale et sur la pluralité des espaces mourides. Il souligne que sous l'effet des migrations internationales et de la mondialisation, le mouridisme, quoi que toujours «paroissial», déborde du bassin arachidier et s'inscrit dans trois registres territoriaux : les espaces propres (territoires agricoles de colonisation, espaces urbains investis par exemple), les territoires politiques de son inscription (territoire national) et les espaces ouverts (réseau mouride de la diaspora).

⁷Un *talibé* est un élève d'une école coranique ou le disciple d'un guide religieux.

⁸Les Baye Fall sont les descendants et disciples de Cheikh Ibra Fall qui était lui-même un fidèle compagnon et un disciple inconditionnel de Cheikh Amadou Bamba, le fondateur de la confrérie *Mouride*.

⁹Terme wolof signifiant « Cérémonie religieuse commémorant l'anniversaire d'un guide religieux »

¹⁰Chef religieux mouride, disciple du défunt Khalife Serigne Saliou Mbacké. Il est l'initiateur des « *thiant* », cérémonies religieuses célébrant la reconnaissance du disciple à son khalife ? C'est l'occasion de manifestations très colorées et festives. Cet ancien administrateur civil est le guide des disciples recrutés parmi les jeunes appelés *thiantakounes*.

2.2.2 La cohabitation religieuse et les constructions identitaires

La diversité, voire la cohabitation religieuse (entre religion et laïcité), les constructions identitaires et les types de rapports (solidarité, conflits, etc.) qui découlent des relations entre les différents groupes et entre les groupes et les territoires sont récurrents dans la littérature sur le fait religieux en Afrique en général et au Sénégal en particulier. Analysant les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne, Dorier–Apprill (2006) indique que l'imbrication du religieux, «la composition de chaque champ religieux (coutumier musulman et chrétien) disqualifient le raisonnement en aires religieuses ». Dans le même registre, pour Coulon (2002) « *on peut certes distinguer de grandes aires religieuses qui correspondent à de grandes aires géographiques....mais cette vision est trop simplificatrice : d'une part, elle rend mal compte de la présence des minorités (...) d'autre part, elle ne permet pas de montrer les diversités et les scissiparités qui traversent chacune des grandes communautés* ».

Le regard sur la diversité et la cohabitation religieuses s'appuie sur deux modèles que les chercheurs mobilisent dans l'explication du phénomène. Un modèle diachronique qui sert de grille d'observation et d'explication du religieux en fonction du temps. «*L'accélération du processus de mondialisation, la circulation des hommes, la liberté d'expression retrouvée n'accroissent-elles pas la diversité religieuse*» ? (Dorier-Apprill, 2006). Il s'agit ici d'envisager la diversité comme résultat de l'évolution des sociétés, comme dualité ou confrontation entre tradition et renouveau, entre orthodoxie et réformes.

Le second modèle est plutôt synchronique puisque l'attention est portée sur la coprésence de sociétés d'obédiences variées dont les signes ou symboles, les lieux de culte, leurs pratiques composent un paysage à faciès multiforme. Cette coprésence, inévitable dans les milieux urbains, «*génère des cohabitations tranquilles et tolérantes ou des tensions et conflits....* » (Dorier-Apprill, 2006), créant, selon le cas, des enchevêtrements, des fronts, des discontinuités, des frontières et donc la question centrale des identités religieuses.

C'est là tout l'intérêt et le sens de l'approche géographique. Les travaux de Sow (2007), bien que ne portant que sur Tivaouane, sont à cet égard significatifs. Pour l'auteur, Tivaouane est un espace co-existential dans lequel les confréries (*Tijane* et *Mouride* principalement) cohabitent non sans un jeu plus ou moins subtile de contrôle de l'espace à travers notamment la

mobilisation des signes, des symboles et des moyens (le contrôle du commerce par exemple), la migration ou la mobilité résidentielle. Ces stratégies d'occupation et de contrôle de l'espace urbain par les confréries ont pour effet la création de «fronts», d'«espaces disputés», de «zones de repli»¹¹, d'endiguements ou de barrières spatiales. L'espace ou son contrôle apparaît donc comme le fondement et la condition de l'existence et du pouvoir confrérique : « *La stratégie consiste à occuper plus d'espace avec des symboles propres du groupe pour consolider son pouvoir*» (Sow, 2007 :165).

L'occupation concurrentielle de l'espace s'accompagne d'un important symbolisme, qu'il soit mural, architectural ou paysager et dont la finalité est la (re)production des identités confrériques. Sow (2007, :166) note dans la même lancée que «*concomitamment aux processus d'appropriation de l'espace, on observe une pluralité de symboles mobilisés à l'intérieur de chaque confrérie et une démarche concurrente tant du point de vue du foncier que du point de vue économique voire politique...* ». Malgré le fait que Tivaouane ait le statut de ville religieuse *Tijane* dans la représentation collective, elle n'échappe pas au processus de contrôle spatial par les membres des autres confréries, notamment des *Mourides*.

2.3 Villes et religions au Sénégal : éléments d'observation empirique

2.3.1 Les traductions spatiales et sémiologiques du religieux au Sénégal

L'inscription paysagère et toponymique des références religieuses dans l'espace urbain est un phénomène assez particulier au Sénégal. Elle donne à voir une différenciation socio-spatiale qu'on peut circonscrire à toutes les échelles de la ville. Le territoire urbain peut tenir sa structure, en partie, d'une répartition spatiale différenciée des groupes religieux comme la toponymie des quartiers le montre dans un bon nombre de villes (quartiers Touba, Medina Baye, Gouye mouride, ...).

Les édifices religieux sont généralement les bâtisses les plus visibles dans les espaces urbains et ruraux sénégalais. La construction de la mosquée accompagne l'implantation de l'habitat (et peut même la précéder) et le tissu urbain s'organise autour de l'édifice religieux. Elle permet de matérialiser l'appartenance religieuse et souvent confrérique. En dehors, de leur fonction

¹¹Termes utilisés par l'auteur dans la légende de la carte de l'occupation du sol à Tivaouane.

religieuse, les mosquées ont une dimension sociale affirmée (lieux de célébration des mariages, d'éducation religieuse, de réunions, etc.).

A l'échelle du quartier, il est fréquent d'observer la cohabitation des lieux de culte et des pratiques religieuses qui se réfèrent au mouridisme « *jaakay mouride*¹² », à la confrérie *Tijane* (*jaakay tijane*), au mouvement salafiste « *jaakay ibadou* ». De même, certaines pratiques propres à une confrérie comme la *wazifa*¹³ pour les tijanes, le thiant pour les mourides, dénotent d'une forte signature identitaire.

En étant des lieux de coprésence par excellence, les villes constituent les premiers réceptacles des diverses religions pratiquées à l'échelle du territoire national. Elles sont par conséquent l'expression de leur diversité mais aussi le lieu de leur cohabitation, de leur concurrence et de leur compétition et /ou de leur solidarité. A quel niveau se situent les différences et quels sont les mécanismes à l'œuvre ?

L'autre aspect important de cette inscription paysagère est le symbolisme religieux que les marqueurs dans l'espace dévoilent de manière très expressive dans un rapport de l'urbain à l'économique, par le biais des enseignes de commerce (fig. 2). En effet, toutes les affaires petites ou moyennes de l'informel portent l'insigne du religieux pour marquer l'appartenance mais aussi pour nourrir une certaine concurrence, saine du reste, entre les confréries. On les voit partout, ces entreprises informelles qui investissent la rue avec des enseignes portant les surnoms de leurs guides confrériques : Quincaillerie Serigne Fallou¹⁴, Bijouterie Dabakh Malick, Cosmétiques Khalifa Ababacar, Tapisserie Gaïndé Fatma, Salon de coiffure Sokhna Maï Mbacké dans toutes les villes du Sénégal et s'exportent dans les métropoles européennes et américaines.

Figure 2: Enseignes de commerce portant les surnoms de guides religieux dans la ville de Dakar

¹² *Jakaa* signifie mosquée en wolof et *Jakaay mouride* correspond à la mosquée des mourides

¹³ *wazifa* séance de récitation coranique quotidienne après les prières de l'aube et du crépuscule pratiquée par la confrérie tijane.

¹⁴ Les noms associés aux lieux d'activités sont des surnoms donnés à des guides religieux. Nous avons ainsi « Serigne Fallou » pour Falilou Mbacké khaïfe défunt des mourides, Dabakh Malick pour Abdou Aziz Sy, défunt khalife des Tijanes, Khalifa Ababacar pour Babacar Sy, khalife défunt des tijanes ; « Gaïndé Fatma », pour Cheikh Mbacké défunt guide religieux mouride et Sokhna Maï Mbacké pour Maïmouna Mbacké, guide religieux mouride, fille de Cheikh Ahmadou Bamba, fondateur du mouridisme.



Source : photos Papa Sakho, 2015

2.3.2 *Le religieux, source de production et d'animation urbaine*

L'inscription paysagère et architecturale des religions dans l'espace urbain n'est que la partie visible de l'iceberg. Les « talibés », produisent l'espace urbain par les pratiques et les activités sous le manteau de la religion et par rapport à des attentes définies dans d'autres instances. Lorsque le *talibé* entre en confrérie, il se soumet à son marabout, plus que l'indigène ne l'était à l'autorité coloniale, il fait don de sa force de travail et du fruit de son travail, sollicitant à son tour la *baraka*¹⁵. L'action des guides religieux centraux (*les khalifes*) ou locaux (*les cheikhs, imams*) ne se limite pas seulement aux villes religieuses. Ceux-ci sont partout les référents et la source des rapports socio-politiques et des rapports des «*talibés*» aux territoires.

Le *ndiguel*¹⁶ dont ils sont les énonciateurs et le grand attachement des populations à cette notion, malgré des tendances à l'effritement, constitue le cadre et le fondement de la vie et de l'animation urbaine. En effet, en créant une adhésion collective volontaire ou non autour d'un projet, d'une action ou d'une idée (travaux d'aménagement, *gamou, thiant, dahira*¹⁷, *magal*¹⁸, quelle signification ? etc.), le *ndiguel* favoriserait la consolidation des groupes mais

¹⁵Ce mot d'origine arabe signifie la bénédiction.

¹⁶Mot d'ordre lancé par un chef religieux. Dans la confrérie mouride, le respect du Ndiguel est l'un des signes d'allégeance au guide religieux.

¹⁷Association religieuse locale affiliée à une confrérie

¹⁸Cérémonie commémorant chaque année le départ en exil de Cheikh Ahmadou Bamba au Gabon.

légitimerait surtout des postures, des rôles et des stratégies socio-spatiales créatrices de formes de territorialités urbaines. Cette notion apparaît comme un modèle de gouvernance dont il est intéressant d'analyser le poids et la place dans la gestion urbaine. Elle est une entrée pour mettre en perspective l'idée selon laquelle le fait religieux est au Sénégal une importante source de production et d'animation urbaine.

3. DISCUSSION

La revue de la littérature et l'observation empirique montrent que la recherche sur villes et islam au Sénégal est loin d'être complète. Qu'il soit source de production et d'organisation urbaine ou une simple expression (identitaire) de la ville, le fait religieux islamique suggère des axes de réflexions qui, même s'ils ne sortent pas des problématiques classiques de toute étude géographique du phénomène religieux, peuvent être actualisés. Un premier axe de réflexion s'ouvre sur la coprésence religieuse dans l'espace urbain. Il sera important, d'analyser la nature de cette coprésence, des configurations territoriales dont elle est porteuse et de déterminer s'il s'agit d'une juxtaposition ou d'un syncrétisme religieux.

Dans les villes dites religieuses (comme Touba et Tivaouane), la religion détermine quasi exclusivement la vie socioéconomique et politique. Ailleurs, dans ce que nous appelons les villes laïques, il a une moindre incidence (il compose avec d'autres instances sociales) mais est assez important pour être considéré comme un facteur de production de l'urbain.

Les villes laïques comme Kaolack et Saint-Louis peuvent être des terrains intéressants pour explorer la traduction de cette coprésence en termes de limites territoriales, de fronts, et d'activités. Création coloniale et aujourd'hui chef-lieu de région, Kaolack est un carrefour socioculturel pluriel où sur un fond animiste sont venues se superposer les religions révélées. Elle est la ville natale du marabout Baye Niass et le lieu de pèlerinage des *Tijanes* du Sénégal et d'ailleurs. Mais Kaolack est aussi un haut lieu du mouridisme¹⁹. Quant à Saint-Louis, elle reste une ville d'une grande diversité religieuse (chrétiens et musulman) et confrériques (khadria, mouridisme,

¹⁹« *Il faut que les jeunes de Médina Baye respectent la cité religieuse de Touba Ndong comme nous respectons Médina Baye* ». Ce propos d'un marabout mouride à la suite d'une altération entre les jeunes de deux confréries (Tijanes et Mourides) en 2009 à Kaolack rend compte non seulement de la cohabitation souvent difficile des deux communautés mais aussi de la territorialisation religieuse de la ville.

tidjania, layenne). Comment la coprésence religieuse se traduit-elle dans ces villes en termes de limites territoriales, de fronts, de frontières ? Leurs organisations institutionnelles et leurs actions fabriquent-elles une organisation territoriale et/ou une territorialité locale ? Quelles sont les mailles territoriales produites par les mouvements religieux ? Comment interpréter les apports de la diaspora et des migrants dans les formes de cohabitation religieuse (paisible, conflictuelle, entraide, ...) ? De plus comment redéfinir le religieux dans des villes de plus en plus connectées au monde ? Le choix de Mbour, ville mondialisée, peut paraître judicieux pour explorer la relation entre le religieux et les espaces de loisirs. Comment le religieux et les loisirs se conjuguent dans cette ville touristique ? Autrement dit, comment le religieux se définit-il dans une ville mondialisée ?

Un deuxième axe de réflexion porte sur la «religion-pouvoir politique». Si la littérature a montré que le religieux est un fait de pouvoir dans les villes dites religieuses et participe partout à l'encadrement des fidèles, elle n'a pas suffisamment documenté la relation ou la coexistence entre la religion et le pouvoir politique local dans les villes laïques. Quelle est, à ce niveau, la part du religieux dans la gouvernance urbaine locale ? Quel sens la production d'élites politico-religieuses ont-elles dans ces villes ? Comment le pouvoir laïque gère-t-il le fait religieux ? Comment le religieux s'affranchit-il du pouvoir laïque ? La ville de Saint-Louis, par exemple, en plus d'être le lieu d'une grande diversité religieuse et confrérique, marque l'histoire des rapports entre le religieux et le pouvoir temporel. La convocation de *Serigne Touba* par le gouverneur de Saint-Louis pendant la période coloniale est l'un des épisodes les plus médiatisés de la confrontation de ces deux ordres. La célébration annuelle des deux «*Raka*» à Saint Louis, marquant le jour anniversaire de cet événement, peut-elle être perçue aujourd'hui comme un refus symbolique de l'ordre politique ? Quels sont les instruments juridiques de *containment* ou de promotions qui sont utilisés par le pouvoir local dans sa gestion du fait religieux ? Les décisions politiques sont-elles prises au regard ou sous influences des réalités et considérations religieuses (coexistence, compétition) ?

Par ailleurs, la relation entre le religieux et le politique se montre sous un nouveau jour dans le contexte de la décentralisation. En ouvrant le jeu politique à tous les acteurs locaux, la décentralisation peut contribuer à transformer ou à inverser les rapports de pouvoir entre les groupes et donc modifier leurs liens aux territoires. La ville de Kaolack est devenue illustrative d'une émergence d'une élite politico-religieuse portant à la fois des ambitions nationales et locales. Dans ce cas, on peut s'interroger sur les limites entre le religieux et le politique dans la gestion locale. Comment le territoire du religieux se forme et se transforme dans l'espace laïque ? Quel

est le rôle du pouvoir laïque dans la définition des frontières, des fronts entre les territoires religieux en concurrence ou en cohabitation ? Existe-t-il dans les villes laïques un territoire du religieux et un territoire du politique ?

CONCLUSION

Alors qu'ailleurs le fait religieux se dilue dans l'urbanité (Plouchart, op.cit.), Piga A. (2003) a souligné que la visibilité de l'islam est devenue tangible dans les villes de l'Afrique subsaharienne, en particulier de l'Afrique de l'Ouest, depuis les années 1990. Au Sénégal, à l'échelle du territoire national, on note une effervescence religieuse dans les villes à travers notamment l'expansion des confréries, l'apparition et le développement de nouveaux mouvements religieux (*Ibadourahmane, Thiantacoune, Chicory, Yalla-yalla*) et l'imbrication de plus en plus forte du religieux dans la sphère politique nationale et/ou locale (clientélisme, élites politico-religieux, projet de gouvernance religieuse, etc.). Mais si les recherches l'ont analysée dans les villes religieuses et à Dakar, elle reste un phénomène à explorer dans les villes secondaires laïques comme Mbour, Kaolack, Saint-Louis et Tambacounda).

Cette position de recherche ouvre des problématiques qui ambitionnent de mettre en lumière la manière dont le fait religieux transforme la ville en territoires de la religion. De plus, l'étude du fait religieux dans le contexte de décentralisation pourrait être un élément de redéfinition voire de reformulation de la gouvernance urbaine. Les recherches sur cette question seraient aussi l'occasion, sinon de rattraper, du moins de réduire le retard du regard géographique sur cette problématique au Sénégal.

BIBLIOGRAPHIE

- BA (C.), 1964. *Un type de conquête pionnière en haute Casamance (Sénégal) : Medina Gonasse*. Thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Paris, FLSH, 268p.
- BONNEMAISON (J.), 1996. *Gens de pirogue et gens de la terre. Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle Livre I*. Paris, ORSTOM éditions, 475 p.
- CIRCE (Constructions, interprétations et représentations culturelles de l'espace), 2009. «*Qu'est qu'un paysage religieux ?* ». Projet de colloque, Paris, 8-9 avril 2009, <http://circe-antique.humanum.fr/programme.paysage.religieux.pdf>.

- COPANS (J.), 2010. «Espaces mourides, territoires étatiques sénégalais et mondiaux. Comment l'appartenance confrérique interpelle l'instance nationale». In *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n°2, pp.77-94.
- COULON (C.), 2002. « Aires et frontières religieuses en Afrique ». In *Dorel (G). (dir.), Actes du Festival International de Géographie, Saint-des-Vosges, 2002*, http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes_2002/coulon/article.htm.
- DE PLANHOL (X.), 1957. *Le monde islamique. Essai de géographie religieuse*. Presses Universitaires de France (Mythes et Religions), Paris, 146 p.
- DEFFONTAINES (P.), 1948. *Géographie et religions*. Gallimard, Paris, 439 p.
- DORIER-APPRIL (E.), 2006. «Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne». In *l'information géographique*, n° 4, pp. 46-65.
- DORY (D.), 1995. «Religions et territoires : éléments de théorie et propositions de recherche». In *Vincent J-F., Dory D. et Verdier R. (dir.), 1995, La construction religieuse du territoire*. L'Harmattan, Paris, pp. 367-375.
- DURKHEIM (E.), 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Librairie générale française, Paris, (réédité en 1991), 647 p.
- FAYE (O.), 2003. «Les pratiques économiques des talibés mourides de la transaction au marché Sandaga». In *Les économies réelles en Afrique*, Kabou G. (dir.), Codesria, Dakar, 2003, pp. 270-280.
- GUEYE (C.), 2007. «Entre frontières économiques et frontières religieuses : le café Touba recompose le territoire mouride ». In *Piermay J-L et Sarr C. (eds.), La ville sénégalaise : une invention aux frontières du monde*. Karthala, Paris, pp. 137-151.
- GUEYE (C.), 2002. *Touba, la capitale des Mourides*, ENDA-Karthala-IRD, Paris, 532 p.

- PIGA (A.), 2003. *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*. Paris, Karthala, Collection Hommes et sociétés, 417 p.
- PIGA (A.), 2002. *Dakar et les ordres soufis : processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. L'Harmattan, Paris, 525p.
- PLOUCHART (L.), 2009. «Le maillage religieux de l'espace. Questions sur les territoires vécus par les fidèles catholiques». *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 116, n°3, pp. 141-160.
- POURTIER (R.), 2002. «Les territoires des religions en Afrique : enjeux et acteurs ». In Dorel G. (dir.), *Actes du Festival International de Géographie, Saint-des-Vosges, 2002*, http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes_2002/coulon/article.htm.
- RACINE (J-B.), 1996. «Persistance et métamorphose dans la géographie du religieux ». *Ukpik, Cahiers de l'Institut de Géographie de l'Université de Fribourg*, n°11, p. 47-70.
- RACINE (J-B.) et WALTHER (O.), 2003. «Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré ». *L'information géographique*, n° 3, pp. 193-221.
- SAMSON (F.), 2006. « Identités islamiques dakaroises ». *Autrepart*, 3/ 2006 (n° 39), pp. 3-19, URL : www.cairn.info/revue-autrepart-2006-3-page-3.htm.
- SEMPLE (E.C.), 1911. *Influences of Geographic Environment. On the Basis of Ratzel's System of Anthro-Geography*. New York, Henry Holt. Sharp. 720 p.
- SOPHER (D. E.), 1967. *Geography of religions, Foundations of cultural series*. Prentice-Hall, Inc., 118 p.
- SOW (O.), 2007. «Territorialisations concurrentes dans les villes religieuses au Sénégal : le cas de Tivaouane ». In Piermay J-L et Sarr C. (eds.). *La ville sénégalaise : une invention aux frontières du monde*. Karthala, Paris, pp. 153-170.
- VINCENT (J-F.), DORY (D.) et VERDIER (R.), 1995. *La construction religieuse du territoire*. L'Harmattan, Paris, 379p.

HALBWACHS (M.), 1935. « La morphologie religieuse ». *Annales sociologiques, série E, fascicule 1*, pp. 8-14

WEBER (M.), 1910. *Sociologie des religions, textes réunis, traduits et présentés par Jean-Pierre Grossein*. Gallimard, Paris, imp., 1996, 545 p.