

Marie Brossier
DEA Etudes africaines, option science politique
Mémoire dirigé par M. Richard Banégas
Année 2003-2004

**LES DEBATS SUR LA REFORME DU CODE
DE LA FAMILLE AU SENEGAL :**

**LA REDEFINITION DE LA LAÏCITE
COMME ENJEU DU PROCESSUS DE
DEMOCRATISATION.**

Août 2004

SOMMAIRE

Les débats sur la réforme du code de la famille au Sénégal : La redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation. 1

INTRODUCTION..... 5

PARTIE 1 12

HISTORICITE DU DEBAT 12

CHAPITRE 1 L'INVENTION DES TRADITIONS FONDATRICES : LA LEGITIMATION SUR LE TEMPS LONG..... 13

- 1 La construction des recits historiques : 13
 - 1.1 La production historique coloniale : mixité des références 14
 - 1.2 Traditions orales 14
 - 1.3 La quête d'une histoire africaine : La dualité des mémoires 15
- 2 La spécificité de la mémoire confrérique : l'islam comme facteur de regenerescence sociale 17
 - 2.1 De l'ancienneté de l'islam soufi au Sénégal 17
 - 2.2 La religion comme rempart 18
 - 2.3 La collusion des autorités coloniales et des chefs religieux 19
- 3 la tradition démocratique en faillite ? 21
 - 3.1 Les fondements de la tradition démocratique 21
 - 3.2 La démocratie des lettrés en faillite ? 23

CHAPITRE 2 LA LAICITE, PRINCIPE FONDATEUR DE LA REPUBLIQUE..... 26

- 1 La vertu laïque au service de la diversité sénégalaise 26
 - 1.1 L'humanisme africain de Senghor 27
 - 1.2 La laïcité comme principe unificateur 28
 - 1.3 La laïcité, protectrice des religions 29
- 2 L'inscription dans les textes : « l'incidence de l'élément religieux sur le principe de laïcité » 30
 - 2.1 Non-confessionnalité et liberté de conscience 30
 - 2.2 Le principe laïc comme affirmation de l'unité nationale 30
 - 2.3 Cohabitation de la laïcité et des pratiques religieuses 31

CHAPITRE 3 LA RECURRENCE DU DEBAT SUR LE CODE DE LA FAMILLE : LES AVATARS DE LA NATION EN CONSTRUCTION 32

- 1 L'élaboration du code (1960-1972) : la création d'un droit national ? 32
 - 1.1 Le processus d'observation et de réflexion : la préparation de la loi 33
 - 1.2 L'adoption du Code de la famille : la nécessité de faire comprendre l'utilité d'une telle réforme 35
 - 1.3 Un « droit de notre temps » : la modernisation des rapports au sein de la famille 36
- 2 La recurrence des débats sur le code de la famille : miroir des évolutions juridiques et sociales 38
 - 2.1 De la difficulté d'équilibre dans la pluralité des droits (droit positif moderne, droit musulman et droit traditionnels coutumiers) 38
 - 2.2 L'exemple de l'article 114 : l'ambiguïté de la dualité des formes de mariage : 39
 - 2.3 Les innovations 40
- 3 La construction du droit national : un débat de société qui évolue 42

3.1	L'indulgence.....	42
3.2	Le bilan critique :	42
3.3	Les réformes.....	43
PARTIE 2.....		45
LA POLEMIQUE CONTEMPORAINE		45
CHAPITRE 4 LA CRISTALLISATION DU DEBAT		47
1	Quelle définition de la famille ?.....	47
1.1	Une définition difficile	47
1.2	Les familles en butte aux mutations socio-économiques	48
1.3	L'évolution de l'autorité familiale	49
2	La polarisation du débat.....	51
2.1	La formation du Comité Islamique pour la réforme du Code de la Famille au Sénégal (Circofs) :	51
2.2	De la nécessité d'un nouveau code : les « avantages » juridiques de la réforme	53
2.3	La démarche des opposants : la préservation des acquis.....	54
3	Typologie	59
3.1	Les tenants du Projet de Statut personnel musulman	59
3.2	Le « camp des laïcs »	60
CHAPITRE 5 LES MODES OPERATOIRES DU DEBAT		62
1	Le Circofs, un groupe d'intérêt ?	63
1.1	« Du groupe à l'intérêt » : un travail politique	63
1.2	Mise en forme de la représentativité et travail de représentation	66
1.3	Les arguments de la division : les revendications	68
2	Le travail de délégitimation	70
2.1	Mise en cause de la filiation confrérique ancienne	70
2.2	Une réaction au rôle croissant de la femme dans l'espace public ?	71
2.3	Une mauvaise interprétation de ce que permet l'Islam	73
3	Du débat en démocratie :	75
3.1	Les termes de l'affrontement.....	75
3.2	Les médias comme relais	76
3.3	Acceptation du cadre légal	77
CHAPITRE 6 L'ENJEU DE LA LAICITE ? PRODUCTEUR D'IDENTITES ? DYNAMIQUES DU DEDANS ET DU DEHORS.....		79
1	Francité versus arabité : solder l'héritage colonial ?.....	79
1.1	« Le choix d'identité » : la laïcité comme « perversion » coloniale.....	80
1.2	L'imbrication du privé et du public :.....	81
1.3	Préservation des valeurs musulmanes	82
2	Pénétration du temps mondial.....	84
2.1	La recherche d'autres modèles	84
2.2	La double référence au monde arabe.....	85
2.3	L'appropriation de la menace mondiale	86
3	La mise en péril des grands équilibres	89
3.1	L'inquiétude de la communauté catholique :	89
3.2	La remise en question de la laïcité comme facteur de désorganisation de la société	90
3.3	La laïcité comme garant	91

PARTIE 3	93
LE PARADOXE DEMOCRATIQUE	93

CHAPITRE 7 DE L'APPLICABILITE DU CODE, SOURCE D'UN SYNCRETISME JURIDIQUE 95

1 Une application du droit de la famille qui pose problème	95
1.1 De la difficulté de la mesurer et de la nécessité d'informer	95
1.2 Esquisse d'une identité juridique sénégalaise	97
1.3 L'absence de « terrorisme juridique »	99
2 L'immixtion des pratiques juridiques:	100
2.1 Des pratiques innovantes.....	100
2.2 Les comportements individuels comme réponse au dépassement du dualisme droit coutumier-religieux et droit étatique	101
2.3 La souplesse juridique consacrée	102
3 La compétence de l'Etat restaurée	104
3.1 L'apprentissage sur le long terme	104
3.2 Une meilleure compréhension de ce que permet l'Etat.....	104
3.3 L'Etat civil comme expression de la pratique du Code.....	105

CHAPITRE 8 UN SYSTEME PLURALISTE DE VALEURS 108

1 La remise en cause des fondements traditionnels de l'autorité politique.....	108
1.1 Le contexte spécifique de l'alternance	109
1.2 La nécessité de gérer l'incertitude.....	110
1.3 Crise de la famille, crise de la société :	111
2 Des systèmes de valeurs fondus dans un syncretisme moral	112
2.1 La nécessité de repenser les fondements moraux de l'autorité comme remède à la crise du modèle familial.....	112
2.2 Les rapports d'autorité sont le fruit d'une évolution.....	113
2.3 Le concours des imaginaires islamiques comme creuset d'une cohérence nationale rehaussée	115
3 la consolidation du sentiment national.....	117
3.1 De la famille à la nation	117
3.2 Des identités plurielles	118
3.3 La laïcité offre le cadre de cette consolidation.....	119

CHAPITRE 9 LES JALONS D'UNE NOUVELLE MODERNITE..... 121

1 L'ancrage des institutions démocratiques.....	121
1.1 L'institutionnalisation de la société civile.....	121
1.2 Nouvelles logiques d'action : l'arbitrage démocratique.....	122
1.3 L'arbitrage démocratique	123
2 la Renégociation du pacte social ?	125
2.1 La mise en péril du contrat social sénégalais ?	125
2.2 Restructurations au sein du champ religieux :	125
2.3 La laïcité n'est pas incompatible avec l'Islam	127
3 La refondation de la citoyenneté.....	129
3.1 Redécouverte du pouvoir normatif du peuple :	129
3.2 Une société en transition : la religion comme vecteur de modernisation.....	130
3.3 L'intériorisation du pacte citoyen: la mise en place d'un équilibre de veille.....	131

CONCLUSION	134
------------------	-----

INTRODUCTION

Depuis quelques années la montée en puissance de mouvements islamistes au Sénégal n'a eu de cesse d'être commentée. La famille, parce qu'elle est considérée comme la cellule de base de la société, constitue ainsi le terrain privilégié d'un affermissement de leur emprise sur la société. Le Code de la Famille s'est avéré être au cœur des débats qui agitent différentes conceptions juridiques de l'organisation des rapports familiaux entre les individus. C'est pourquoi, dans le contexte post-alternance, les débats sur le Code de la famille peuvent rendre compte de cette prétendue islamisation de la société. Un projet de Code de statut personnel applicable aux musulmans a ainsi été proposé au cours de l'année 2002 comme réforme du Code de la famille actuel en invalidant ses dispositions. Maître Babacar Niang, leader du groupe qui est à l'origine de cette réforme, la justifie comme suit :

« Il serait donc faux et dangereux de se contenter de simples modifications de tels ou tels articles de l'actuel Code de la famille. Il s'impose en vérité d'adopter un autre code totalement différent dans sa substance de l'actuel Code de la famille, et pour ce faire, il convient de respecter la liberté de conscience de chacun inscrite dans notre Constitution en substituant au Code de la famille un Code de statut personnel qui soumet chacun à sa loi personnelle, c'est à dire qui soumet les musulmans à la Charia, les Chrétiens et les non Musulmans à leur loi personnelle »¹.

Le débat sur le code de la famille soulève les passions ; il est d'autant plus remarquable pour sa capacité à le faire, en ce qu'il touche aux fondements mêmes de la cellule familiale, cellule de base de la société sénégalaise, mais également parce qu'il pose, de manière directe, la question de la laïcité au centre des enjeux.

En effet le Code, parce qu'il organise les pouvoirs au sein de la famille, voire de la société, est convoité par des groupes organisés, des lobbies, et autres organisations politiques, religieuses, et sociales. Se pencher sur la question du débat autour du code de la famille au Sénégal nécessite, avant tout, de s'interroger sur la place et la signification que prend celui-ci au regard de l'évolution historique, politique, sociale et religieuse du Sénégal.

En effet au-delà du projet de réforme qui pour le moment semble voué à l'échec selon les dires du Président de la République Abdoulaye Wade, il est surtout intéressant de voir comment ce projet mobilise les acteurs politiques, religieux (en les confondant parfois), sociaux autour d'enjeux comme les rapports hommes/femmes, l'implication politique des confréries, ou la laïcité de l'Etat.

Notre étude s'attachera à comprendre dans quelle mesure ce débat sur le code de la famille, qui est régulièrement réactualisé depuis son vote en 1972, a pris tant d'ampleur en ce début de siècle. Dès lors, pourquoi et comment assiste-t-on à la résurgence de ce débat ? Qu'elle est son évolution ? Et comment celui-ci s'exprime-t-il sur la scène politique sénégalaise ?

Dans quelle mesure la cristallisation d'opinions et la prise de positions par les différents entrepreneurs identitaires viennent-elles affirmer ou infirmer l'évolution politique démocratique prise par le Sénégal depuis le début des années 80 ? N'offre-t-elle pas le cadre d'une redéfinition du pacte social sénégalais, et non pas sa faillite (Cruise O'Brien)² en faisant valoir des critères identitaires forts (religieux, communautaires), tout en instrumentalisant l'opposition fondamentale envers les modèles importés (institutions juridiques, modèle étatique laïc) ? Ne faut-il pas dès lors sortir de cette vision instrumentaliste et voir dans ce « retour du religieux » non pas l'échec de l'importation de modèles occidentaux (enjeu de la laïcité), mais la marque de restructurations de l'espace public sénégalais, autour de redéfinitions des concepts de laïcité et de citoyenneté ?

Le Sénégal est caractérisé par une expérience démocratique stable et ancienne qui s'est confirmée lors des élections présidentielles de l'alternance en mars 2000. C'est pourquoi, il faut s'interroger sur la place et le rôle de ces débats, au sein même du processus de démocratisation. Les

¹ CIRCOFS, Comité de suivi du Projet de Code de Statut Personnel du Sénégal, « Projet du Code de statut personnel », Institut islamique de Dakar, 2^e édition, année 1422/ 2002, p.3.

² CRUISE O'BRIEN, D. « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique Africaine*, Paris, 45, avril 1992.

débats sont-ils à considérer comme expression de la transition démocratique à l'œuvre, ou à l'inverse comme signe d'une pratique démocratique assumée ? Mais dès lors la démocratie peut-elle être jamais considérée comme achevée ?

Comment ce projet de réforme du code de la famille, et les mobilisations qu'il entraîne, viennent-ils se positionner par rapport à la réflexion sur le processus de démocratisation ? Comment ces mobilisations autour d'un enjeu national à caractère, politique, religieux et social, se révèlent-elles pertinentes et viennent éclairer une lecture contemporaine de la transitologie ?

La question du code de la famille au Sénégal prend pied dans une historicité ancienne et propre au Sénégal. Elle représente depuis l'accès à l'indépendance un enjeu social d'organisation des rapports entre les individus et constitue un véritable enjeu parce qu'elle organise les dynamiques et interactions entre privé et public au sein de la société. C'est pourquoi depuis le vote du code en 1972, les prises de position à son égard ont été multiples, qu'elles aient été pour ou contre les revendications s'attachent à plaider pour une adéquation du droit avec les réalités socioéconomiques d'une part ou la nécessité d'une conformité avec le dogme musulman. Cependant dans leur forme contemporaine, les débats sur le Code de la famille vont connaître une évolution notable. D'une part les revendications changent de forme, l'abrogation totale du Code de la Famille est désormais demandée afin de lui substituer un Code de statut personnel applicable aux musulmans. D'autre part l'apparition d'un nouvel acteur, le Comité islamique pour la Réforme du Code de la Famille au Sénégal (Circofs), qui défend ce projet de réforme, s'apparente à une véritable instance de lobbying qui met en avant ses intérêts et les fait valoir au sein de l'espace public. Le caractère particulièrement novateur de cette restructuration des débats sur le Code de la Famille va permettre, semble-t-il, de mobiliser et de concentrer sur un objet précis, la défense ou non de la laïcité. En effet, en 2002, le projet de code de statut personnel, lorsqu'il est rendu public, a pour effet la constitution de deux camps, le Circofs d'une part ; et d'autre part un camp « adverse », composé d'associations de femmes, de défense des droits de l'homme, qui se rassemble de manière réactive, considérant cette proposition de code comme rétrograde et dangereuse, et qui va se mobiliser autour de la défense de la laïcité.

Nous avançons ainsi l'idée que les prises de positions autour du code de la famille s'inscrivent dans un enchevêtrement d'imaginaires politiques, culturels et sociaux qui sous-tendent les discours des protagonistes en espérant les légitimer. L'objectif est dès lors de vérifier l'hypothèse d'une certaine concurrence des mythes comme principe opératoire des débats contemporains. En effet les mythes fondateurs sont sans cesse interpellés lors des discours des protagonistes dans les débats, que ce soit les tenants de la réforme au sein du Circofs ou les opposants.

Les premiers s'inscrivent dans la lignée de l'histoire confrérique islamique très ancienne au Sénégal. Les seconds font référence au mythe démocratique de la nation constituée. En effet comme la nation « imaginée », la tradition démocratique fait l'objet de constructions et de bricolages historiques anciens. Pourtant les différents mythes ne sont pas antinomiques, même si elles se sont développées à partir de la production de mémoires historiques différentes. Ainsi la complexité et le caractère labile n'ont de cesse d'être constatés. La difficulté de saisir les tenants et les aboutissants historiques et culturels des débats contemporains réside ainsi dans la mise en valeur complexe de ces mythes fondateurs. La collusion des autorités coloniales avec les chefs religieux musulmans s'est notamment exprimée par le respect des pratiques musulmanes touchant les affaires familiales et participe de cette immixtion des représentations populaires. Nous avançons ainsi l'idée que ces tentatives de légitimation des discours font référence aux principes fondateurs de la démocratie et de la république au Sénégal, mais également à une véritable mythologie construite autour de l'islam comme rempart contre le colonisateur, celui-ci étant perçu comme un facteur de régénérescence sociale.

D'un double processus d'« invention »³, et de « ré-invention de la tradition »⁴ qui légitime, dans le temps long, les démarches des acteurs, on passe également à un processus de « réinvention de la modernité », notamment à travers la modernisation (nucléarisation) des rapports au sein de la famille, on assiste à la création d'identités plurielles, dont la compréhension ne peut se satisfaire de la dichotomie pour ou contre la laïcité au Sénégal.

³ HOBSBAWN, Eric, RANGER, Terence O. *The invention of tradition*, Londres, Verso, 1983

⁴ HAENNI, Patrick. « Mondaines spiritualités... » Amr Khâlid, « Shaikh branché » de la jeunesse dorée du Caire », in *Politique Africaine*, Paris, n°87, octobre 2002.

Les débats sur le Code de la famille font état de processus d'affirmation identitaire complexes. La réflexion que ces débats inaugurent sur le principe de laïcité favorise sa réappropriation par le rejet de l'expérience française laïc comme non-adaptée au Sénégal. Nous postulons ainsi que les débats sur le Code de la famille permettent de solder un héritage colonial sans pour autant rompre avec le système d'action historique (C.Coulon)⁵ C'est ce que j'appelle le processus d'« appropriation affranchissante » des principes fondateurs, notamment la laïcité. La quête d'une voie spécifiquement sénégalaise comme point de rencontre des dynamiques de l'intérieur et de l'extérieur est particulièrement affirmée. Présentée dans les débats comme garantie de la paix et l'équilibre entre les religions, ou de l'autre, comme élément à combattre comme symbole d'une occidentalisation corruptrice, la laïcité n'en est pas moins réinvestie par les acteurs comme un garde-fou, peut-être formel, mais néanmoins nécessaire à la préservation des équilibres nationaux. Du mythe, on glisse au modèle, et la volonté affichée est de vivre au Sénégal une laïcité qui ne doit plus rien à celle pratiquée en France du fait de son caractère contraignant.

Ainsi le projet de réforme de Code de statut personnel défendu par le Circofs, s'il pose d'énormes problèmes du point de vue de la gestion concrète des affaires familiales au regard de l'imbrication des communautés religieuses, il n'en impose pas pour autant un terrorisme juridique. En effet seules les populations musulmanes sont concernées par le projet. Or il est intéressant de voir que celle-ci représente près de 95% de la population, et que l'argument de la majorité est avancé pour plaider la nécessité de la réforme du code. Pour le Circofs, il est légitime de défendre une différenciation des juridictions, selon l'obédience religieuse de chacun, mais cette différenciation ne constituerait-elle pas une menace pour la cohésion nationale et le sentiment s'appartenir à une même entité nationale ?

C'est pourquoi le code de la famille en étant à l'interface du droit, de la politique et de la culture s'inscrit dans cette volonté de modernisation par la synthèse entre des pratiques coloniales et traditionnelles. Le code de la famille porte en lui l'expression juridique de cette « civilisation de l'universel » chère à Senghor. Il s'agit en effet d'organiser la famille selon les principes du droit français (et de bénéficier des apports issus de sa formation ancienne), tout en conservant et en intégrant les pratiques traditionnelles anciennes qu'elles soient religieuses ou sociales. La mission de ce nouveau code est dès lors de résoudre les tensions juridiques nées de l'application du système colonial qui s'arrangeait des pratiques religieuses traditionnelles islamiques en matière de code de la famille, et les aspirations modernes de la part de l'élite formée à l'école occidentale. Il s'agissait de favoriser l'édification d'un sentiment national.

En effet La famille constitue la structure de base de la société. Elle s'inscrit à la fois dans la tradition et le passé, car elle en porte les marques des développements antérieurs ; mais se définit en rapport avec l'avenir car elle agrège de facto différentes générations de sexes différents. Elle rend compte de manière intime des rapports intergénérationnels mais également des rapports entre les sexes et ce, sur le plan social, culturel, religieux, économique et politique. Elle abrite en son sein des projets de société et fait sens pour ceux en devenir. La famille est ainsi la structure qui met en abîme le privé et le public, l'importance des phénomènes circulatoires entre les deux devenant dès lors source de réflexion.

C'est dans le cadre de cette volonté de construction de la nation avec pour socle conceptuel la laïcité, que prennent pied les débats actuels sur le code de la famille. Ceux-ci s'inscrivent dans cette perspective et c'est en cela qu'il faut se demander s'il ne constitue pas, à travers le questionnement sur la crise de l'autorité. Nous avançons ici que les débats sur le code de la famille permettent de rendre compte des évolutions d'une économie morale qui pose le renouvellement des générations et le respect des droits des femmes comme fondements moraux de l'autorité légitime (M.Schatzberg)⁶.

Nous avançons par conséquent l'idée que les débats sur le code de la famille, parce qu'ils posent la question de la médiation étatique du privé, mettent en évidence des systèmes de valeurs morales différents mais qui ne sont pas pour autant concurrents. Nous faisons dans ce sens l'hypothèse d'un paradoxe démocratique, mis en évidence à la faveur des débats sur le Code de la famille : les

⁵ COULON, C. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », in *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Ceri, Karthala, 2000.

⁶ « Premises of a moral matrix of legitimate governance », in SCHATZBERG, Michael. « Power, legitimacy and 'democratization' in Africa », in *Africa*, 63 (4), 1993.

mobilisation islamiques autour du projet de réforme du code de la famille mettent en question le fonctionnement de l'Etat et de la démocratie, mais loin de les affaiblir a pour conséquence de les renforcer. Ce paradoxe est dès lors producteur d'une cohésion nationale qui vient renforcer les procédures démocratiques, à travers l'affirmation d'une société civile, indispensable à la consolidation de la démocratie. Enfin les débats mettent en lumière l'émergence d'un « individu-citoyen » qui, par la prise de conscience de ses droits, doit assumer la responsabilité qui en découle, à savoir la gestion des grands équilibres par l'individu.

Définition conceptuelle de la laïcité

Aussi inscrivons-nous nos recherches dans une réflexion sur la notion et le principe de la laïcité. Or s'il fait l'objet d'une littérature prolixe en France en ce qui concerne son application sur le sol national⁷, il nous a été donné de constater la faiblesse, voir la quasi-absence d'études menées sur la question de la laïcité en Afrique. C'est pourquoi il semble nécessaire de s'attacher à définir de manière la laïcité comme cadre conceptuel de notre réflexion.

La laïcité parce qu'elle propose un idéal de vie commune entre les hommes se propose de résoudre cette interrogation fondamentale, dans l'organisation de la vie de la cité : Comment vivre des différences sans renoncer au partage de références communes ?

L'origine du mot

L'origine étymologique du mot laïcité vient du mot grec « laos ». Celui-ci désigne l'unité d'une population considérée comme indivisible. Le laïc est l'homme du peuple, qu'aucune prérogative ne distingue ni n'élève au-dessus des autres. L'unité du « laos » est donc, à la fois, un principe de liberté mais également un principe d'égalité. L'égalité se fonde sur la liberté de conscience, reconnue comme première et de même portée pour tous. C'est en cela qu'aucune conviction spirituelle ne doit bénéficier d'une reconnaissance, ni d'avantages matériels ou symboliques qui seraient source de discrimination. Au sein de la cité, les hommes ont à vivre ensemble. La puissance publique, chose commune à tous, comme l'exprime le terme latin « res publica » sera donc neutre sur le plan confessionnel : « neuter » signifie « ni l'un, ni l'autre ». Cette neutralité est à la fois garantie d'impartialité et condition pour que chacun puisse se reconnaître dans cette république, cette cité dont tous les membres se retrouvent ainsi sur le même pied d'égalité.

Elle appelle un dispositif juridique qui permet ainsi la libre expression de chaque option spirituelle dans l'espace public, mais non pas son emprise sur lui « on fera donc justice, ici, des reproches non fondés adressés à la laïcité, de méconnaître la dimension collective des religions : privatiser juridiquement le religieux, c'est rappeler avec Locke, que l'état n'a pas à se soucier du « salut des âmes » et avec Spinoza qu'il ne serait décréter quoique ce soit, en matière de vie spirituelle, car seul lui importe les actes, et leur conformité avec les exigences de la vie commune. » (Henri Pena-Ruiz)⁸

La communauté politique laïque est celle, en laquelle tous peuvent se reconnaître, l'option spirituelle demeurant une affaire privée. Celle-ci peut prendre deux directions, l'une étant strictement personnelle et individuelle, l'autre étant collective, mais dans ce cas, le groupe librement formé ne peut prétendre parler au nom de la communauté totale, ni coloniser la sphère publique. Il est de l'ordre de l'association particulière et non pas de la société commune. « L'espace laïc ainsi conçu, ne se construit pas par addition des différents « collectifs » mais par mise en valeur d'un plan de références qui les transcendent car il relève d'exigences toutes différentes de celles qui les constituent »⁹. En effet, une mosaïque d'identités collectives ne saurait s'affirmer sans compromettre aussitôt la fonction de l'état comme vecteur d'universalité. La neutralité non confessionnelle de l'état laïc ne signifie pas qu'il soit désormais indifférent à toutes valeurs et à tous principes. La laïcité n'est donc pas opposable au pluralisme. La séparation de l'état et de l'église constitue, à la fois, sa condition et sa garantie.

⁷ Pour une brève histoire du développement français de la laïcité en France, voir en annexe.

⁸ PENA-RUIZ, Henri. *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Folio actuel, Gallimard, 2002.

⁹ Ibid.

La laïcité comme promotion de la souveraineté

L'idéal laïc ne se définit pas en opposition aux religions, en effet il ne s'agit pas de remettre en question l'autorité temporelle et spirituelle du clergé au sein de la communauté religieuse dans laquelle elle s'exerce. Seulement une telle autorité devient illégitime dès qu'il lui est attribué un ascendant de principe sur l'ensemble de la communauté humaine. L'éventuel caractère majoritaire d'une confession, dans une société, ne fonde aucun droit politique, ni aucun privilège temporel, si du moins la liberté des consciences de la minorité et l'égalité de tous sont respectées. Il par conséquent deux régimes d'autorités distincts et d'assise différente, parce qu'ils remplissent des fonctions différentes.

La laïcité a donc pour fondement et pour référence la chose commune à tous, en deçà des différenciation spirituelles. « Bien commune », Entre les deux autorités politiques et religieuses, se trouve ainsi l'individu qui est responsable du « bien commun », cette *res publica* qui a donné le terme de république. Elle suppose que les hommes se soient affranchis de tout assujettissement et soit capables de se donner une loi qui les unisse. « La notion d'autonomie prend ici sa pleine signification : celle d'une capacité à deux volets. L'un juridique et politique, est celui qui s'explique par le terme de souveraineté. Un peuple souverain est un peuple qui se donne lui-même sa propre loi. L'autre éthique et civique, consiste à se savoir source de loi à laquelle on obéit, et partant à comprendre qu'une telle obéissance n'a rien à voir avec la soumission et la servitude. Si la laïcité délie la conscience des hommes pour que ceux-ci s'unissent librement, elle ne les vous pas pour autant à l'anarchie et au relativisme intégral qui installeraient le règne du rapport de force. Il y a bien des valeurs laïques, ou si l'on veut des principes, qui procèdent d'une conception exigeante de la dignité humaine. Liberté de conscience, égalité des droits, bien commun par-delà les différences, confiance de principe dans l'autonomie, affirmation simultanée de la souveraineté de la conscience individuelle, et du peuple sur lui-même, principe d'émancipation qui dispose de références identitaires librement choisies, et non qu'on leur soit d'emblée aliéné : c'est tout un idéal qui retentit dans le mot laïcité. »

Le terme laïcité renvoie au même idée que celui de démocratie, qui à partir du grec *demos*, recouvre le peuple, mais cette fois-ci entendu comme communauté politique. Ils font également référence à l'idée de la souveraineté du peuple sur lui-même. Dès lors qu'il ne se soumet à aucune puissance autre que celle dont il est la source. L'idée de laïcité vise précisément l'unité première du peuple souverain, fondée sur la stricte égalité de droits de ses membres. La référence qu bien commun, à la République, comme fondement et horizon de la démocratie. C'est en cela que la laïcité est compatible avec l'attribution par une partie des hommes d'un pouvoir confessionnelle su le tout. H. Pena-Ruiz appelle ce genre de pouvoir le « cléricalisme », comme antithèse de la laïcité. Ces formes historiques peuvent varier, de la plus extrême soumission, comme celle de la théocratie ou du fondamentaliste, qui en est une forme récente, au simple privilège comme dans les régimes concordataires.

Posture théorique

La démarche que nous adoptons pour aborder la question des débats sur le Code de la famille réside dans ce que P. Legendre appelle « parler non juridiquement du Droit »¹⁰. En effet le Code de la famille est abordé comme un objet de science politique. Notre étude s'inscrit ainsi d'une part dans les recherches menées sur la sociologie des mobilisations, et d'autre part dans celles sur une anthropologie du droit, chères à M. Alliot, E.Le Roy ou G. Hesselting.

De plus l'objectif de ma recherche est d'essayer d'adopter, à travers les débats sur le Code de la famille, un angle de vue différent qui espère renouveler l'approche de l'étude de la transitologie au Sénégal. Le propos est donc de montrer, à partir des débats sur le code, comment le Sénégal conjugue un processus de démocratisation particulier, qui navigue entre transition et consolidation, notamment à travers les travaux fondateurs de Linz et Stepan¹¹, faisant état d'une forme démocratique toute spécifique. C'est dans cette réflexion sur la transitologie, qu'il faut considérer l'émergence de ce que

¹⁰ LEGENDRE, P. « Le côté droit des choses », in *Revue interdisciplinaire d'Etudes juridiques*, Vol 2, 1979.

¹¹ LINZ, J-J., STEPAN, A, *Problems of Democratic Transition and Consolidation – Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, Baltimore Md, The Johns Hopkins University Press, 1996

j'appelle le paradoxe démocratique. Celui-ci s'impose dès lors comme un facteur de création et de régénérescence, à travers les jalons d'une nouvelle modernité. Celle-ci est également redevable au facteur religieux. Notre réflexion se propose en effet de voir comment avec l'émergence du sujet, la religion participe d'un processus de modernisation. A travers les études de C. Coulon, F. Constantin, J-F Bayart, A. Mbembé, voyons comment le Sénégal emprunte en effet le chemin d'une refondation des symboliques nationales héritées de la colonisation et de l'indépendance, au moyen d'un itinéraire religieux spécifique, qui constitue la matière d'une nouvelle modernité.

Démarche méthodologique

La quête des informations a constitué une tâche assez ardue, dans le sens de cette absence d'une littérature scientifique sur la question de la laïcité en Afrique. Les écrits de LS. Sedar Senghor m'ont pourtant été d'une grande aide pour comprendre la prégnance de cette « civilisation de l'universel » qui n'a de cesse d'être exprimée lors des débats sur le Code.

J'ai rencontré la même difficulté en ce qui concerne la collecte de données concernant les débats sur le Code de la famille à proprement parler, les seules sources disponibles étant principalement les sites des grands journaux sénégalais, tels *Walfadjri* ou *le Quotidien*.

C'est pourquoi mon voyage de terrain (21/04/2004-10/05/2004), m'a été indispensable pour l'information et pour la compréhension des enjeux en cours dans les débats. J'ai ainsi pu réaliser vingt entretiens avec des personnes ayant été impliquées dans les débats et y ayant pris souvent une part active. La liste de ces entretiens ainsi que les retranscriptions intégrales de neuf d'entre eux se trouve dans la partie qui leur est consacrée.

De plus j'ai réussi à puiser dans le fonds documentaire du journal *Le Soleil*, à Dakar qui possède un dossier très complet sur le code de la famille depuis son élaboration en 1972 jusqu'aujourd'hui, qui constitue une source d'informations intarissable et sans laquelle une telle recherche n'aurait sans doute pas été possible. Il en va de même avec les statistiques de l'Etat civil¹² dont j'ai pu me procurer les récentes, à la Direction de la Prévision et de la statistique, dépendant du Ministère de l'Economie et des Finances.

Le débat sur le code de la famille prend pied dans les quarante années de l'indépendance, particulièrement prégnant sous les présidences de Senghor, Diouf et Wade. Il semble de ce fait un angle d'observation particulièrement pertinent quant à la marche de la démocratie au Sénégal, en ce qu'il enjambe et dépasse les clivages purement politiques tout en étant le miroir des évolutions du pays depuis la colonisation jusqu'à aujourd'hui. Les débats sur le code de la famille permettent ainsi d'allier tant les dynamiques « par le bas », que celles « par le haut », du fait de leur caractère éminemment juridique, religieux, social, politique, et institutionnel. Ils autorisent ainsi un regard englobant de la société, à partir d'un débat juridique, qui ne peut pour autant se circonscrire à cette seule sphère.

La diversité des mythes fondateurs que ce soit la tradition démocratique ou le religieux comme mode de résistance face à l'envahisseur, ont été successivement mis en place pour tenter de créer une unité au sein d'une mémoire collective. A l'indépendance, Senghor tente de rassembler ces deux mémoires au sein d'un humanisme africain qui s'exprime dans la philosophie de la négritude. Cependant il semble que ces mythes qui sont devenus des symboliques ne soient plus opératoires ni en phase avec les réalités des populations. C'est pourquoi, il semble que le débat sur le code de la famille est l'occasion de se pencher sur ces questions « par le petit bout de la lorgnette » afin de voir comment un second processus de réappropriation est à l'œuvre, porteur d'une refondation des symboliques nationales. Ce n'est pas couper avec son passé mais le recomposer. La laïcité pourrait en être le fer de lance. Ces symboliques contiennent les ferments d'une modernité assumée qui pourrait permettre d'envisager de manière renouvelée la question de la transitologie au Sénégal. Il s'agit de l'affranchissement des contraintes et des responsabilités issues du passé.

La mixité de deux attitudes, d'une part la conscience, et la fierté qui en découle, de vivre dans un pays démocratique, d'autre part la conscience du travail et de l'effort qui reste à fournir pour l'apprentissage de la citoyenneté. Il est ainsi intéressant de noter que ce paradoxe semble s'exprimer

¹² "Exploitation des statistiques d'Etat civil en 2001", Direction de la Prévision et de la statistique, Ministère de l'Economie et des Finances, juillet 2003.

comme conscientisation propre de l'individu, de ses droits et devoirs (induisant une attitude stratégique), ce qui influe directement sur l'évolution de la société et son rapport à la démocratie.

Notre objet d'étude nous amène ainsi à réfléchir sur la nature même de la démocratie et ce conformément aux mots de Paul Valéry : « Les événements sont l'écume de choses. Mais c'est la mer qui m'intéresse ».

PARTIE 1

HISTORICITE DU DEBAT

CHAPITRE 1 L'INVENTION DES TRADITIONS FONDATRICES : LA LEGITIMATION SUR LE TEMPS LONG

La question du code de la famille au Sénégal prend pied dans une histoire ancienne et propre au pays. Elle représente, depuis l'accès à l'indépendance, un enjeu social d'organisation des rapports entre les individus et entre ceux-ci et l'Etat.

L'ensemble des différents mythes qui structurent les représentations sociales, culturelles et politiques des imaginaires sénégalais trouve leur expression pratique à travers une architecture complexe. Les effets concrets de ces mythes et leurs incidences dans le vécu des gens s'accomplissent dans un processus de long terme. Il s'agit dès lors de voir à quelles contraintes est soumise cette mise en pratique et dans quelle mesure les mythes ne sont pas arrivés au terme de leur capacité à donner satisfaction aux populations. Conformément à ces évolutions la question du code de la famille devient particulièrement cruciale dans le sens où elle fait appel à l'ensemble de ces référents. Les projets de réforme qui l'intéressent s'inscrivent dans ces processus de recomposition, les débats les mettant en lumière. La cristallisation passe par le vecteur juridique comme legs du passé mais également comme dépositaire de la mise en forme des différents projets de société.

C'est dans la perspective de ces traditions que s'inscrivent aujourd'hui les débats sur la réforme du code de la famille. En effet les références tant aux pratiques juridiques coloniales qu'à celles introduites à l'indépendance sont constantes. Ainsi les tenants du retour à un code de statut personnel légitiment leur discours de deux manières. D'une part la référence à l'ancienneté de la religion islamique au Sénégal vaut pour de la légitimité ; d'autre part il est sans cesse fait référence à l'existence du code de statut personnel musulman pendant la période coloniale, et au respect de la gestion par la loi islamique des affaires familiales à cette époque. Par ailleurs les opposants de la réforme font appel au caractère moderne du code comme il a été voté en 1972 et l'importance de la laïcité comme principe organisateur de la société.

C'est pourquoi il est fort intéressant de se pencher sur cet enchevêtrement d'imaginaires politiques, religieux, culturels et sociaux qui sous-tendent les discours des protagonistes en espérant les légitimer.

1 LA CONSTRUCTION DES RECITS HISTORIQUES :

Le Sénégal a en effet été le théâtre d'une pluralité de discours historiques qui ont mis en scène une pluralité d'acteurs différents. On retrouve une démarche similaire dans la constructions des récits historiques, la production de l'histoire. L'utilisation du mot récit est justifiée dans le sens où cette histoire a fait l'objet de mise en mot et en ordre qui va s'ériger en mémoire fixant l'authenticité et l'identité de la vie politique moderne. C. Coulon parle de tradition pour qualifier ce récit, marqué par la profondeur historique. Il s'agit avec les mots de Paul Ricoeur d'un « temps raconté »¹³. La formulation de ce récit historique construit donc une tradition. Notre étude s'inscrit dès lors dans ce que Hobsbawm et Ranger qualifie d'« invention de la tradition »¹⁴. Cette construction correspond à une sorte de bricolage historique mettant en forme des éléments disparates de l'histoire sénégalaise, s'appliquant ainsi à la formation d'un ordre politique moderne.

¹³ RICOEUR, Paul. *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1975.

¹⁴ HOBBSAWN, E., RANGER, T. *The invention of tradition*, op.cit.

1.1 La production historique coloniale : mixité des références

Ainsi il existe deux types de mémoires historiques et les frontières entre celles-ci ne sont pas étanches. En effet dans la colonie du Sénégal (Saint-Louis et Gorée, avant l'expansion coloniale de la seconde moitié du 19^e siècle) émergent des représentations historiques originales, mêlant des procédures européennes et sénégalaises. Très tôt les traditions orales wolof et toucouleur ont commencé à nourrir l'histoire coloniale, celle qui s'édifiait afin de justifier la présence française à Saint-Louis, à Gorée et ensuite de la presque totalité de l'île du Cap-vert. Le récit colonial s'épanouit et se systématisa sous la période de Louis Faidherbe, gouverneur de la colonie du Sénégal en 1854. Il mit en place une administration coloniale efficace, réduisit l'influence des familles métis dans les champs économiques et politiques et fonda l'Ecole des « otages » en 1857 afin de s'allier les fils des chefs traditionnels. Il entreprit l'étude des langues et cultures sénégalaises sachant que la réussite de son projet d'expansion territoriale en dépendait. Cependant l'Abbé Boilat, métis de Saint-Louis en avait déjà fait l'observation dans ses Esquisses sénégalaises, annonçant ce que Senghor appellera plus tard la « symbiose » eurafricaine, avec le « métissage » comme matrice de la « civilisation de l'universel ».

La création du *Moniteur du Sénégal* allait permettre de publier les premiers récits des traditions orales en langue wolof¹⁵. Faidherbe lui-même approfondira ce mouvement en rédigeant la forme la plus achevée, *Le Sénégal : la France dans l'Afrique occidentale* (Paris, hachette, 1889). Cette tradition s'est maintenue d'autant que la présence coloniale avait besoin de la production d'une mémoire sans cesse croissante. Le recours au passé que ce soit pour Boilat, Faidherbe et ses successeurs français, métis ou africains était la construction d'une mémoire mixte. Celle-ci mêlait ainsi l'histoire des Quatre Communes¹⁶ et celle de l'assimilation, s'autorisant ainsi une double référence, africaine et européenne (mission civilisatrice), la première se trouvant au service de la seconde.

L'interpénétration des passés européens et sénégalais visant à la construction de la société coloniale constituait une des facettes du projet colonial de stabilité sociale et de production de valeurs nouvelles différentes des valeurs sénégalaises. Réutilisée comme « Histoire du Sénégal » avant même la formation géographique et politique du pays, elle annexe les « cahiers de doléances » de Saint-Louis aux Etats généraux de 1789 et fait de l'élection de Durant Valentin à l'Assemblée nationale française en 1848 un des repères du passé historique français. Cette « vision historique indigène » constitue encore aujourd'hui un des aspects de la mémoire collective sénégalaise.

1.2 Traditions orales

L'autre dimension de la production historique de la mémoire réside dans les traditions orales historiques des sociétés sénégalaises. Celles-ci recouvrent de multiples formes, mais s'expriment le plus souvent par la musique et les griots. Le récit oral procède d'opérations épistémologiques complexes en terme de choix d'événements.

Les traditions orales et plus particulièrement celles se rapportant au passé wolof, mettent en scène tant l'histoire que des histoires. Mamadou Diouf les définit ainsi « Elles me semblent relever de la définition de la « littérature orale » (*oral literature*) de R. Bauman, centrée sur la performance. A mon avis, c'est à la fois la mise en scène d'événements mémorables (les histoires) et la mise en idées de ceux-ci (l'histoire) »¹⁷. La performance est définie ainsi par Bauman: « I understand performance as

¹⁵ DIAO Yoro. « Histoire des Damels du Cayor », in *Le Moniteur du Sénégal*, 1864. Il fut l'un des premiers élèves de l'Ecole des « Otages ».

¹⁶ Les Quatre Communes désignent Saint-Louis, Gorée, Dakar et Rufisque, dont les habitants jouissent à partir de 1848 du statut d'originaires, c'est à dire qu'ils deviennent des citoyens de la république française et ne sont plus considérés comme des sujets de l'empire colonial français. Ils peuvent ainsi élire des députés à l'Assemblée Nationale (dès 1848 pour Saint-Louis).

¹⁷ DIOUF, M. « Représentations historiques et légitimités politiques au Sénégal (1960-1987) », in *Revue de la Bibliothèque Nationale*, Paris, n°34, 1989.

a mode of communication, a way of speaking, the essence of which resides in the assumption of responsibility, to an audience for display of communicative skill, highlighting the way in which communication is carried out and beyond its referential content »¹⁸. Pour les Wolofs les statuts des éléments relatés sont signes de mémoire, ils méritent d'être retenus. Ils sont des signes et doivent se porter garant du sens de ce qui arrive. Le recours au passé est dans la mémoire orale du type représentation-légitimation-explication, ou à l'inverse occultation.

De plus le recours à l'histoire comme productrice de valeurs ne se fait qu'en rapport au temps présent, à l'actualité. Ainsi les traditions historiques wolof qui se sont imposées par les médias et l'idéologie dominante comme « traditions sénégalaises » en offrent une parfaite illustration. Parmi ces dernières, la tradition dynastique est devenue centrale. Elle s'exprime au travers de multiples traditions familiales qui fondent les prétentions politiques et foncières des familles royales. Cette mémoire est dès lors politique, produisant les états et institutions wolof par une géographie et une ethnologie familiales.

1.3 La quête d'une histoire africaine : La dualité des mémoires

Son caractère idéologique et engagé explique sa prééminence et la tyrannie qu'elle exerce encore aujourd'hui dans la mémoire collective d'une majorité de sénégalais. A la fin de la seconde guerre mondiale elle veut rencontrer le début des contestations politiques, le discours de revendication d'une histoire africaine, une historicité qui est « mode d'insertion dans l'universalité » (J.P Sartre)¹⁹. La conséquence majeure de ce choix inspiré par la politique, fut de marginaliser, aussi bien dans la recherche académique que dans sa vulgarisation, les traditions familiales et villageoises ». En effet parce qu'elles sont inscrites dans un cadre territorial et social limité, « elles tendent à dérouler une histoire structurelle, un temps complètement plat entrecoupé par les crises avec le pouvoir central ou les villages voisins, les alliances ou conflits entre lignages, les crises climatiques, les épidémies, etc. Le passé produit par ces traditions sollicite une mémoire locale très mouvante, spectaculaire, comparée aux traditions dynastiques. Mémoire très privée, la délicatesse de son maniement explique qu'elle n'est mise en branle qu'en cas de crises touchant la communauté ou dans la recherche de nouvelles alliances. Les valeurs qu'elle mobilise sont tout aussi différentes. »²⁰. La tension entre ces deux différentes cultures est ainsi l'incarnation de l'opposition entre une éthique aristocratique et une éthique du quotidien.

La dualité des démarches de légitimation historique qu'elle soit coloniale (avec les Quatre Communes) ou africaniste (revendication d'une histoire africaine) ne s'est pas construite sans interactions. L'histoire coloniale des quatre communes en faisant souvent appel aux traditions musulmanes pour légitimer sa lutte contre les aristocraties sénégalaises ou les marabouts guerriers, a par exemple fait naturaliser Faidherbe en lui attribuant le patronyme de « N'diaye »²¹. Pour autant ces interactions sont restées fort limitées, et la construction d'une culture commune n'a pas été favorisée par l'organisation institutionnelle et administrative du Sénégal. En effet l'existence de deux modes d'administration, à savoir les Quatre Communes (originaires) et les zones d'administration directe (sujets) n' jamais permis l'affirmation d'une identité politique nationale. Les citoyens des Quatre Communes jouissaient des privilèges octroyés par leur statut de « citoyen français » tout en restant fidèles à leurs coutumes. Cette tension entre le politique et le social constitue le fondement du caractère hybride de leur mémoire collective. A contrario du côté du monde rural, l'utilisation

¹⁸ BAUMAN, R. *Story, Performance and Event, Contextual Studies of Oral Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

¹⁹ SARTRE, J.P. *Orphée noire*, précédant SENGHOR, L.S. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Puf, 1948.

²⁰ Diouf Mamadou. « Représentations historiques et légitimités politiques au Sénégal (1960-1987) », in *Revue de la Bibliothèque Nationale*, Paris, n°34, 1989.

²¹ N'diaye est le patronyme du fondateur du Jolof, première structure politique regroupant tous le pays wolof. Le patronyme N'diaye est devenu le symbole de l'ethnie. Cf DIOUF, Mamadou. « Représentations historiques et légitimités politiques au Sénégal (1960-1987) », op.cit.

d'intermédiaires permet aux colonisateurs de quadriller la paysannerie, sans investissement et en évitant tant les jacqueries que les révoltes. Cette démarche a favorisé la mise en place de deux types de mémoire : d'une part la mémoire des griots qui se met au service de la chefferie traditionnelle, produit de l'administration coloniale ; d'autre part la mémoire confrérique des communautés musulmanes qui se structurent et s'articulent à la logique économique coloniale, tout en essayant de préserver leur autonomie idéologique tant face à l'administration coloniale que face à la chefferie.

L'importance que recouvre la production des récits historiques participe ainsi à la mise en place d'une histoire spécifique qui n'aura de cesse d'alimenter les débats sur le Code de la famille qui nous préoccupent.

2 LA SPECIFICITE DE LA MEMOIRE CONFRERIQUE : L'ISLAM COMME FACTEUR DE REGENERESCENCE SOCIALE

La spécificité de la mémoire confrérique se met en place en opposition aux chefferies traditionnelles mais également aux autorités coloniales. Cette prise de position, pendant la période coloniale, est dès lors productrice de représentations politiques et sociales qui mettent en exergue la religion musulmane comme rempart contre l'envahisseur français. En effet du fait de l'ancienneté de son implantation au Sénégal, les imaginaires religieux assimilent la longévité avec la légitimité (« longevity with legitimacy »)²², autorisant chaque croyant à vivre conformément à la loi islamique. M. Magassouba²³ montre ainsi comment l'islam, présenté comme une thérapie politique, sociale, économique, culturelle et morale, constitue un facteur fort de mobilisation au sein de la population en tant que facteur de régénérescence sociale.

2.1 De l'ancienneté de l'islam soufi au Sénégal

A la suite de l'islamisation par les Almoravides, l'Islam nord-africain renoua au Sénégal avec le soufisme et les confréries. Le soufisme peut être défini comme une attitude non conformiste et mystique. Par le développement spirituel et la vie intérieure, il vise à dépasser le formalisme et à éviter la déliquescence de la foi. Il prône l'union de l'âme avec Dieu par des voies différentes que celles fixées par l'orthodoxie musulmane, il faut tendre vers « l'effort d'intériorisation de la révélation coranique » (A. Corbin). Dès lors le salut vient de la perfection intérieure et non pas de la stricte observance des principes islamiques. L'objectif du musulman est ainsi l'accord avec Dieu, et non pas la maîtrise du monde, comme il l'est pour les mouvements islamistes. Le soufisme est donc une méthode d'application plus approfondie, fondée sur la rigueur. Tout soufi n'est cependant pas forcément adepte d'une confrérie. Certains vivent indépendamment de toute appartenance à un groupe. La différence fondamentale entre l'Islam non soufi et l'Islam soufi, réside dans le fait que le premier est fondé sur des bases acceptées par tous, selon des textes et des principes définis et reconnus ; tandis que le second fait prévaloir l'interprétation et la révélation personnelles. C'est pourquoi son audience publique dans le monde musulman est difficile. Il est dès lors intéressant de se pencher sur les rapports de l'islam sénégalais avec le monde arabe et de voir la place particulière qu'il occupe dans la communauté musulmane mondiale. La confrérie tidiane est par exemple très ouverte à la *Umma* islamique et à la culture arabe, le soufisme n'ayant jamais été valorisé au sein de la celle-ci.

Au XI^e siècle, la confrérie Qadiriyya est fondée par un grand soufi Abdel Khadir Djelani, et est la première à s'implanter au Sénégal, au XVI^e siècle. A partir de cette date vont naître différentes confréries dont les quatre plus importantes sont la *Qadiriyya*, la *Tidianiyya*, la *Mouriddiyya*, et les *Laayèennes*. Si le mouvement confrérique s'est si bien implanté au Sénégal, c'est sans doute parce que les marabouts qui le menait, ont su, grâce à leur charisme, prendre en charge la société et offrir une alternative possible dans la crise due à la destruction violente de l'organisation socio-politique. Le marabout devient en quelque sorte un intermédiaire entre l'adepte et Dieu. Et si le système religieux confrérique repose sur une idéologie de domination et d'exploitation, il n'en représente pas moins une organisation refuge, fonctionnant en réseaux, et une contre-société.

Nées dans la crise du socio-politique et l'effondrement du pouvoir traditionnel, les confréries devaient prendre position par rapport à la domination coloniale. Les tidianes préférèrent une logique de conciliation avec les Français, tandis que les mourides firent preuve d'une résistance passive avec refus de toute collaboration. L'Islam recommande en effet dans ses textes, une attitude de respect envers les autorités établies, si celles-ci n'entravent pas la pratique de la religion, ainsi que la position du « juste milieu », c'est-à-dire un esprit de modération.

²² SCHATZBERG, Michael. « Power, legitimacy and 'democratization' in Africa », in *Africa*, 63 (4), 1993.

²³ MAGASSOUBA Moriba. *L'Islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Paris, Karthala, 1985.

2.2 La religion comme rempart

Dès son implantation massive dans l'actuel Sénégal, l'islam a revêtu un caractère politique puisqu'il s'est imposé comme le recours des populations à l'acculturation occidentale. Si l'islam s'implante en Afrique de l'Ouest dès le Xe siècle (au Sénégal au XI^e), ce n'est qu'à partir du XIX^e siècle que la pratique de la religion prend réellement son essor, au sein de ces *turuq*, qui apparaissent comme le recours privilégié des populations face à la conquête coloniale et son corollaire l'imposition de la culture occidentale. L'islam devient dès lors synonyme de rempart pour la protection des valeurs traditionnelles.

La société wolof d'avant la conquête coloniale (particulièrement après 1815) est dirigée par deux parties opposées à savoir, les chefs à moitié païens et les dirigeants des confréries musulmanes, les « Saints ». D.Cruise o'Brien utilise ce dernier pour « désigner les notables musulmans dont la prétention idéologique au leadership était basée sur leur grâce spirituelle (*Baraka*), une forme d'autorité charismatique. « Saint » devrait être pris dans le sens d'une grande variété de formes à l'intérieur de cette vaste catégorie, variété reconnue dans la terminologie wolof et arabe »²⁴. La suppression du trafic atlantique d'esclaves a déjà commencé alors à miner la base économique des états ayant des chefs. Les dirigeants musulmans s'affirmèrent à partir d'une idéologie religieuse qui mettait l'accent sur le devoir de la guerre sainte. Ils se construisent ainsi une solide base populaire au sein des populations qui avaient commencé à cultiver la nouvelle plante d'exportation, l'arachide. En effet ces fermiers et paysans s'insurgeaient contre les exactions des chefs et de leur bande de guerriers. Grâce aux bénéfiques récoltés avec la culture de la céréale, ils pouvaient se permettre de s'armer contre ces pillages. De plus avec l'introduction de la demande européenne et de ses contraintes, les états wolofs connaissaient une sorte de confrontation entre classes sociales. L'administrateur R.Arnaud en fait état : « Dans la région wolof, l'introduction de l'Islam a d'abord entraîné une véritable révolution sociale, constituant en fait une opposition du prolétariat envers l'aristocratie, un combat de classe. Les paysans détestaient profondément les guerriers qui les exploitaient. Grâce à l'Islam ils purent former un bloc solide contre l'aristocratie, demeurée fétichiste »²⁵.

La conquête française transforma ainsi la lutte armée entre les parties rivales, mais accentua la crise sociale que cette lutte avait entraînée. La majorité des membres du parti des chefs, provenant de la classe inférieure²⁶, fut abandonnée à son propre sort lorsque leurs patrons furent tués. Ils furent démis de leurs fonctions ou contraints à exercer les fonctions oppressives de l'administration coloniale. Ce sont eux qui formèrent le noyau du nouveau mouvement charismatique musulman, les Mourides d'Amadou Bamba, qui comportait un facteur important d'anticolonialisme voilé. Les trois confréries (*tariqa*, pl., *turuq*), Mouridiyya, Qadriyya, Tidianiyya, en vinrent ainsi à contrôler l'allégeance spirituelle du peuple wolof. La hiérarchie de la grâce religieuse (*baraka*) à l'intérieur des confréries, au sein desquelles l'autorité était justifiée par la descendance des saints ancêtres, constitua ainsi une hiérarchie parallèle d'autorité politique au sein du cadre de la domination étrangère.

L'islam a offert un moyen efficace de défense culturelle à une époque où la culture traditionnelle wolof et les croyances « païennes » ne le pouvaient plus. Alors que la guerre sainte contre les Français était rejetée parce que vouée à l'échec depuis le départ, ces leaders musulmans furent très largement suivis et leurs adeptes prirent leurs distances avec le conquérant. Malgré cette opposition voilée, l'islam se maintint comme religion respectée le plus généralement par le colonisateur – certains administrateurs le considéraient même comme un pas franchi vers l'établissement de la civilisation.

²⁴ CRUISE O'BRIEN, Donal. « Chefs, Saints et bureaucrates. La construction de l'Etat colonial » in CRUISE O'BRIEN, DIOP, DIOUF. *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002.

²⁵ ARNAUD, Robert. *L'Islam et la politique musulmane française en Afrique occidentale française*, Paris, 1912.

²⁶ La société wolof était stratifiée en de nombreuses castes et classes, qui peuvent être comprises dans quatre catégories :

- a) Les nobles détenteurs du pouvoir politique ;
- b) Les hommes libres, cultivateurs indépendants ;
- c) Les castes liées à une occupation, rigoureusement endogames ;
- d) Les esclaves

Les populations se réfugièrent derrière leurs guides religieux. Ceux-ci leur apportèrent une protection tant spirituelle que matérielle, en organisant des espaces où l'autorité coloniale n'était plus maître. C'est pourquoi ces guides religieux devinrent les intermédiaires obligés entre populations et colons, acquérant un statut de médiateur entre les *taalibe* (littéralement en arabe, celui qui étudie, c'est à dire le disciple de Dieu) et autorités administratives.

2.3 La collusion des autorités coloniales et des chefs religieux

Les marabouts ont ainsi toujours été des guides spirituels et des administrateurs de communautés musulmanes surtout à partir des périodes coloniales et postcoloniales. La domination a donc une dimension d'exploitation. La politique administrative pendant la période coloniale a donc été élaborée de manière parallèle avec la croissance de la production arachidière, dans le cadre de l'économie paysanne domestique. Dans cette perspective, les autorités coloniales ne pouvaient se passer d'intermédiaire, en voulant maintenir le statut quo dans les villages et éviter tout changement important que l'administration ne pouvait maîtriser. L'intégration des communautés villageoises se fit par le médium des marabouts qui devinrent l'interlocuteur privilégié au sein de ces mêmes communautés. En effet le marabout a une forte influence sur ces disciples par l'entremise du *ndiggël* ou recommandation religieuse. En ce sens il est plus efficace que les chefs indigènes. Il se présente ainsi comme le partenaire privilégié d'une colonisation profitable et sans investissement. Ainsi dès la fin de la première décennie du XX^e siècle, le colonisateur utilise le modèle d'autorité maraboutique au profit de l'action administrative. « Les marabouts jouèrent le rôle d'auxiliaires en se présentant comme une courroie de transmission des décisions des autorités coloniales »²⁷, permettant à celles-ci d'atteindre les sociétés rurales. La médiation se fait également au profit du paysan, car elle permet d'atténuer la coercition, de reporter le paiement des impôts, obtenir des aides et subventions, etc.

Les Saints des confréries musulmanes ainsi que leurs disciples religieux n'étaient pas intégrés dans la hiérarchie du fonctionariat français. Les chefs étant privés de leurs fonctions antérieures par des décrets français, ceux-ci se tournèrent vers les autorités musulmanes. Celles-ci assumèrent dès lors un rôle politique. Durant la période coloniale, la « routinisation » de ce leadership montra que l'accès à cet emploi était fonction de l'héritage spirituel (et généalogique) provenant d'un ancêtre saint. La mort d'un Saint entraînait une compétition entre les frères ou les fils du défunt, les possibilités d'accès à la fonction étant réservées au plus intelligent²⁸. Cependant la reconnaissance par la population d'une telle légitimité dépendait aussi du savoir-faire de l'héritier lui-même.

Les leaders musulmans ont ainsi évité la condition des chefs. A par quelques exceptions²⁹, ils ne devaient pas leur nomination à la puissance coloniale. Les dirigeants musulmans étaient naturellement utilisés de multiples manières par les autorités coloniales : dans les campagnes périodiques pour accroître la production agricole locale, ou dans le recrutement des forces armées. Contrairement aux chefs, ils pouvaient négocier leur collaboration, et accroître de ce fait leur propre pouvoir et prestige. Un fonctionnaire français remarquait en 1945 que les chefs religieux avaient considérablement accru leur pouvoir et que leur collaboration avec les Français avait davantage bénéficié à leurs objectifs personnels plutôt qu'à celui de « l'intérêt général ».

Au cours de la première période de domination coloniale, certains chefs tentèrent d'utiliser leur pouvoir administratif contre des dirigeants musulmans, mais l'équilibre des forces se décida contre, au gré de la désaffection populaire à leur égard. Progressivement les chefs se soumirent à l'autorité musulmane, certains devenant des courtisans dans les sphères religieuses, d'autres des chefs

²⁷ DIOP, Momar-Coumba, DIOUF, Mamadou. «L'administration, les confréries religieuses et les paysanneries», in O'BRIEN, DIOP, DIOUF. *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002.

²⁸ L'ensemble des confréries au Sénégal a vu les descendants des fondateurs prendre leur suite. La difficulté va désormais résider dans la désignation des successeurs, puisqu'on arrive au terme des lignées de descendance directe de chacun.

²⁹ Les autorités coloniales intervenaient lors des crises de succession religieuse pour assurer la nomination d'un saint qui lui était favorable

religieux, et la plupart de simples disciples. La position sociale des saints se trouva petit à petit modifiée par cette intégration des anciens chefs au sein des mouvements confrériques, et il fut de plus en plus difficile de distinguer les héritiers des grands saints charismatiques des débuts d'avec les chefs intégrés. Au niveau du village, le chef traditionnel vit son autorité supplantée au profit des leaders religieux, devenant un simple « chef de paille » responsable des diverses exactions françaises. Les conséquences contrastées de la domination française au Sénégal sont les plus frappantes dans les campagnes de soutien aux efforts militaires français, organisées lors des deux conflits mondiaux au cours du XX^e siècle. A ces occasions la dimension d'exploitation de la domination française fut amplement accrue. Les chefs recrutèrent pour l'armée et firent augmenter la production agricole locale par la coercition (amendes, travail forcé, emprisonnement arbitraire, saisie de « volontaires »), préparant ainsi le terrain de leur propre déclin survenu après 1945. Même les dirigeants musulmans qui avaient représenté pour les populations un rempart contre les campagnes de recrutement militaire, s'avéraient capables, même de manière informelle, de négocier leur soutien (octroi de parcelles de terre pour les combattants à leur retour, reconnaissance de l'islam en tant que religion d'état du Sénégal par exemple). Les leaders musulmans en sortirent d'autant plus prestigieux (soutien de l'autorité coloniale et des populations) à l'inverse des chefs plus haïs que jamais.

L'arrivée des premiers hommes politiques sénégalais confirme cette pratique et la transfère sur la scène politique. Ainsi Blaise Diagne, premier député noir en 1914 est soutenu par le khalife général des mourides. Par la suite dans les années 1950, Senghor, catholique, perpétue la tradition coloniale d'appui du politique sur ces médiateurs religieux, comme facteur de pénétration de la société, ceux-ci étant respectés et suivis par la majorité de la population paysanne. C'est grâce à cette alliance qu'il réussit à battre Lamine Guèye en 1951, et devient le premier Président du Sénégal indépendant en 1960.

La hiérarchie maraboutique réussit donc à rendre intelligible la structure administrative coloniale en la naturalisant puisqu'elle est étrangère à la culture du pays. On touche ici aux tenants de la construction de la mémoire confrérique. Symbole tout d'abord de la lutte contre l'acculturation, celle-ci devient une protection pour les populations contre les débordements de la puissance coloniale, puis intermédiaire essentiel de la gestion du politique et du social au Sénégal.

La construction de ces légitimités à travers les mémoires historiques ne sont pourtant pas sans avoir de limite. C'est en cela qu'il s'agit de voir comment les mythes qu'elles ont produit peuvent ne plus être opératoires, et comment les débats sur le code de la famille sont l'expression de ces dysfonctionnements.

3 LA TRADITION DEMOCRATIQUE EN FAILLITE ?

Comme la nation « imaginée », la tradition démocratique fait l'objet de constructions et de bricolages historiques anciens. Ceux-ci participent de cette que qualifie d'« invention de la tradition » (Hobsbawm et Ranger)³⁰. Au cœur même de cette invention on trouve la construction du mythe fondateur que joue l'instauration de la démocratie au Sénégal.

La responsabilité qui découle de cet héritage historique, pour les acteurs contemporains, n'en est que plus lourde à porter. La difficulté réside aussi dans la mise en valeur de ces mythes fondateurs qui par leur importance biaisent en quelque sorte les rapports historiques du pays avec la question démocratique. Si la collusion du colonisateur avec les chefs religieux musulmans s'est notamment exprimée par le respect des pratiques musulmanes touchant les affaires familiales, il n'en est pas moins vrai que ces mêmes colonisateurs ont laissé une empreinte profonde, quant à leur mise en valeur du droit positif comme vecteur de modernité. Le mythe démocratique navigue à la fois entre une spécificité propre du Sénégal et des expériences politiques modernes (République des Quatre Communes) mises en place pendant la colonisation. La particularité sénégalaise réside ainsi dans la « caution du temps » (C. Coulon)³¹.

3.1 Les fondements de la tradition démocratique

S'étant démarqué sur le continent africain par une stabilité politique qui ne s'est pas démentie depuis l'indépendance, le Sénégal a su affermir sa réputation de pays « démocratique ». Cette construction s'est faite dans le temps long, à savoir par l'appel aux temps coloniaux et aux imaginaires liés à l'épisode des Quatre Communes, puis au passage pacifique à l'indépendance en 1960, et enfin à l'absence de coups d'état et de crise de succession depuis celle-ci. Le Sénégal a ainsi pu connaître « l'énonciation d'un véritable mythe démocratique » (C. Coulon)³² qui, si dans son expérimentation pratique a certes des limites, n'en est pas moins fondé et chargé de sens, en ce qu'il « oriente le système d'action historique » (C. Coulon)³³.

3.1.a. *L'héritage républicain des Quatre Communes : « une assimilation particulière »³⁴*

L'origine du mythe démocratique au Sénégal prend sa source dans l'histoire coloniale et ce dans l'épisode républicain des Quatre Communes. L'ancienneté de la vie politique au Sénégal n'a de cesse d'être rappelée. Ainsi un manuel d'histoire l'explique très clairement : « La vie politique au Sénégal est très ancienne comparativement au reste de l'Afrique, puisqu'elle date de 1883, année au cours de laquelle la qualité de citoyen est octroyée aux habitants libres de la colonie. C'est ainsi que dès 1848, le Sénégal a un député en la personne de Durant Valentin »³⁵. Le rappel constant de l'enracinement profond de cette culture politique et démocratique au Sénégal participe à créer un modèle politique et culturel original. En effet l'appropriation par les élites locales de cette vie politique n'a de cesse de vouloir battre en brèche l'idée selon laquelle elle serait un produit d'importations, contrairement au reste des pays africains. C'est l'affirmation du caractère non artificiel de la

³⁰ HOBBSBAWN, Eric, RANGER, Terence. *The invention of tradition*, op.cit.

³¹ COULON, Christian. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », in *Démocraties d'ailleurs*, Ceri, Paris, Karthala, 2000.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ DIOUF, Mamadou, *Histoire du Sénégal, Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.

³⁵ THIAM, Iba der, NDIAYE, Nadiour. *Histoire du Sénégal et de l'Afrique*, Dakar/Abidjan, 2^e édition,, Les Nouvelles Editions Africaines, 1976.

démocratie au Sénégal, mais bien de son implantation ancienne. Cette longévité devient dès lors gage de l'effectivité dans le discours des élites nationales.

La tradition démocratique s'inscrit donc dans cette expérience coloniale particulière qu'a été la république des quatre communes. Saint-Louis, Gorée, Dakar et Rufisque ont pu jouir du statut de « communes de plein exercice », les populations « originaires » de ces villes ayant le droit d'élire un député, des conseils municipaux et un conseil général. Cette expérience politique a permis la structuration de toute une imagerie de la maturité politique du pays à travers l'émergence d'une civilisation indigène distincte tant des traditions autochtones sénégalaises que de la « mission civilisatrice coloniale ».

Les Quatre Communes sont le produit de l'entreprise de colonisation française, le long de la côte atlantique de l'Afrique de l'Ouest, l'aménagement de cet espace étant très tôt urbanisé avec Saint-Louis et Gorée. Au cours des guerres de la Révolution et de l'Empire, et suite à l'isolement de la colonie (avec l'occupation anglaise) apparurent les premières assemblées locales qui servirent de fondations aux institutions municipales à Saint-Louis puis à Gorée. La constitution définitive des Quatre Communes se déroule ainsi : en 1840 est établi un Conseil général de la colonie, en 1848 le Sénégal obtint un siège à la Chambre des députés à Paris, et enfin le 10 août 1872 est signé le décret portant création des communes du Sénégal. Par la suite Rufisque (1880) puis Dakar (1887) bénéficient également de ces privilèges en accédant au statut de communes de plein exercice. A partir de ce moment les Quatre Communes sont pourvues des mêmes droits que leurs homologues en métropole.

L'évolution du statut de ces quatre villes distinguant ainsi leurs habitants dits « originaires » des autres Africains de l'intérieur réside dans « l'étendue des contributions apportées par les musulmans africains, depuis des générations à Saint-Louis et à Gorée. De fait ils paient l'impôt de sang que ne paie aucune de nos autres colonies, en se battant dans les rangs de nos armées coloniales... »³⁶. L'enjeu premier des luttes politiques se cristallise autour des tentatives récurrentes de rayer les habitants musulmans des listes électorales de la part des colons. En effet les populations musulmanes réclament une citoyenneté française, sans pour autant accepter de se plier aux codes culturels et civils français. C'est en cela et du fait de leur religion que découle leur statut particulier. Si à Gorée ne sont pas recensés beaucoup de musulmans, à Saint-Louis, Dakar et Rufisque la population africaine se réclame d'un islam très fortement remanié par les croyances locales.

3.1.b. *Les traditions politiques précoloniales*

Le mythe démocratique vient par la suite se nourrir d'une nouvelle référence, celle des traditions politiques précoloniales qui détiendraient en germe les prémises de la culture démocratique moderne. C'est au moment de la décolonisation que se développa cette vision africaniste des sociétés politiques précoloniales. « Si l'on fait de notre République moderne une création du colon, c'est qu'on pas compris le processus qui lui a donné naissance en l'absence même du colon ! Sans la colonisation, et bien avant les Français de 1789, nous avons eu une République ou tout du moins légalité des conditions, caractéristique d'une société démocratique (Tocqueville), ainsi que nous en avons des exemples pertinents chez les Lebu et les Tukulôôr »³⁷.

Les intellectuels africanistes vont ainsi chercher dans les systèmes politiques africains précoloniaux ce qui leur semble constituer une ébauche d'un ordre politique démocratique en gestation. Un tel travail avait déjà été entrepris au 19^e siècle par des intellectuels coloniaux comme l'Abbé Boilat³⁸, ou plus tard Claude Michel³⁹, qui définissent certaines formations politiques

³⁶ JOHNSON G. Wesley. *The emergence of the Black Politics in Senegal. The Struggle for Power in the Four Communes 1900-1920*, Stanford, Stanford University Press, 1971, traduction française, *Naissance du Sénégal contemporain*

³⁷ NDIAYE, Malick. *L'éthique ceddo et la société d'accaparement, ou les conduits culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui*. Vol. 1 : *Le goorgi, type moyen de la société sénégalaise urbaine post-indépendante*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 1996.

³⁸ BOILAT, Abbé. *Esquisses sénégalaises*, Paris, Karthala (1984), 1^{ère} édition, Paris, Bertrand, 1853.

anciennes comme celles de Lébou du Cap-vert de « Républiques ». Cet effort de légitimation historique par le qualificatif républicain a cependant pu être contesté par des historiens sénégalais comme Cheikh Anta Diop. Celui-ci récusait la définition républicaine de l'état Lébou du fait de l'absence de laïcité. Il reconnaît cependant que « ces régimes ont été presque partout démocratiques avec des pouvoirs équilibrés »⁴⁰, parce qu'ils possédaient des constitutions venant limiter le pouvoir du souverain. De ceci découle l'idée que la démocratie n'est pas un pur produit d'importation, mais qu'elle a aussi des sources indigènes. Si « régime démocratique est synonyme de système démocratique où le multipartisme est reconnu et accepté, le Sénégal peut être considéré comme un pays qui a connu un système démocratique avant l'indépendance en 1960. »⁴¹ Le parcours du Sénégal pour la recherche d'une identité politique s'est ainsi construit dans le temps long

3.2 La démocratie des lettrés en faillite ?

Dès 1937 L.S.Senghor écrivait comme suit : « Les intellectuels ont mission de restaurer les valeurs noires dans leurs vérités et dans leur excellence, d'éveiller leur peuple au goût du pain et des jeux de l'esprit, par quoi nous sommes hommes »⁴². L'importance du rôle assigné aux lettrés sénégalais participent ainsi du mythe démocratique. En effet celui-ci fonde l'identité sociale et politique des « évolués », lettrés sénégalais, dont le prestige tient à leur passage par l'école occidentale, et non pas à un statut coutumier.

L'héritage français se mesure à l'aune du statut qu'occupe l'école dans les imaginaires sénégalais. Celle-ci apparaît comme un vecteur d'ascension sociale sans précédent. C'est la mise en place d'une certaine idée de la fonction publique plaçant le fonctionnariat au centre des ambitions professionnelles que sociales, économiques ou politiques. Elle représente l'accès à ces positions de « straddling » dont parle J.F.Bayart⁴³, qui autorise l'accès aux modalités d'accumulation.

La construction de la tradition démocratique est ainsi avant tout l'œuvre des lettrés, de ceux qu'on désigne au Sénégal comme les « intellectuels ». Etre « intellectuel » signifie donc l'occupation d'une place spécifique dans la société, et ce dans l'ordre de la modernité. Aminata Diaw montre ainsi : « Tel se croit intellectuel, fort de son diplôme, de sa culture occidentale, de sa maîtrise du français, de sa profession bureaucratique. Cette identité qui repose sur un savoir, sur des symboles donne des droits : celui de la prise de parole politique. Ce tableau est certes caricatural, mais il met en exergue un élément fondamental : le rôle que joue l'intellectuel dans la relation de la polis au politique, laquelle délimite le lieu du pouvoir et de la domination »⁴⁴. L'intellectuel tient ainsi sa distinction de l'école française, c'est le « *ku jang ekool* », celui qui a appris à l'école.

L'école est donc pourvoyeuse de compétence politique : les intellectuels que sont Lamine Guèye, Léopold Sedar Senghor ou Cheikh Anta Diop ont donc « servi de repères à l'itinéraire politique du pays » (C.Coulon)⁴⁵. L'élite intellectuelle est dépositaire de cet éveil des populations à la modernité. C'est en cela que le mythe démocratique qu'elle formule devient par son discours un véritable mythe fondateur, de cette élite même car il offre « une identité sociale à ceux qui y voient le récit de leurs origines » (C.Coulon)⁴⁶. Le mythe remplit également des fonctions pédagogiques pour l'ensemble de la population. Etre intellectuel devient ainsi un signe et de distinction et de légitimation.

³⁹ MICHEL, Claude. « L'organisation coutumière (sociale et politique) de la collectivité lébou de Dakar », in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale* 3, 1934.

⁴⁰ ANTA DIOP, Cheikh. *L'Afrique Noire précoloniale*, Paris, Présence africaine, 1961.

⁴¹ DAFI, Moussa. « Régulation de sens du concept "démocratie" au Sénégal », dossier « Démocratie, le pouvoir des mots », in *Politique Africaine*, n°64, novembre 1996, Paris.

⁴² SENGHOR, L.S. *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Le Seuil, 1964.

⁴³ BAYART J.F. *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

⁴⁴ DIAW, Aminata. « La démocratie des lettrés », in DIOP Momar Coumba (dir). *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Dakar/Paris, Codesria, Karthala, 1992.

⁴⁵ COULON, Christian. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », op.cit.

⁴⁶ Ibid.

Il est la figure du pouvoir et du savoir dont la mission est de civiliser les gens de conditions modestes, ces « *baadooloo* », les gens « sans force ».

C. Coulon explique ainsi que « cette vision élitiste du rang et de sa fonction n'est pas sans rappeler la démarche d'assimilation sélective qui était celle du colonisateur [En effet les intellectuels sont issus historiquement et culturellement des citoyens, les originaires des Quatre Communes], mais aussi les conceptions de la hiérarchie sociale traditionnelle faisant des gens appartenant aux ordres supérieurs –les *gээр* en pays wolof, les *tooroo* chez les Toucouleurs- des montreurs de conduite » (voir note n^{o31}). Cheikh Hamidou Kane met ainsi en scène, dans *L'aventure ambiguë*, cette mission de chef de conduite dont se targuait l'aristocratie toucouleur par rapport à l'école européenne : « L'école étrangère est la forme nouvelle de guerre que nous font ceux qui sont venus ici ; et il faut envoyer notre élite avant d'y pousser tout le pays. Il est bon encore une fois que l'élite précède. S'il y a un risque, elle est mieux préparer pour le conjurer, parce que plus fermement attaché à ce qui est. S'il y a un bien à en tirer, il faut que ce soit elle qui l'acquière la première. »⁴⁷

Cependant C. Coulon sanctionne la faillite de ce mythe démocratique au Sénégal. On peut dès lors faire l'hypothèse d'une quête identitaire qui ne se suffit plus aux seuls contours de la démocratie, et en ce sens de la nécessité pour les élites d'une réaffirmation identitaire, qui s'ancre certes dans le jeu démocratique, mais qui se nourrit également d'autres déterminants tels religieux, culturels, internationaux, économiques et de genre. On peut ainsi voir la restructuration des élites au Sénégal comme une marque de cette reformulation identitaire à travers la visibilité croissante d'une élite musulmane non confrérique. L'Imam Ahmadou Makhtar Kanté, Imam de la Mosquée de l'Université Cheikh Anta Diop, s'exprime à ce propos comme suit :

«C'est quoi un intellectuel, je ne connais pas ! Je pense que toute personne est capable de penser. Maintenant, si être intellectuel, c'est d'être capable de parler et d'écrire en français, cette définition est trop restrictive. Moi, je vais dans le monde rural où des sénégalais ne peuvent pas lire en français ; ils sont très intelligents et sont capables de réfléchir et de vous contredire dans vos propres discours. Est-ce qu'intellectuel, c'est être sorti de la Sorbonne ? Pour moi, c'est aussi être sorti d'ailleurs, être capable de penser. Est-ce que la pensée est confisquée par un groupe de personnes ? On doit remettre l'éducation en question au Sénégal car ce que l'on fait ici, c'est l'éducation coloniale : on doit la repenser, la recentrer sur nos valeurs, sur nos visions de l'homme, de la famille, du monde, de notre rapport à la nature, au pouvoir. Il faut repenser aussi nos langues nationales, ce que je vous dis en français, je vous le dis avec beaucoup d'effort. On ne peut pas bien penser dans la langue d'autrui. Je suis plus à l'aise en wolof, je suis plus clair, plus subtil. Quand on est éduqué dans une langue étrangère, on est limité. Cheikh Anta Diop l'a bien développé. Il n'y a pas encore d'éducation africaine mais attends, je ne suis pas conservateur. Je ne suis pas le type qui dit que l'éducation islamique, c'est être assis pour les enfants, par terre en étant tout sale ! C'est une modalité historique. Je ne dis pas que c'est cela qu'il faut maintenir. Maintenant, les façons d'organiser les enseignements suivent les degrés d'organisation de la société. Nous sommes pour la préservation des valeurs et pour les innovations nécessaires et positives»⁴⁸.

L'expression de cette concurrence s'exprime notamment par l'extrême vitalité du système d'éducation arabo-islamique et sa prise d'importance au niveau institutionnel. En effet les réformes en cours visent à les institutionnaliser⁴⁹. On peut dès lors se demander si le Sénégal ne fait pas l'expérience d'une certaine faillite de son modèle éducatif. Celui-ci a en effet prévalu de manière institutionnelle depuis l'indépendance. Les mythes et modèles qu'il a véhiculés et les personnes qu'il a

⁴⁷ KANE, Cheikh Hamidou. *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.

⁴⁸ Propos recueillis à Dakar, à la mosquée du point E, le 07/05/2004 (intégralité de l'entretien retranscrit en annexes)

⁴⁹ Cf. mon mémoire sur le système d'études arabo-islamique. *De l'enseignement arabo-islamique au Sénégal : la nécessité de repenser le concept de laïcité*, rédigé à Dakar, IEP Paris, février 2002.

et qui l'ont porté semblent ainsi mis en cause au regard des nouvelles traditions bricolées et de ce qu'on pourrait appeler une concurrence des mythes. Le débat sur le code de la famille dans lequel chaque acteur se tient pour le tenant de la maturité (pour, contre), dans un discours qui crée l'Autre (stigmatisation de l'autre permet de « rassembler les conjonctures critiques », Dobry) et qui fait intervenir la dynamique morale (bien, mal), illustre la concurrence de cette prise de légitimité concernant la tradition sur le temps long.

Notre étude tente donc de voir comment les mythes fondateurs ont été remis en cause du fait de l'évolution historique, économique et sociale du pays, puis dans quelle mesure ils sont devenus particulièrement labiles (ne serait-ce que la référence constante aux « dynamiques de l'extérieur »). En effet le mythe de la démocratie, mis en lumière par Coulon, reposait sur les élites, ces « évolués » qui ont su conquérir leur place au sein de la société avec la colonisation (cf Cheikh Ahmidou Kane, Bayart), donc sur le système scolaire à la française mis en place au Sénégal à cette époque.

Pourtant le mythe de la démocratie semble aujourd'hui concurrencé dans ses fondements mêmes. C'est en cela que le code de la famille apparaît comme l'expression juridique de cette volonté d'unification qui a prévalu au moment de l'indépendance. Donner un système juridique unifié et ce sur les bases du principe constitutionnel de laïcité devait participer à l'édification de la nation.

Les débats sur le code de la famille s'inscrivent dans un double mouvement : d'une part il s'inscrit dans l'ensemble des imaginaires que nous avons essayé d'illustrer ci dessus, et d'autre part il constitue une véritable plate-forme d'expression pour des revendications qui touche à l'organisation même de la société, rendant compte de la mise en péril même de ces mythes.

CHAPITRE 2 LA LAICITE, PRINCIPE FONDATEUR DE LA REPUBLIQUE

Le débat sur le code de la famille met en scène des discours qui, pour se légitimer, font référence aux principes fondateurs de la démocratie et de la république au Sénégal, et proposent également une véritable mythologie construite autour de l'islam comme facteur de régénérescence sociale. La construction de la laïcité au Sénégal, posée comme premier principe constitutionnel, devient dès lors un enjeu de fond. Si elle fait appel à un idéal d'égalité et de liberté, elle n'en est pas moins liée à la définition française du concept. Elle peut ainsi, d'une part, être vécue comme garantie de la stabilité et de paix, d'autre part à l'inverse, comme le symbole à combattre d'une occidentalisation corruptrice.

Il semble que les mythes fondateurs parce qu'il sous-tendent les fondations même de la République, font face à une crise de leurs modalités opératoires. C. Coulon parle de « l'inscription problématique de ce mythe (démocratique) dans la société ». Les mythes qu'ils soient politiques ou religieux ont ainsi structuré la société dans ses référents et dans la construction de son identité. Cependant loin de constater une ligne de démarcation au sein de la société, il est plus pertinent de voir combien ces identités se sont définies de manière plurielle. A cet égard il semble de ces mythes soient entrés dans un processus nouveau, non pas de remise en question mais bien de refondation. Il ne s'agit en effet pas de rompre avec le passé, mais bien au contraire de redonner sens au système d'action historique et de solder par conséquent l'héritage colonial. N'assiste-t-on pas à un processus d'appropriation affranchissante ?

A cet égard le concept de laïcité est intimement lié aux principes républicains⁵⁰. Peu après l'indépendance elle se voit déjà au centre de débats qui font de l'opposition pour/contre le sujet des revendications des mouvements islamiques et de ceux qui la défendent. Ainsi le principe est malmené à l'aune du renouveau islamique qui éclot dans les années post-indépendance. L'importance de l'expérience française est d'autant plus grande qu'elle fait partie intégrante de cet héritage colonial. Cependant si du mythe on glisse au modèle, c'est avant tout afin de se pencher sur la spécificité de l'expérience sénégalaise et d'en préserver les équilibres.

Conformément au sens de l'idéal laïc comme nous l'avons défini en introduction, il faut se pencher voir comment celui-ci a été mis au service de la construction de la République sénégalaise, comme facteur d'unité. L'égalité est source de liberté, est dès lors inscrite dans la constitution sénégalaise, prenant pourtant en compte la diversité religieuse du pays.

1 LA VERTU LAÏQUE AU SERVICE DE LA DIVERSITE SENEGALAISE

Si l'ensemble des mythes s'est avéré avec C.Coulon « en faillite », c'est à dire qu'ils ne semblent plus être en phase avec les réalités du pays parce qu'ils ont montré leurs limites, on peut cependant se pencher sur la tentative de synthèse qu'a tenté d'opérer le Poète-président avec la « civilisation de l'universel ». C'est en cela qu'on peut voir comment la laïcité s'est présentée comme un principe unificateur d'organisation de la société.

⁵⁰ Voir la définition politique de l'état lébou par Cheikh Anta Diop, citée dans COULON, C. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », op.cit

1.1 L'humanisme africain de Senghor

Cette démarche de réhabilitation des sociétés africaines a été le fer de lance du Poète-président Léopold Sedar Senghor. Ce dernier orchestra ce renversement de perspectives, à savoir viser la réhabilitation des valeurs négro-africaines plus que leur assimilation. La mise en valeur de « l'âme nègre » est cependant préférée à celles des héritages historiques. « La négritude ouvrit la voie à de nouvelles formulations de l'histoire qui prirent le contre pied de la vision coloniale d'une Afrique livrée à des tyrans sanguinaires ou à des marabouts fanatiques » (M.Diouf)⁵¹. Ainsi la négritude apparaît comme une idéologie qui lutte pour la valorisation de la culture nègre mais également pour son unité, et ce par rapport aux civilisations occidentales : « Elle est fondée sur une métaphysique, sur une ontologie, et sur un esprit, qui insiste sur la culture, et elle comprend les mœurs, les sciences, les techniques, les arts et lettres. Elle est fille de la race, de la géographie et de l'histoire, qui expliquent les façons de sentir, de penser et d'agir de chaque groupe humain ». Il s'agit dès lors d'éradiquer tout complexe d'infériorité par rapport à la civilisation occidentale, et faire émerger l'homme noir dans la civilisation de l'universel. « La négritude est l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir telles qu'elles s'expriment dans la vie et dans les oeuvres des Noirs. Ceci n'est qu'une volonté de se réaliser soi-même et de s'épanouir. »⁵². Pour Senghor, la culture noire tire sa force de sa proximité avec la nature et avec ses ancêtres, là où la culture occidentale s'en est coupée; « Le Noir est intuitif quand l'Européen est cartésien ». Cette prise de position a soulevé maintes protestations. C'est ainsi que Jean-Paul Sartre lui-même n'avait pas hésité à parler de « racisme anti-raciste »⁵³, persuadé que la négritude ne faisait qu'ajouter à la confusion.

Cette référence à l'humanisme africain, que Senghor a très profondément développé est venu enrichir à un niveau ontologique, éthique et culturel cette architecture prédémocratique. « Senghor fait de la démocratie un jeu de l'esprit, mais aussi une pratique sociale, « théorie » et « conditions humaines » selon ses termes⁵⁴ » (C.Coulon)⁵⁵. Senghor propose ainsi une nouvelle approche du politique et de la démocratie à partir des fondements communautaires des civilisations africaines et de l'importance accordée aux valeurs spirituelles. « Ce que l'homme noir apporte », c'est « une autorité [qui] repose sur une prééminence spirituelle que les démocraties occidentales méconnaissent »⁵⁶.

C. Coulon⁵⁷ rappelle le mythique royaume de Sine (Senghor était Sérère), dont le roi est l' élu du peuple par l'intermédiaire des principaux chefs de famille, son influence reposant sur sa sagesse. Il offre cet exemple à la réflexion des gouvernements occidentaux qui « négligent l'éthique sur laquelle doit reposer une démocratie authentique en se confiant aux mains de pantins, de politiciens »⁵⁸. Ainsi les vertus de l'honnête homme comme le *jom* (sens de l'honneur), le *kersa* (maîtrise de soi), ou la *taranga* (hospitalité) représentent les fondements de cet humanisme africain dans son application politique, plus que les institutions et les procédures. Ce rappel d'un certain comportement social source de cohésion exprime combien celui-ci participe d'« un ordre social juste et intériorisé en chaque individu » (C.Coulon)⁵⁹. La référence au vocabulaire indigène pour désigner cette intériorisation de l'ordre fait désormais partie du corpus réflexif des lettrés sénégalais, les « évolués » et illustre combien l'héritage de Senghor est demeuré vivant à travers ses réactualisations successives par les intellectuels. Cependant l'émergence et la plus grande visibilité accordée à une nouvelle classe de lettrés qu'on peut qualifier d'intellectuels islamisés ou islamiques introduisent une voie divergente dans l'« invention de la tradition », et le recours aux mythes islamiques vont être une partie intégrante

⁵¹ DIOUF, M. « Représentations historiques et légitimités politiques au Sénégal (1960-1987) », op.cit.

⁵² SENGHOR, Leopold Sedar. *Liberté III. : Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil, 1977.

⁵³ SARTRE, J.P. *Orphée noire*, précédant SENGHOR, L.S. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1948.

⁵⁴ SENGHOR, Leopold Sedar. *Liberté II. Nation et voie africaine vers le socialisme*, Paris, Seuil, 1971.

⁵⁵ COULON, C. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », op.cit.

⁵⁶ SENGHOR, Leopold Sedar. *Liberté III. : Négritude et Civilisation de l'Universel*, op.cit.

⁵⁷ COULON, C. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », op.cit.

⁵⁸ SENGHOR, Leopold Sedar. *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.

⁵⁹ COULON, C. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », op.cit.

des discours lors des débats sur le Code de la famille, que nous étudierons en détail dans la partie suivante⁶⁰.

1.2 La laïcité comme principe unificateur

La volonté de créer une unité nationale va ainsi passer par l'instauration de divers principes régissant le social, le politique et le religieux. La laïcité est l'un d'entre eux. Partie prenante de l'héritage colonial, la laïcité est un concept qui s'est développé en France à l'aune des conflits entre l'état et l'église. Elle prend une expression institutionnelle avec le vote de la loi de 1905 sur la séparation entre l'Eglise et l'Etat, qui dans son article 2 stipule que « La République ne reconnaît, ni ne subventionne aucun culte ». L'état devient incompétent en matière religieuse, le fait religieux cesse d'être un fait public, la religion devenant libre d'organiser ses propres règles. Le principe laïc correspond à ce que Senghor appelait « les apports féconds ». Ainsi la laïcité va-t'elle permettre de devenir une « vertu » sénégalaise et en cela une modalité d'organisation des sociétés au même titre que la démocratie. « La démocratie française s'est nourrie du même sein que la laïcité : celui de la liberté et de la rationalité guidant le peuple. Toutefois laïcité et démocratie ne se confondent pas et les constitutionnalistes républicains le signifient bien en définissant la France entre autres, comme une république laïque et démocratique. »⁶¹.

Aussi Senghor par son attachement à la culture française, a-t'il marqué de son empreinte les fondations de la république sénégalaise. Il élabore le concept de francité, qu'il définit comme suit : « Quant à la francité, je la définis comme l'ensemble des valeurs de la langue et de la culture, partant, de la civilisation française ». Dans l'homélie prononcée⁶² à l'occasion de la disparition du Poète-président, M. le Cardinal Lustiger rappelle que les affirmations de Senghor sur la laïcité appliquée à la constitution de l'Etat du Sénégal, la place des religions qui y est reconnue, font de ce concept le principe nécessaire à l'édification d'une conscience nationale, à partir de l'islam et du christianisme. A la mosquée de Touba, le 7 juin 1963, Senghor s'exprimait ainsi : « la religion, comme l'art, est le propre de l'homme. (...) Pour construire la civilisation de l'universel, il faut à la raison discursive le concours de la raison intuitive qui est l'esprit de la religion. » Il plaide de ce fait pour « le bénéfice que représente l'indépendance des états face aux religions et la nécessité pour celles-ci –christianisme et islam- d'assimiler les réalités sociales de l'Afrique. »

Dans le contexte sénégalais, la laïcité est exprimée comme la liberté offerte à toutes les croyances de s'exprimer sur la scène publique. Ainsi la laïcité ne s'est pas développée au Sénégal comme en France et ne peut être considérée comme anticléricale. Au contraire elle s'impose comme protectrice des religions, et ne se définit pas dans une séparation stricte du privé et du public. L'importance du fait religieux n'est ni mise en cause, ni menacée par le caractère laïc de l'Etat. Ainsi comme le rappelle le Professeur Makhtar Diouf, l'Etat au Sénégal est un « Etat qui entretient un rapport étroit avec toutes les communautés religieuses, subventionne l'enseignement privé catholique, octroie salaire et avantage en nature à l'Imam de la Grande Mosquée de Dakar, accorde son aide financière à toutes les grandes manifestations religieuses et s'y fait représenter, organise les pèlerinages en lieu saint, etc. » (voir note n^o61). La laïcité au Sénégal repose ainsi sur deux principes également affirmés par la constitution : le non confessionnalisme de l'Etat et la liberté de conscience. La non-confessionnalité de l'Etat est prévue par les articles 19 alinéa 2 de la Constitution de 1963, et 24 de la Constitution de 2001 selon lesquels les communautés religieuses ont le droit de se développer sans entrave. Aussi loin d'exclure la religion de l'espace de gestion des hommes et des femmes, la laïcité prend au Sénégal source dans la religion même, faisant de l'Etat un instrument de garantie de la liberté de culte, de l'égalité du citoyen en face de la loi.

⁶⁰ Voir supra, Partie 2 et Partie 3, Chapitre 9, section 2.

⁶¹ DIOUF, Makhtar. « Entre l'état et les religions : la laïcité », publié sur internet.

⁶² En l'église de Saint-Germain des Prés, le mardi 29 janvier 2002

1.3 La laïcité, protectrice des religions

« La laïcité a pour objet de libérer les religions de la tutelle du pouvoir en les rendant à leur vocation première en même temps d'intériorisation et de compréhension de l'univers ». ⁶³ Cette conception, pour le moins originale, d'une laïcité protectrice des religions, traduit les préoccupations du Président-poète, de concilier le moderne et le traditionnel. Le socialiste chrétien Senghor ira même, dans une interview accordée à *l'Unité Africaine*, organe de l'Union Progressiste Sénégalaise (UPS) ⁶⁴ jusqu'à proposer « substituer à la religion bourgeoise, une religion sociale, simplement par le retour aux sources de l'Évangile et du Coran » ⁶⁵. Du bon fonctionnement du rapport entre l'état laïc et la religion, le Chef de l'état sénégalais invitera ses concitoyens à « tirer une leçon d'unité nationale ».

Au cours des années 80, la pratique et l'idéologie musulmanes connaissent un essor d'une ampleur jamais égalée. C'est également une période de crise multiforme : économique, sociale, culturelle, politique, morale qui se conjugue en une véritable crise d'identité. « Le nouvel élan de l'Islam au Sénégal est-il une conséquence de cette crise, mieux un symptôme ou plutôt « la solution », le remède aux maux dont souffre la société sénégalaise ? ». ⁶⁶

A partir de 1974 et le début de l'ouverture démocratique du pays ⁶⁷, va s'instaurer un débat sur « la question musulmane » qui, s'il ne touche pas directement les populations, ne laisse aucune formation politique indifférente à partir du moment où le principe de la laïcité de l'Etat va être publiquement remis en cause par des groupes cultivant un militantisme islamique virulent. Si l'Islam n'est pas ouvertement présent lors de la campagne électorale des législatives de février 1978, pourtant, il ne sera jamais autant apparu comme une structure de refuge gagnant beaucoup de terrain dans une société civile qui, en raison de la crise qui persiste, a perdu ses marques. Le débat sur la laïcité est lancé dans le sens où celle-ci est présentée, par ses détracteurs, comme la mère de tous les vices. Mr Abdou Diouf, alors Premier Ministre du gouvernement, exprimait, en avril 1978 ; les craintes des autorités sénégalaises confrontées à ce qu'elles considéraient comme du prosélytisme islamique de la part de milieux réformistes musulmans sénégalais : « Le Sénégal fidèle aux idéaux de tolérance et de fraternité entre les hommes, ne peut manquer de s'inquiéter lorsque, sous quelques motifs que ce soient, un groupe de populations cherche à dominer ou à éliminer un autre, au nom d'une intolérance religieuse aujourd'hui dépassée » ⁶⁸. En effet, le mensuel *Andë Sopi* (S'unir pour changer), édité par l'ancien président Mamadou Dia et ses alliés marxistes, qui s'était quelques mois auparavant livré à une attaque en règle contre le gouvernement P.S de trop occidentaliser le Sénégal : « Devant les stratégies sournoises qui tendent à occidentaliser toujours un peu plus le Sénégal, il ne nous reste plus qu'à organiser notre profond refus. Dans le domaine de l'Islam particulièrement » ⁶⁹

Le débat sur la laïcité participe ainsi, dans le temps long, de la structuration de l'espace public sénégalais. La laïcité est ainsi porteuse d'une opposition entre ceux qui la défendent, et ceux qui la décrivent. Les débats sur le Code de la famille seront l'occasion d'une mise en évidence de deux camps qui se structurent autour de l'enjeu laïc : les opposants et les défenseurs du principe ⁷⁰. L'étude du code de la famille va nous permettre de la dépasser, en montrant comme elle sert dans une refondation nationale, de tremplin vers une nouvelle modernité. C'est pourquoi il faut s'attacher à voir comment cette laïcité a été institutionnalisée dans la Constitution du Sénégal indépendant en 1963, devenant le premier principe de la République.

⁶³ *L'unité africaine*, n°49, 12 juin 1963

⁶⁴ L'UPS est issu de la fusion en 1958 entre la SFIO (Section Française de l'Internationale Ouvrière) de Lamine Guèye et le BDS (Bloc Démocratique Sénégalais) de Léopold Sedar Senghor et Mamadou Dia.

⁶⁵ *L'unité africaine*, n°37, 20 mars 1963

⁶⁶ MAGASSOUBA, Moriba. *L'Islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Karthala, Paris, 1985

⁶⁷ Voir DIOP, DIOUF, O'BRIEN. *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002.

⁶⁸ Abdou Diouf ouvrant la 9^e session ministérielle de la Conférence islamique, en avril 1978.

⁶⁹ *Andë Sopi*, n°4, octobre 1977.

⁷⁰ Voir supra, Partie 2, Chapitre 4.

2 L'INSCRIPTION DANS LES TEXTES : « L'INCIDENCE DE L'ELEMENT RELIGIEUX SUR LE PRINCIPE DE LAÏCITE »⁷¹

L'article premier de la Constitution sénégalaise proclame que : « La République du Sénégal est laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race, de sexe, de religion. Elle respecte toutes les croyances. » Le principe de laïcité du droit sénégalais est hérité du droit français et plus précisément de l'article 2 de la Constitution de 1958 régissant actuellement la République française⁷². Le régime juridique de la laïcité au Sénégal peut donc être recherché en référence au droit français. Or en France la laïcité repose sur les principes de base de la loi du 5 décembre 1905 appelée « loi de séparation des Eglises et de l'Etat ». Il s'agit des principes de liberté et de conscience et de la non-confessionnalité de l'Etat.

2.1 Non-confessionnalité et liberté de conscience

La non-confessionnalité de l'Etat signifie que celui-ci ne doit faire aucune profession de foi. La Constitution ne se réfère à aucune confession, aucune croyance religieuse, tandis que l'Etat et les services publics ne sont placés sous le signe d'aucune religion. La vie religieuse ne reçoit de l'Etat aucune investiture politico-juridique, ni aucune subvention. De même l'autorité religieuse est incompétente pour intervenir dans la vie de l'Etat⁷³. Le principe de non-confessionnalité peut être dégagé, en droit sénégalais, de l'article 19, alinéa 2 de la Constitution qui dispose que : « les institutions et les communautés religieuses ont le droit de se développer sans entrave. Elles sont dégagées de la tutelle de l'Etat. Elles règlent et administrent leurs affaires d'une manière autonome. »

Par suite le principe de liberté de conscience signifie que l'option religieuse doit être prise par chacun en toute liberté par rapport à l'Etat. Les individus en sont redevables seulement devant dieu et leurs propres consciences. L'Etat en tant qu'organisme juridique, donc nécessairement contraignant, n'a pas pour mission d'éduquer les consciences. C'est ce principe que reprend l'alinéa 1^{er} de l'article 19 : « la liberté de conscience, la profession et la pratique libre de la religion, sous réserve de l'ordre public, sont garanties à tous. »

Pourtant si on s'en tient à cette première limite du régime juridique de la laïcité en droit sénégalais, on peut estimer que la multiplicité des interventions de l'élément religieux en matière familiale est une remise en cause du principe de laïcité qui signifie alors une séparation du spirituel et du temporel.

2.2 Le principe laïc comme affirmation de l'unité nationale

L'affirmation du principe de laïcité correspond à une volonté politique de la part du législateur d'affirmer l'unité nationale. Cela transparaît dans l'article 4 de la Constitution : « Tout acte de discrimination racial, ethnique ou religieuse, de même que toute propagande régionaliste pouvant porter atteinte à la sécurité intérieure d l'Etat ou à l'intégrité du territoire de la République sont punis par la loi ».

De plus les effets pratiques du principe de laïcité sont de plus rappelées dans l'article 2 (alinéa 4) de la loi constitutionnelle selon lequel : « Tous les nationaux sénégalais majeurs, des deux sexes, jouissant de leurs droits civils et politiques sont électeurs dans les conditions déterminées par la loi »,

⁷¹ SOW SIDIBE, Amsatou. «Les fondements de l'option de statut successoral», in *Le Pluralisme Juridique en Afrique*, LJDG, Paris, 1991.

⁷² Art 2 de la Constitution de 1958 : « La France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens, sans distinction de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. »

⁷³ DE NAUROIS, L. « Bilan de cinquante ans de séparation » in *Année canonique* 1956.

établissant l'égalité de droits dans le choix des dirigeants, sans distinction d'aucune sorte. Cette égalité se retrouve également dans les régimes des libertés publiques. L'article 812, alinéa 1^{er}, du Code des obligations civiles et commerciales précise que l'association, le parti politique, et les syndicats se forment librement sans autre formalité que celle de déclaration préalable. Cependant, dans tous les cas, la loi « interdit pour l'admission dans l'association toute discrimination fondée sur la race, la religion et le sexe. » De même dans la loi du 6 mai 1981 (art. 2) : « Les partis politiques ne peuvent s'identifier à une race, une ethnie, un sexe, une religion, une secte, une langue, une région. » Cette disposition se pose ainsi contre la création d'éventuels partis politiques religieux.

Enfin le Code Pénal affirme la liberté de culte (article 230 et 231), la profanation des objets ou des lieux de culte (art. 232), et plus généralement tous les moyens de provoquer l'intolérance « entre les personnes de religion ou de sectes religieuses différentes » (art. 233. bis).

2.3 Cohabitation de la laïcité et des pratiques religieuses

Que faire dès lors de l'élément religieux dans un système laïc, comme c'est le cas au Sénégal ? Il est possible d'avancer avec A. Sow Sidibé⁷⁴ leur possible cohabitation.

La notion de laïcité a évolué en droit et il est désormais possible de dire qu'elle n'est pas hostile à la religion, que ce soit en droit français ou sénégalais. La laïcité n'est pas ignorance de la religion par l'Etat. En effet alors qu'en France, la loi de 1905 précise que « La République ne reconnaît... aucun culte » (ce qui peut faire croire que tous les cultes sont ignorés), au Sénégal, par contre, une telle disposition n'est pas prévue par la Constitution. Au contraire il est spécifié dans la loi fondamentale que la profession et la pratique de la foi sont garanties à tous, ce qui vaut pour une reconnaissance de la religion. En effet la loi de 1905 signifie qu'il n'existe plus de cultes qui pourraient être considérés comme des services publics, et que les cultes sont perçus comme des activités religieuses.

Ainsi le Sénégal présente une spécificité dans le sens où il est impossible d'ignorer le fait religieux ou de manifester une certaine hostilité à son égard. En effet l'ignorance systématique du fait religieux par l'Etat serait contraire au principe de liberté de conscience et du libre exercice des cultes. De plus le fait religieux est au Sénégal un phénomène d'une importance capitale. A. Sow Sidibé rappelle P.H.Simon : « [tant que des milliers de citoyens] restent attachés à un culte, demandent les bénédictions du prêtre pour leurs morts et sa présence à leurs fêtes, l'Etat ne peut pas faire comme si la religion n'existait pas ; le préfet ne pas tourner le dos à l'évêque, la commune ne peut pas empêcher de sonner les cloches de Pâques, le président de la République ne peut pas se renoncer à l'usage de reconnaître le nonce du pape, comme doyen du corps diplomatique... » Il en va de même au Sénégal. « ... l'Etat laïque, au lieu de se penser comme la forme juridique d'une nation de croyances divisées, entendait imposer à celle-ci la forme intellectuelle de sa propre non-croyance, il se nierait comme l'Etat libéral et stériliserait la nation comme organisme complexe et vivant »⁷⁵. Ces assertions se révèlent tout à fait valables pour le Sénégal où la juste neutralité dans un pays de croyance exige la prise en considération et le respect des convictions de chacun.

La laïcité dans sa définition sénégalaise va donc constituer l'enjeu de fond autour duquel vont se structurer les débats sur le Code de la famille. Principe organisateur de l'Etat, la laïcité devient particulièrement prégnante dans les domaines sensibles d'intermédiation du public dans le privé. Ainsi la gestion des affaires familiales parce qu'elle est organisée par le Code de la famille correspond au terrain propice pour une confrontation des conceptions des rapports entre privé et public.

⁷⁴ SOW SIDIBE, Amsatou. «Les fondements de l'option de statut successoral», op. cit.

⁷⁵ SIMON H.P. «La guerre des principes, laïcité, justice, liberté », in *Etudes*, Paris, 1956.

CHAPITRE 3 LA RECURRENCE DU DEBAT SUR LE CODE DE LA FAMILLE : LES AVATARS DE LA NATION EN CONSTRUCTION

Accédant à l'indépendance en 1960, le Sénégal se définit comme laïc, et cela dans les fondements mêmes de sa constitution. Il lui faut attendre douze ans pour se doter d'un code de la famille, adopté par l'Assemblée Nationale au terme du vote de la loi n°72-61 du 12 juin 1972. Cette longue période s'explique par la nécessité de réflexion autour de la rédaction d'un code, dont l'enjeu est fondamental, en ce qu'il se propose d'organiser les rapports entre les différents membres de la société au sein de la cellule familiale. Pour certains, fruit d'un travail d'élaboration consensuel, il aurait essayé d'aboutir à une synthèse « subtile » entre le droit moderne inspiré de l'école juridique française (ce qui lui sera amplement reproché), le droit traditionnel issu des coutumes locales et enfin, le droit religieux émanant du Coran. Il s'agissait en effet de réaliser l'unification des statuts particuliers des personnes en conciliant les objectifs suivants : le respect des principes proclamés par la Constitution ; le respect des règles religieuses considérées comme intangibles pour les croyants ; et le respect de certaines valeurs traditionnelles : le législateur se devant ainsi de dégager des règles adaptées aux conditions de vie actuelles.

Le texte comporte 854 articles, s'équilibrant autour des principes d'égalité et d'autorité dans la cellule familiale. De plus le code affirme une conception ouverte du droit, dans ce sens où le législateur, à chaque fois qu'il n'a pu trouver de solutions uniformes s'appliquant à l'ensemble de la population, y a introduit une option. Le texte regroupe donc, dans un même corpus, des articles valables pour l'ensemble de la population, et d'autres correspondant aux convictions personnelles de chacun. D'aucuns parlent d'un droit à la carte. Ce texte a sans doute contribué à une certaine pacification des relations sociales dans le pays.

Amadou Clédor Sall, Ministre de la Justice en 1972, explique à l'époque la nécessité d'un tel code : « Pourquoi un Code, alors qu'existent jusqu'ici des régimes et des législations différentes pour toutes les communautés ? Statut islamisé, statut animiste, statut chrétien. Nous aurions pu laisser les choses en l'état. Nous ne l'avons pas fait parce qu'un code civil était nécessaire à la Nation »⁷⁶. C'est dans le cadre de cette volonté de construction de la nation avec pour socle conceptuel la laïcité, que prennent pied les débats actuels sur le code de la famille. Ceux-ci s'inscrivent ainsi dans cette perspective et c'est en cela qu'il faut se demander si les débats actuels sur la réforme du Code de la Famille ne seraient-ils pas un des avatars d'une crise de l'Etat et de la remise en question de sa légitimité, dans un registre autre que celui du fonctionnement démocratique, mais de sa concordance avec la nation qui l'a institué ou a été conduite à l'instituer ? Dès lors peut-être, à l'inverse, faut-il repenser le concept de Nation dans un pays, dont les mythes fondateurs reposent sur des mémoires collectives différenciées ?

Néanmoins l'option résolument moderniste du législateur n'est pas remise en cause. Le code a pour ambition de déclarer et de « libéraliser » la famille sénégalaise, car « la famille de demain ne pouvait s'élaborer sur les ruines de celle d'hier »⁷⁷. C'est en cela qu'il s'agit de se pencher sur les termes juridiques qui donnent aujourd'hui matière à réflexion et à débat.

1 L'ELABORATION DU CODE (1960-1972) : LA CREATION D'UN DROIT NATIONAL ?

⁷⁶ GOMIS, Gabriel J. « Table ronde sur le code de la famille : M.Clédor Sall : « Nous ne pouvions pas faire un code à la mesure de chacun » », in *Le Soleil*, Dakar, 20/06/1972.

⁷⁷ NAUROIS, L. de. « Bilan de cinquante ans de séparation » in *Année canonique*, 1956.

Afin de revenir sur les termes des débats qui ont abouti à la rédaction du code de la famille tel qu'il a été voté en juin 1972 par l'Assemblée nationale, il convient de revenir sur les conditions de son adoption. C'est pourquoi l'étude porte sur les articles parus dans les journaux de l'époque, que ce soit dans *Le Soleil*, seul quotidien existant à cette époque au Sénégal, ou dans *Afrique nouvelle*.⁷⁸

1.1 Le processus d'observation et de réflexion : la préparation de la loi

Au lendemain de l'indépendance, les Sénégalais connaissent un pluralisme de statuts personnels, situation issue de la pratique coloniale. En effet en plus d'un statut de droit moderne, il existe trois autres types de catégories : statuts islamisés, statuts animistes ainsi que statuts chrétiens. Afin de remédier à cette multiplicité, un projet de loi est adopté en Conseil des ministres, le 18 avril 1972, considéré comme le prolongement normal de la mise en œuvre d'un code civil national. A propos de ce projet, le Ministre de l'Information M. Ousmane Camara indiquait que « la mise en œuvre d'un code civil sénégalais s'imposait donc par l'institution d'un droit de la famille unique, élément indispensable de l'élaboration de l'unité fondamentale de la nation. »⁷⁹. Dès l'accès à l'indépendance le 12 avril 1961, un décret met en place une commission dite de « codification du droit des personnes et du droit des obligations » afin de constater les pratiques des différentes coutumes au moyen de questionnaires élaborés par ses soins. Elles seront 79 à être recensées. M. Gorgui Saliou Kandji, Professeur de droit musulman et islamologue contemporain de l'époque, rappelle cette quête d'informations :

« Les juges musulmans enquêtèrent dans tout le pays sur les coutumes et questions de droit traditionnel, musulman, moderne. Une commission d'options a été créée. Les commandants de province et département transmirent les questionnaires à des personnes (hommes et femmes responsables de différents âges et niveau social). L'enquête dura de 1967 à 1970. Il y a eu des réunions de synthèse. Toute la nation a participé, le seul problème résidait dans le fait que les religieux n'étaient pas francophones ; La communication était difficile due à la qualité des interprètes. Il n'y a pas eu de problème pendant les enquêtes »⁸⁰.

A la lumière des directives du gouvernement, un comité des « options » est créé le 23 décembre 1965, composé de 32 membres (députés, magistrats, cadis, autorités judiciaires, coutumières, religieuses...), chargé de faire l'inventaire des informations récoltées. Il siège un mois du 26 mars au 26 avril. Les options dégagées au cours de ces travaux sont soumises en mai 1966 à l'examen du conseil de cabinet, dont les conclusions sont examinées et approuvées par le Conseil national de l'Union Progressiste Sénégalaise (UPS), le 10 juillet 1966. Une semaine plus tard, le 22 juillet, le Comité de Rédaction du Code de la Famille est désigné par arrêté.

Le texte principal du Code de la famille, qui fait depuis l'objet d'une dizaine d'amendements, a été achevé en avril 1967. Il est proposé à la Commission en mai de la même année, puis examiné par la Cour Suprême en juillet. Enfin le 6 mai 1972, l'Assemblée nationale est saisie du projet de loi portant le titre Code de la famille, et à la fin du mois le 30 mai, est organisée la première session ordinaire de l'Assemblée afin d'examiner le projet de loi sur le dit code. L'évènement est mémorable, comme le note Gabriel J Gomis, journaliste au *Soleil*, lors de l'ouverture de la session (il suivit l'ensemble de l'affaire du Code de la famille pour le journal) :

⁷⁸ Les articles ont été puisés dans le fonds documentaire du journal *Le Soleil*, à Dakar (en mai 2004), qui possède un dossier très complet sur le code de la famille.

⁷⁹ « Code de la famille et... 794 mille tonnes d'arachides », in *Afrique nouvelle*, n°1284, 30/04/1972.

⁸⁰ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, le 2/05/2004, chez l'interlocuteur (intégralité de l'entretien en annexes).

« Jamais peut-être de mémoire d'élu du peuple, hormis les cérémonies extraordinaires, on aura vu autant de monde envahir les travées de l'Assemblée nationale, réservées au public, pour assister aux débats sur un projet de loi.

Il faut dire qu'il ne s'agissait pas de n'importe quelle loi, fut-elle à l'état de projet, mais celle qui va dès le 1^{er} janvier 1973 réglementer la vie des sénégalais et le statut des nationaux.

De code de ce genre, le Sénégal n'en a jamais eu. C'est le Code civil français et le droit musulman qui réglaient nos vies, selon qu'on appartenait à la religion chrétienne ou islamique. Le 1^{er} janvier 1973 marquera donc la fin de 142 années de présence du code français et 1393 années de présence du code musulman.

On comprend alors qu'un tel projet de loi ait pu faire courir la grande foule. Le code de la famille, un volumineux ouvrage qui ne comprend pas moins de 356 pages et 854 articles occupera les députés pour la première session ordinaire de la 3^e législature. C'est donc a un véritable marathon qu'ils vont se livrer. »⁸¹

Le caractère vivant de cette retranscription illustre l'importance des enjeux qui touchent à l'adoption du code de la famille. Ainsi

« Le député Moustapha Touré, rapporteur de la Commission de la législation, de la Justice, de l'Administration générale et du Règlement intérieur (...) n'y va pas par quatre chemins et laisse entendre que la discussion sera houleuse. Ce qui explique qu'il fasse la genèse de ce Code de la famille « pour apporter un peu plus de lumière sur ce texte tant attendu et dont tout le monde discute un peu partout sans l'avoir lu »⁸².

Le souci de transparence et les mises en garde sont autant de précautions qui participent de l'expression du décorum républicain. L'intérêt de ces retranscriptions réside dans le témoignage qu'elles donnent d'un grand débat de société, lors de la construction de l'Etat où tout est à faire. Elles s'inscrivent dans cet enchantement des débuts et de la conscience de la tâche qui incombe aux représentants de la celle-ci :

« Le rapporteur estime que les élus du peuple, à qui il appartient de voter les lois, doivent se répartir de toute passion »⁸³. Ce texte, dira-t-il, « se propose de défendre l'enfant et la femme en tant qu'épouse et mère et, ce faisant de contribuer puissamment à la stabilité du foyer. La formule fait mouche. Dans les tribunes, les femmes fort nombreuses, élégantes dans leurs beaux boubous multicolores approuvent bruyamment. Le Président Cissé Dia rappelle à l'ordre. Il aura à le faire plusieurs fois mais non sans une certaine bonhomie »⁸⁴.

L'objectif est bien de protéger la famille. Les législateurs accomplissent ainsi le rôle dévolu par leurs fonctions, et ce envers une institution familiale qui semble sujette aux manquements en matière de qualité des droits octroyés à ses membres.

« C'est pour ainsi dire, poursuit le député Moustapha Touré, une bouée de sauvetage lancée par le législateur au secours de tous ceux qui risquent de se noyer ». Et ils sont légions ; ceux qui font des dépenses somptuaires dans les cérémonies de famille, la femme et enfin le sort tragique de l'enfant naturel, de l'orphelin... »⁸⁵

⁸¹ GOMIS, Gabriel J. « Les députés ont commencé à examiner les 854 articles du code de la famille », in *Le Soleil*, Dakar, 31/05/2004.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

1.2 L'adoption du Code de la famille : la nécessité de faire comprendre l'utilité d'une telle réforme

Le 1^{er} juin 1972, le Code est finalement adopté. Le nombre des députés présent dans l'hémicycle n'est pas vérifié. Certains annoncent le nombre de vingt, mais ce chiffre est démenti « énergiquement » par Moustapha Touré⁸⁶, présent lors de la table ronde sur le code de la famille : « C'est faux, par contre si l'on dit qu'il y a eu deux oppositions, c'est exact, mais les deux députés se sont abstenus de prendre part aux débats, ce qui est inexplicable. Toutefois le Code a été voté à l'unanimité » (Gomis)⁸⁷.

Les débats à l'Assemblée nationale, s'ils semblent avoir attiré « la grande foule »⁸⁸, ils n'ont cependant pas été rendus publics avant le début de l'examen du projet par les députés :

« Entre autres sujets de mécontentement, retenons celui des citoyens qui ont estimé que le Code était tout de même trop important, en ce qu'il venait bouleverser la vie de chacun, pour que le gouvernement n'en informât pas la population avant de le faire voter par les députés. » (Gomis)⁸⁹

Les populations font ainsi état (du moins dans la presse écrite) de leur appropriation de l'importance de la réforme même si cette démarche se marque par une certaine résistance du fait de n'avoir pas été sollicité, non pas sur la nature de leurs pratiques en matière d'affaires familiales, mais sur la rédaction du projet. C'est leur responsabilité de citoyen qui s'exprime par la présente.

Pourtant avant même qu'il ne soit voté, le Code de la famille avait déjà suscité de nombreux remous. « Des bruit ont couru, les communautés religieuses, tant musulmanes que chrétiennes, se sont émues. »⁹⁰. Le premier juin, a été fait état, à l'Assemblée nationale, d'une lettre-circulaire adressée par le Conseil supérieur islamique (regroupement de chefs religieux) à tous les députés, témoignant de leur mécontentement. Ils estimaient en effet que certains points du code n'étaient pas conformes aux préceptes du Coran, et le contredisaient même parfois.

Aussi les autorités se sont-elles vues dans la nécessité de « populariser le code avant janvier 1973 », comme l'exprime ce mot d'ordre lancé par l'U.P.S lors de la réunion de son secrétariat politique le 7 juin 1972. C'est pourquoi le Ministre de la Justice, Garde des Sceaux, Amadou Clédor Sall s'exprime « autour des micros de Radio-Sénégal », réunissant autour de lui un certain nombre de personnes qualifiées sur le code. « A cette table ronde les auditeurs de la radio et les lecteurs du Soleil ont participé en masse. Pour la petite histoire, il n'est pas inutile de dire que la séance a duré cinq heures » (Gomis)⁹¹. Pour exemple une des questions portait sur la constitutionnalité du Code, à laquelle le Ministre répond ainsi :

« Ce qui serait inconstitutionnel, ce serait d'interdire les règles musulmanes dont la plupart de ces coutumes [recensées] étaient teintées, ce qui irait à l'encontre de l'article 19 de la Constitution qui garantit la liberté du culte et les croyances religieuses. Il le serait [inconstitutionnel] si nous avions imposé, dans le Code, la polygamie. Ce serait ne pas respecter la croyance des chrétiens qui prônent la monogamie » (Gomis)⁹².

⁸⁶ Rapporteur de la Commission de la législation, de la Justice, de l'Administration générale et du règlement intérieur, Ibid.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

Toutes les dispositions du Code civil français actuellement en vigueur ne se trouvent pas abolies. « Il reste cependant que pour l'essentiel, ce code en vigueur dans notre pays a vécu » (M.Diack)⁹³.

Le projet de loi du Code de la famille est ainsi adopté le 1er juin 1972, à raison d'une quarantaine d'amendements. Cette adoption permet ainsi au Président de la République, M. L.S. Senghor, d'en faire une loi de l'Etat qui entre en vigueur le 1^{er} janvier 1973.

1.3 Un « droit de notre temps » : la modernisation des rapports au sein de la famille

Cependant il est vrai avec Moustapha Touré que « Tout le monde discute (de ce code) un peu partout, sans l'avoir jamais lu. ». Il est intéressant de voir dans quelle mesure la presse remplit sa mission lors du vote du Code de la famille. En effet la rédaction du *Soleil*, et en particulier le journaliste Gabriel J Gomis, se propose de remédier à cette information lacunaire :

« C'est pourquoi le « Soleil » qui a suivi les travaux des députés pendant trois jours, a essayé de vous rendre compte au jour le jour, de ce qui se faisait sous l'immense voûte abritant le 2^e pouvoir.

Il nous est cependant apparu qu'un simple compte rendu quotidien ne pouvait pas satisfaire l'attente de nos lecteurs désireux, à juste titre, de connaître les tenants et les aboutissants de cette loi qui, osons le dire, va révolutionner leur habitudes.

C'est pour cette raison que nous ouvrons aujourd'hui le code de la famille à votre intention. Il est hors de question de le présenter intégralement. Mais nous avons choisi arbitrairement, il est vrai, de ne parler que des sujets qui nous apparaissent les plus proches de nos lecteurs, à savoir tout ce qui a trait au mariage, au divorce et à la filiation.

Il reste entendu que chemin faisant, nous aborderons des sujets moins brûlants, mais importants tout de même, pour mieux faire connaître ce qui sera désormais notre code civil » (Gomis)⁹⁴

Cette présentation est donc partie prenante de l'information des citoyens, et des procédures qui leur permettent d'exercer leur citoyenneté. Il est cependant intéressant de voir que l'information passant par la presse écrite s'adresse aux personnes éduquées, aux lettrés. Il ne nous a pourtant pas été donné de récolter d'autres informations que celles déjà mentionnées concernant l'éventuelle transfert d'informations par la radio (voir table rond, op.cit.). Les successifs épisodes du feuilleton « Le code de la famille et vous » concernait les sujets suivant :

- I- « Le chef de village pourra déclarer les naissances », le 03/06/1972
- II- « Le « may gu jekk » sera désormais fixé par la loi », [fiançailles], le 05/06/1972
- III- « Même mineure, une fille ne peut plus être donnée en mariage sans son consentement », le 06/06/1972
- IV- « Mono, Bi ou Polygame, trois choix sont offerts au mari », le 07/06/1972
- V- « Pour divorcer plus vite et discrètement rien ne vaut l'accord du conjoint », le 08/06/1972
- VI- « Devant le juge un mari trompé n'est pas forcément divorcé », le 09/06/1972
- VII- « L'épouse pourra retourner chez sa mère avec l'accord de son mari », le 10/06/1972
- VIII- « Comment l'enfant peut prouver qu'il est le fils de ses parents », le 13/06/1972
- X- « Le séducteur de la mère peut être déclaré père de l'enfant », le 14/06/1972 ».

⁹³ DIACK, Mass. « Rentrée des cours et tribunaux : Senghor : « Chaque homme sénégalais doit faire sa révolution intérieure », in *Le Soleil*, 03/11/1977.

⁹⁴ GOMIS. « Le chef de village pourra déclarer les naissances », in *Le Soleil*, Dakar, le 03/06/1972

Ces sujets correspondent aux grandes évolutions introduites dans la gestion des affaires relatives à la famille en matière d'état civil, statut de la personne, mariage (mono ou polygamie, dot), divorce, filiation, succession, héritage. Les articles mentionnés et les innovations peuvent être consultés en annexe ne serait-ce que pour l'intérêt et la richesse du témoignage historique qu'ils apportent.

Si le code n'est pas « révolutionnaire », il n'en est pas moins moderne. L'objectif en était de moderniser les rapports au sein de la famille. Amsatou Sow Sididé revient sur les tenants d'une telle démarche : « Dans la pratique c'est la famille élargie, mais dans le code de la famille l'idée, c'est de limiter ces grandes familles là, pour arriver à la famille nucléaire. On a voulu passer des structures traditionnelles vers des structures plus modernes, c'est ce qui fait que les lignages ne soient pas pris en compte par le code de la famille. Le code a fait l'emprunt des modes au sens moderne de penser et de faire, c'est la famille nucléaire qui y est consacré »⁹⁵.

⁹⁵ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, le 07/05/2004, à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD), faculté de sciences juridiques (intégralité de l'entretien en annexes).

2 LA RECURRENCE DES DEBATS SUR LE CODE DE LA FAMILLE : MIROIR DES EVOLUTIONS JURIDIQUES ET SOCIALES

En instaurant les lois qui permettront à la famille sénégalaise de se « moderniser », les législateurs ont, néanmoins, au vu des enquêtes réalisées, souhaité réaliser un équilibre entre les droits positif français, traditionnel et islamique. Les limites de cet équilibre ont été au cours des années démontrées annonçant déjà les questions touchant à son application. En effet nombreux sont les débats qui, depuis son adoption, ont jalonné la vie juridique du Code, exprimant de la sorte la diversité des projets de société, tant dans les nouvelles structurations de cette dernière, que dans la définition même de la famille.

2.1 De la difficulté d'équilibre dans la pluralité des droits (droit positif moderne, droit musulman et droit traditionnels coutumiers)

Ce texte embrasse en 854 articles toutes les règles ayant trait aux relations au sein de la famille, à savoir le nom, le domicile, le lien matrimonial, la filiation, la puissance paternelle, les libéralités et les successions. Le code possède de plus une partie spécifique destinée aux populations musulmanes.

Tous les Sénégalais, quels qu'ils soient, sont désormais régis par une loi uniforme. L'évolution est significative et traduit l'option irréversible du législateur sénégalais en faveur d'un « droit de notre temps ». Certains parlent d'un triomphe du droit moderne⁹⁶. Cependant pour Isaac Yankhoba Ndiaye « il est loin d'être une victoire sans péril »⁹⁷. Comme nous l'avons vu, le code de la famille est le résultat d'un long processus, le code étant adopté onze ans après le début des travaux. Cette difficile gestation s'explique essentiellement par l'embarras quant à la place à réserver au droit traditionnel⁹⁸ dans le nouveau dispositif juridique. De ce point de vue la philosophie du législateur s'est vue tout à fait empreinte de pragmatisme. En effet toutes les fois où il n'a pas été opportun ou possible de mettre en cause le droit traditionnel, il l'a fait cohabiter avec les règles de droit moderne. C'est ainsi que certaines règles du droit traditionnel ont accédé à la vie légale. Entre autres exemples, on peut citer l'article 380 du Code de la famille qui, en abrogeant toutes les coutumes générales et locales, a réservé « celles qui consacrent traditionnellement le mariage », ou encore les Titres III du livre VII intitulé « Des successions de droit musulman ».

Le droit coutumier et non écrit et privilégie l'esprit communautaire et les valeurs patriarcales. Caractérisé par sa stabilité, il n'en perpétue pas moins des inconvénients notamment dans la faveur accordée dans les droits successoraux aux éléments fixes de la famille, c'est-à-dire les hommes. D'autre part l'immobilité était une contrainte qui empêchait un renouvellement des structures, tandis que les multiples règles coutumières des ethnies ne participaient pas à l'édification d'une certaine unité juridique Enfin certains caractères traditionnels étaient en opposition avec des principes universellement reconnus comme la discrimination homme-femme. La deuxième source d'inspiration a été le droit spirituel musulman⁹⁹. Enfin le droit colonial a marqué l'histoire des lois au Sénégal en interdisant certains aspects choquants comme le mariage avec des filles impubères. A l'indépendance,

⁹⁶ KOUASSIGAN, K.A. *Quelle est la loi ? Tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique noir francophone*, Paris, Pédone, 1974.

⁹⁷ NDIAYE, Isaac Yankhoba. « L'envers du droit traditionnel dans le code de la famille », in *Revue de l'association sénégalaise de droit pénal, Droit sénégalais*, Dakar, juillet-décembre 1995.

⁹⁸ Le droit traditionnel correspond au droit coutumier et au droit musulman comme il est pratiqué au Sénégal. Le droit traditionnel est essentiellement musulman, au regard de l'ancienneté de la pratique islamique au Sénégal. Nous revenons sur cette question de distinction en Partie3, Chapitre 7.

⁹⁹ Pour la distinction entre droit coutumier et musulman, voir supra, Ibid.

le besoin de construire les fondations de la communauté nationale sur des normes juridiques par conséquent nationales s'est affermi, une sorte de « melting pot » qui réunirait les trois sources.

Le droit sénégalais de la famille n'est-il pas alors un « pluralisme juridique »¹⁰⁰ ? Il s'enrichit en effet de la différence de ces sources. C'est en cela qu'on peut le qualifier de droit de compromis. Grâce aux concessions faites au droit traditionnel, le législateur est parvenu à réaliser un équilibre apparent, même si la satisfaction n'est pas générale¹⁰¹. Michel Alliot parle même de « résistances du droit traditionnel »¹⁰².

L'équilibre réalisé entre droit moderne et droit traditionnel pose dès lors problème dans la manière même de gérer les affaires familiales. L'esprit de compromis ne participe ainsi pas d'une clarification juridique. Ainsi avec Isaac Yankhoba Ndiaye¹⁰³ l'analyse minutieuse des dispositions du Code de la Famille renvoie à une image déformée : le pragmatisme opportun du législateur recèle un envers, celui du droit traditionnel. Implicitement, le droit traditionnel finit presque toujours par rendre incohérente l'orientation prédominante du code de la famille. A travers l'étude des dispositions fondamentales concernant la famille comme le mariage et la parenté, on constate que cet envers se révèle une « résistance » profonde.

2.2 L'exemple de l'article 114 : l'ambiguïté de la dualité des formes de mariage :

L'ambivalence du Code de la Famille s'exprime par exemple au niveau de la formation du mariage. Ainsi l'article 144 alinéa 1^{er} consacre la dualité des formes du mariage : « Selon le choix des futurs époux, le mariage peut être célébré par l'officier d'état civil ou constaté par lui ou son délégué dans les conditions prévues par la loi. Le mariage ne peut être constaté que lorsque les futurs époux observent une coutume matrimoniale en usage au Sénégal. ». Le mariage peut ainsi être célébré par l'officier d'état civil ou constaté par lui, c'est à dire célébré selon l'autorité coutumière (avec condition de l'usage de cette coutume au Sénégal). Dans sa formulation, l'article précise que le choix est offert aux futurs époux, les Sénégalais étant particulièrement attachés en ce domaine à leur coutume. En vérité l'article 114 laisse planer le doute : il régit la situation la plus simple, c'est-à-dire le choix de la forme civile de mariage ; mais est mis en défaut lorsque le choix est autre. Les questions restent dès lors ouvertes : l'option en faveur du mariage coutumier est-elle ouverte à tous les époux ? Comment observe-t-on une coutume ? Quelles sont les coutumes matrimoniales en usage au Sénégal ? Ainsi l'expression « observer une coutume » relève d'une multiplicité de sens. Pour certains « il s'agit de ceux, qui en raison de leur origine, de leur tradition, de leur milieu social, appartiennent à des communautés ethniques régies par le droit traditionnel auquel ils demeurent attachés »¹⁰⁴. Pour d'autres, la formule doit s'entendre non pas comme l'exigence d'un « vécu » d'une coutume, mais de la simple obligation de se conformer au moment de la conclusion de l'union, aux règles posées par les coutumes¹⁰⁵. Enfin au vu de l'échec de la tentative de conciliation de ces deux opinions¹⁰⁶, la suggestion a été de rendre au mariage coutumier sa véritable nature de mariage confessionnel. La difficulté à cerner le mariage coutumier n'est pas par ailleurs adoucie par la jurisprudence, qui n'est d'aucun appui, puisqu'elle n'a établi aucune prééminence d'une forme de mariage sur l'autre.

¹⁰⁰ SOW SIDIBE, Amsatou. *Le pluralisme juridique en Afrique, L'exemple du droit successoral sénégalais*, Paris, LGDJ, 1991.

¹⁰¹ C'est ce qui ressort de toutes les références précitées.

¹⁰² ALLIOT, Michel. *Les résistances traditionnelles au droit moderne dans les états d'Afrique francophone et à Madagascar*, Paris, Cujas, 1965.

¹⁰³ NDIAYE, Isaac Yankhoba. "L'envers du droit traditionnel dans le code de la famille", op. cit.

¹⁰⁴ KOUASSIGAN, K.A. « Des conflits interpersonnels et internationaux de lois et de leurs incidences sur la forme de mariage en Afrique francophone. Réflexions à partir de l'expérience sénégalaise », in *Revue critique*, 1978.

¹⁰⁵ GUINCHARD, S. « Le mariage coutumier en droit sénégalais », in *Revue internationale de droit comparé*, 1978.

¹⁰⁶ BOYE, A.K. *Les mariages mixtes en droit international privé sénégalais*, Nea-Credila, 1981.

De plus les coutumes s'avèrent être un objet juridiquement non identifié. Ainsi avant même l'avènement du Code, un arrêté conjoint du Ministre de la Justice et de celui de l'Intérieur daté du 28 février 1961 limitait les coutumes applicables au Sénégal à soixante-huit. L'embarras provient du fait que cet inventaire coutumier est doublement contesté, l'arrêté étant considéré comme abrogé ou sa validité est mise en cause. Sa légalité peut en effet être contestée par le fait que les coutumes aient été limitées en 1961, certaines ayant forcément été exclues. L'instauration de cette règle de restriction-exclusion ne relève cependant pas des compétences du pouvoir réglementaire¹⁰⁷. Il semble que celui-ci se soit aventuré sur des terres qui lui sont étrangères.

Ainsi bien que le législateur ne l'ait prévu nulle part, personne n'a jamais contesté que la célébration du mariage coutumier relève de la compétence exclusive de l'autorité traditionnelle. Toute autorité coutumière représente ainsi une coutume déterminée. Cette dernière remplit en sa personne les exigences de la coutume : « Le Code de la famille ne contient aucune disposition qui permet d'imposer aux autorités traditionnelles la conclusion d'un mariage coutumier ; ce qui se passe entre les futurs époux et cette autorité, la loi l'ignore...en fait tout reposera de ce point de vue sur l'autorité traditionnelle »¹⁰⁸.

Les obstacles de l'article 114 auraient pu rendre le mariage coutumier inaccessible. Pourtant une écrasante majorité de Sénégalais et étrangers se marie encore sous la forme coutumière, mais en marge du Code de la famille et ce malgré la rigueur de la loi. Notre journaliste du *Soleil* constatait à l'époque, l'utilité de cet article : « Cette dualité qui vise essentiellement le mariage musulman, tend à mettre fin à un usage par trop courant dans notre pays. Chacun sait en effet que nombreux sont les mariages contractés par-devant un marabout et deux témoins, mariages qui ne sont jamais transcrits à l'Etat civil et conduisant à la situation aberrante qu'on ne sait jamais qui est marié et qui ne l'est pas, faute de certificat de mariage. Le but du législateur était donc de ne pas supprimer cette forme de mariage, mais d'obliger les époux à le faire par-devant un officier de l'Etat civil également, ou en cas d'empêchement, à le lui faire tout au moins constater. C'est au cas où aucune des deux formules n'aurait pas été utilisées que l'article 146 venait sanctionner le manquement, en déclarant qu'un tel mariage n'avait aucune valeur. »¹⁰⁹

2.3 Les innovations

L'option est aussi prévue en matière de dot. Les futurs époux ont la faculté de faire de la dot une condition de validité de leur mariage ou non. S'ils le décident, le versement de la dot par le mari devient obligatoire. Son montant est de 3000 F CFA payables en plusieurs fois.

En matière successorale, les Sénégalais peuvent choisir entre les successions dites de droit moderne et les successions musulmanes. Le droit français constitue la source principale du statut successoral moderne. Celui-ci a pourtant été adapté aux réalités locales. C'est ainsi que, par exemple, en droit moderne des successions, le conjoint survivant est un héritier à part entière, alors qu'en droit français, le conjoint survivant n'a parfois qu'un simple droit d'usufruit qui ne lui permet pas de devenir propriétaire du bien laissé par le défunt. Quant au système successoral de droit musulman, il est directement inspiré des règles coraniques (sourate 4) telles qu'elles ont été inspirées par le rite malékite de l'Imam Malick, appliquée en Afrique du Nord et dans l'ancienne coutume islamisée. Quelques adaptations y ont été apportées. Les incapacités fondées sur la religion n'y sont pas admises. Dans le Code de la famille, un non musulman, par exemple, l'épouse non musulmane, peut hériter d'un musulman. En outre, l'esclavage n'est pas prévu comme cause d'exclusion d'une personne de la succession de son auteur.

¹⁰⁷ L'article 56 de la Constitution qui stipule que la loi fixe les règles relatives à l'état des personnes, donc au mariage.

¹⁰⁸ BOYE, A.K. Les mariages mixtes en droit international privé sénégalais, op.cit.

¹⁰⁹ GOMIS, Gabriel J. « Le Code de la Famille voté : il entrera en vigueur le 1^{er} janvier 1973 », in *Le Soleil*, 02/06/1972.

Concernant l'enfant naturel, l'article 220, alinéa 2 du Code de la famille dispose que lorsque celui-ci a été reconnu par son père, il ne peut lui succéder comme héritier. Toutefois, sauf disposition expresse contraire, émanant du défunt, il peut être réputé légataire d'une part égale à celle qu'il aurait reçue s'il était légitime. Cela veut dire qu'en droit musulman, l'enfant naturel ne peut pas hériter de son père. Cette solution est conforme au droit musulman tel qu'il est généralement interprété sur ce point précis. Le code de la famille ajoute que l'enfant naturel peut cependant avoir un legs dans la succession de son père. A ce propos il faut préciser qu'il existe des différences entre légataire et héritier. Le premier n'a pas tous les droits du second. Il n'a pas, par exemple, l'attribution préférentielle. Le legs est une pratique courante dans les pays musulmans, notamment en Afrique du Nord. Dans tous les cas, lorsque le défunt musulman veut exclure son enfant naturel de sa succession, le Code de la famille le lui permet par une disposition expresse. Le pluralisme juridique du droit successoral sénégalais est cependant incomplet puisque les coutumes négro-africaines, pourtant vécues et pratiquées par certaines ethnies, n'ont pas été prises en compte dans l'option du législateur sénégalais. Pourtant le système matrilineaire qui permet la dévolution de la succession aux neveux et nièces, par préférence aux fils et aux filles est encore appliquée au Sénégal.

Telle est l'économie générale du Code de la famille sénégalais. Les objectifs des législateurs étaient donc de renforcer l'unité nationale, d'assurer l'égalité juridique des citoyens, en évitant au maximum la diversité des statuts et la hiérarchie entre les individus à partir des droits qui leurs sont applicables. « Il fallait faciliter l'intégration de la République du Sénégal dans le concert des Nations modernes » (A. Sow Sidibé)¹¹⁰.

Mais en dépit de sa souplesse, le Code va susciter d'incessants débats. Ainsi à partir de son élaboration jusqu'à aujourd'hui, les revendications à son encontre vont prendre des tonalités et des modalités particulières sur lesquelles il est nécessaire de se pencher, afin de saisir la filiation historique des débats contemporains.

¹¹⁰ SOW SIDIBE, A. "Les fondements de l'option de statut successoral", in *Le Pluralisme Juridique en Afrique (L'exemple du droit successoral sénégalais)*, LJDG, Paris, 1991.

3 LA CONSTRUCTION DU DROIT NATIONAL : UN DEBAT DE SOCIETE QUI EVOLUE

A travers une incursion dans les articles de presse, que j'ai pu rassembler à Dakar, il est particulièrement intéressant de se pencher sur l'évolution du débat sur le code¹¹¹, et de voir comment l'attitude tant des populations que des politiques ne peuvent échapper à une démarche critique, du fait du caractère « imparfait » du droit et de son inadéquation avec la pratique.

3.1 L'indulgence

Lors de la rentrée solennelle des Cours et des Tribunaux en novembre 1977, le substitut du Procureur de la République prononça le discours d'usage consacré aux « conséquences pécuniaires de la rupture du lien matrimonial », et de s'exprimer à ce sujet comme suit : « Quand on voit arriver les candidats au divorce, quand on les voit arpenter avec désinvolture l'asphalte du parvis du Palais de Justice, note non sans humour le substitut Jacques Baudin, on comprend aisément qu'un autre motif est sous-adjacent à la cause qu'elles invoquent pour retrouver leur liberté. Obtenir une condamnation pécuniaire contre leur mari et à leur seul profit... ». Le code de la famille porte à ce moment le joli mais non moins agressif sobriquet de « Code de la femme ». La question est dès lors posée « qu'à défaut de pouvoir réformer, voire dénoncer un code encore trop récent... Il ne serait pas mauvais d'en améliorer certaines dispositions ». A moins de trouver la solution dans cette phrase du Président de la République : « Chaque homme sénégalais doit, s'il en est besoin, faire sa révolution intérieure pour regarder le monde avec un œil neuf et se convaincre que l'homme et la femme sont des êtres égaux ayant la même dignité et partant, des droits rigoureusement égaux. »¹¹² Toute remise en cause du code de la famille est annoncé et par le Président et par la presse, encore prématurée. Du code de la femme il faudrait passer au code de « l'Homme », comme l'exprime de manière anecdotique un « erratum » publié dans le Soleil, le 04/02/1983 : « Une erreur s'est glissée hier dans notre article « Conférence-débat sur le mariage et le divorce ». Le code de la famille ne favorise pas la femme « ...s'il fallait favoriser quelqu'un, ce serait l'Homme (avec un H majuscule), c'est à dire homme et femme. Ce qui change complètement de sens. »

3.2 Le bilan critique :

Le dixième anniversaire du vote de la loi sur le Code voit au début de l'année 1983 (27 et 28 janvier), l'organisation par l'Amicale des juristes sénégalais, d'un colloque, portant sur « le Code de la famille à la lumière de la pratique, dix ans après sa mise en vigueur », parce que « toute œuvre humaine est perfectible ». Il réunit un panel de magistrats, avocats, professeurs, politologues, sociologues, islamologues et spécialistes de droit musulman. De même une conférence est organisée par les Anciennes Elèves du Lycée Kennedy, présidée par Maïmouna Kane, secrétaire d'Etat à la promotion humaine. Moustapha Niang, chercheur à l'IFAN montre que le code promeut une nucléarisation de la famille, mais conclut sur « les résistances apportées par les populations sur cette conception »¹¹³. Le principal reproche adressé au Code est « l'hypocrisie en ce qui concerne l'action en reconnaissance de paternité. »¹¹⁴, ou au sujet des dix causes légales de divorce¹¹⁵. D'autres

¹¹¹ Depuis son vote en 1972, jusqu'à la période qui précède la résurgence contemporaine des débats.

¹¹² DIACK, Mass. « Rentrée des cours et tribunaux : Senghor : « Chaque homme sénégalais doit faire sa révolution intérieure », in *Le Soleil*, Dakar, 03/11/1977.

¹¹³ NIANG, Moustapha. « Dix ans après son adoption, Le code de la famille objet de controverses », in *Le soleil*, 24/01/1983

¹¹⁴ L'enfant naturel n'est pas reconnu par les imams orthodoxes, puisque les naissances hors mariage sont prosrites d'une part, et que d'autre part, le père n'est pas tenu dans le cas d'une naissance hors mariage, de reconnaître son enfant. Celui-ci est mis sous la responsabilité de la mère seule qui n'a aucun moyen juridique

demandent la restauration « des cadis dans les tribunaux musulmans afin de juger les musulmans qui voudront s'adresser à eux »¹¹⁶.

Cependant aux vues des problèmes posés par la mise en pratique du Code, le Ministre de la Justice, Garde des sceaux propose en janvier 1987, d'organiser un séminaire de recherche coordonné par l'Association sénégalaise d'Etudes et de Recherches Juridique (ASERJ), afin de proposer des retouches à ce texte. L'objectif est en effet de déboucher sur des « réflexions en conformité avec les principes constitutionnels que sont la laïcité, l'égalité des citoyens devant la loi, le respect de toutes les croyances, et la protection de la famille »¹¹⁷. En effet le Ministre de la Justice rappelle que « l'œuvre de codification du droit des personnes à peine entamée, n'est jamais achevée. Il s'agit d'adapter régulièrement les règles définissant le statut personnel à l'évolution des mœurs et aux besoins de la société » (voir note n^o117).

3.3 Les réformes

Les propositions qui émanent ainsi de ce séminaire débouchent sur un projet de loi adopté en conseil des ministres en décembre 1988¹¹⁸, modifiant le Code de la famille, par des modifications de pure forme, des modifications destinées à simplifier et améliorer certaines procédures, et enfin des modifications destinées à mieux protéger les intérêts légitimes de l'un des conjoints. La loi est adoptée à l'assemblée nationale le 17 janvier 1989. (voir en annexes pour le détail des modifications).

La polémique est relancée en 1996 autour du projet de réforme limitant la polygamie à deux épouses. Le législateur avait institué une pluralité de régimes concernant la polygamie, n'ayant « pas osé » (voir note n^o76) la supprimer : polygamie de droit commun avec un maximum de quatre épouses, polygamie limitée à un nombre d'épouses inférieures à quatre, et la monogamie. Cette dernière option est irrévocable, tandis que les options de polygamie peuvent toujours être revues dans un sens restrictif. Cependant le constat de l'orientation des mariages vers le régime monogame ne s'est pas avéré, vingt ans après l'instauration du Code. Il arrive que l'option de monogamie souscrite lors du mariage soit violée par l'époux qui peut faire un second mariage coutumier sans le faire reconnaître par l'état civil. Cependant « rien ne sera proposé sans un consensus » et un projet de loi limitant la polygamie semble ne pas devoir être présenté à l'Assemblée nationale s'il « n'intègre pas les préoccupations des populations » explique le député Momar Lô¹¹⁹.

Enfin depuis 1998, le débat semble se polariser sur la question de l'autorité paternelle et la revendication d'une autorité partagée entre les deux conjoints. Un projet de loi est rédigé mais l'alternance bloque le processus. A. Sow Sidibé l'explique ainsi :

« La réforme proposée n'est pas près d'être adoptée. Un projet existe depuis la fin des années 90, d'avant l'alternance, mais il n'est pas facile à faire voter, et puis avec alternance on a rencontré les mêmes difficultés. Au sein du gouvernement, et du parlement, il y a des personnes qui sont contre la co-responsabilité, du fait de leur vécu, dans les traditions, qui survivent à une hauteur très ancrée. Les mentalités ne sont pas près de changer, même s'il y a

pour faire pression sur le père. Cette lacune s'inscrit en deçà de ce que permet à l'origine le code civil français, la recherche de paternité étant légale depuis l'époque de la colonisation.

¹¹⁵ L'incompatibilité d'humeur est une « cause bateau et hypocrite » (voir note n^o113), le plus souvent utilisée par les hommes et qui est une perversion de la répudiation. De même la stérilité médicalement constatée et les « injures graves » nécessitent des précisions quant à leur définition.

¹¹⁶ DIAGNE, Cheikh. « Réajuster le code de la famille », in *Le Soleil*, Dakar, 28/02/1987.

¹¹⁷ SAMB, Papa Boubacar. « Les juristes relisent le code de la famille », in *Le soleil*, Dakar, le 27/01/1987.

¹¹⁸ « Conseil des ministres : projet de réforme du code de la famille : les commentaires », in *Le soleil*, le 07/12/1988.

¹¹⁹ Propos recueillis par KOURESSY, Oumar. « Polygamie limitée à deux épouses, rien ne sera proposé sans consensus », in *Sud Quotidien*, le 26/09/1996.

un semblant de volonté politique, une femme Premier Ministre a tenté de promouvoir cette réforme, mais elle a du quitter tôt le gouvernement, et ça n'a pas prospéré. »¹²⁰.

Ainsi le Code de la famille a suivi une longue et prudente mutation. Il se veut un compromis dynamique entre la « tradition » et la « modernité », en se définissant par essence comme une loi laïque. Mais il est légitime de s'interroger. Quelle peut être l'emprise et l'autorité réelles d'un droit laïc sur des individus qui saisissent les rapports de droit surtout dans la famille, dans le cadre de leur signification religieuse ? Le code de 1972 a-t-il été reçu par les populations auquel il était destiné ? Voici des interrogations fondamentales qui pose la question de l'édification de la nation. Le code de la famille dans sa mise en place en 1972 a cherché à y ainsi participer.

Ainsi son caractère dynamique et transformatif participe à la construction de celle-ci, s'inscrivant dans le temps long. « La rébellion d'un corps social contre la loi n'entraîne pas sa destruction et d'autre part la réussite d'une loi est la résultante de l'heureuse concordance entre l'ordre juridique formel et l'ordre juridique réel et non l'effet de la perfection technique elle-même. » (Guy Kouassigan)¹²¹ Ainsi les débats vont-ils connaître une évolution de fond. L'émergence d'un nouvel acteur et de sa volonté de réformer le Code va organiser les revendications autour de discours qui font appel à l'ensemble des imaginaires historiques, politiques et religieux et des valeurs morales qui structurent les représentations populaires. La laïcité constitue dès lors le point d'achoppement du débat, devenant centrale et fondatrice d'une nouvelle économie morale.

¹²⁰ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op. cit.

¹²¹ KOUASSIGAN, K.A. « Des conflits interpersonnels et internationaux de lois et de leurs incidences sur la forme de mariage en Afrique francophone. Réflexions à partir de l'expérience sénégalaise », op.cit.

PARTIE 2

LA POLEMIQUE CONTEMPORAINE

Le Code de la famille constitue le socle juridique qui organise les rapports des individus au sein de la famille. Or, étant porteuse de conceptions diverses, celle-ci représente un enjeu fondamental dans la gestion du social et du politique. C'est pourquoi le Code de la famille a rencontré autant de récriminations et soulevé une kyrielle de débats qui traitaient jusqu'en 2002, essentiellement de questions d'adaptations du droit aux réalités socio-économiques.

A cette date, il est intéressant de voir comment les débats sur le Code vont connaître une mutation de nature qui s'avère être essentielle dans l'appréciation des enjeux qui touchent à la famille et à l'autorité. L'apparition du Comité Islamique pour la Réforme du Code de la Famille au Sénégal (Circofs) vient restructurer les débats en les polarisant. Le Circofs parce qu'il propose un projet de Code de Statut Personnel applicable aux musulmans, se constitue en véritable lobby d'obédience religieuse. Les revendications sur le code de la famille vont ainsi s'organiser autour d'une défense de ce projet ou d'une opposition à celui-ci, dans une double démarche de légitimation/ délégitimation.

Les débats deviennent la plate-forme d'expression de projets de société divers et présentent des systèmes de valeurs qui semblent concurrents. Les points d'achoppements des débats résident dès lors essentiellement dans les rapports du public et du privé et à travers eux, dans l'enjeu de la laïcité. La remise en question de celle-ci ou sa défense, va être l'objet d'affirmations identitaires fortes, qui obéissent à un processus de labélisation et de simplification identitaire afin de faciliter une meilleure lecture des débats. Cependant on verra que ces démarches d'identifications ne peuvent faire fi d'une complexité qui les inscrivent au croisement de ces dynamiques de l'intérieur et de l'extérieur, productrices de sens.

Ainsi on verra que cette réflexion sur la famille et à travers elle sur l'autorité va permettre de mettre en échec le modèle laïc français et de le récuser en soldant par conséquent et d'une certaine manière l'héritage colonial.

La recherche d'une voie laïque sénégalaise est affirmée. D'une « invention de la tradition » on passe à une « réinvention de la modernité », par le recours à des imaginaires complexes et labiles, comme autant de processus de réappropriation d'une spécificité historique, juridique, politique et religieuses qui n'a de cesse de façonner des représentations de l'autorité en évolution.

CHAPITRE 4 LA CRISTALLISATION DU DEBAT

« Le code de la famille est celui parmi, tous les ouvrages du même genre, qui agite le plus les esprits dans tous les pays du monde, mais plus particulièrement ici. Le Code il est vrai touche à tous les aspects de la vie de l'homme, de sa naissance à sa mort et à la succession en passant par le mariage et la filiation. » (M.Mouhammadou Moctar Mbacké, conseiller à la Cour suprême)¹²². Ces mots écrits en 1983 semblent toujours être d'actualité en 2002. En effet trente ans après son adoption par l'Assemblée nationale, le Code de la famille fait à nouveau l'objet de débats qui pour être virulents, présentent surtout un caractère novateur quant à la structuration passée des revendications sur le code.

En effet loin d'être marqués par la tempérance ou la nécessité de faire un bilan, comme ce fut le cas au cours des années précédentes¹²³, les débats ont vu les revendications se cristalliser autour l'apparition d'un nouvel acteur, le Comité islamique pour la Réforme du Code de la Famille au Sénégal (Circofs). Celui-ci s'impose par sa démarche dynamique, en proposant un nouveau projet de code, véritable code de statut personnel applicable aux musulmans, et la polarisation des revendications devient le support à une nouvelle polémique. Publiée en 2002, cette proposition n'en est pas moins le résultat d'une longue gestation, s'inscrivant dans la lignée de celle du Haut Conseil Islamique, qui en 1972, s'était prononcé contre certains articles du Code de la Famille.

Le cœur de la polémique ne réside ainsi plus dans le caractère diffus des revendications des divers protagonistes, en vu d'adapter le code au regard de la pratique. En 2002, le projet de code de statut personnel, lorsqu'il est rendu public, a pour effet la constitution de deux camps, le Circofs d'une part ; et d'autre part un camp « adverse », composé d'associations de femmes, de défense des droits de l'homme, qui se rassemble de manière réactive, considérant cette proposition de code comme rétrograde et dangereuse, et qui va se mobiliser autour de la défense de la laïcité. On assiste désormais à un recentrage des priorités, du fait de la nécessaire prise en compte du nouvel acteur.

Avec ce nouveau projet de code de statut personnel, les débats vont ainsi se restructurer en se polarisant. Avant d'étudier la nature des acteurs du débat et de présenter une typologie (non exhaustive) de ceux-ci, il convient de voir en quoi la famille constituait un enjeu privilégié de mobilisation du fait de sa difficile définition au Sénégal.

1 QUELLE DEFINITION DE LA FAMILLE ?

« Réformer le droit de la famille est une tâche exaltante, mais également très ardue. C'est une tâche délicate car la famille est une question sensible, très proche des convictions philosophiques, sociales et religieuses des individus » (A.Sow Sidibé)¹²⁴.

1.1 Une définition difficile

Les rédacteurs du Code de la famille en 1972 ne définissent pas précisément ce qu'ils entendent par la notion de famille. Ils se contentent seulement de dire que « le lien matrimonial crée la famille par l'union solennelle de l'homme et de la femme dans le mariage » (article 100 du Code de la

¹²² MBACKE, Mouhammadou Moctar. « Dix ans après son adoption, Le code de la famille objet de controverses », in *Le soleil*, 24/01/1983

¹²³ Voir supra, Partie 1, Chapitre 3.

¹²⁴ SOW SIDIBE, A. « L'évolution de l'autorité dans les familles sénégalaises », in *Afrique Juridique et politique*, Libreville, revue du Cerdip, volume 2, n°2, janvier-juin 2003, p 124.

famille du Sénégal). C'est pourquoi la juriste A. Sow Sidibé¹²⁵ a tenté de donner une définition du terme famille, montrant que ce mot de langage courant reste pourtant sans signification expresse dans le droit sénégalais. Il convient dès lors de se référer aux définitions généralement proposées pour cette notion. En sociologie, la famille est un groupe élémentaire formé d'individus que relie des faits d'ordre biologique, principalement la procréation. J. Carbonnier¹²⁶ montre ainsi que la famille est l'ensemble des personnes unies par la filiation ou par le mariage C'est donc un ensemble de liens de parenté ou d'alliance.

Généralement on distingue deux niveaux dans la famille. D'abord, la famille au sens large qui englobe toutes les personnes descendant d'un auteur commun, unies par un lien de parenté, par la communauté de sang jusqu'à un certain degré. Au Sénégal comme en France, c'est jusqu'au sixième degré. C'est la famille étendue ou lignage. Les alliés peuvent être comptés parmi les membres de cette famille. Ensuite la famille au sens étroit se limite aux époux et à leurs descendants même s'ils fondent leur propre famille. Celle-ci, plus restreinte encore se limite aux époux et à leurs enfants mineurs. On constate à l'heure actuelle un resserrement du groupe familial, une tendance à passer de la famille élargie à la famille restreinte ou même nucléaire.

A. Sow Sidibé¹²⁷ parle dès lors « des familles ». L'usage du pluriel n'est pas fortuit. En effet la famille¹²⁸ peut être légitime (découlant du mariage), naturelle (découlant de la procréation hors mariage) ou adoptive (dérivant d'un acte juridique qui assimile un enfant biologiquement étranger à un enfant légitime), selon les cas. On parle de la famille monoparentale lorsque celle-ci se compose d'un adulte ayant un ou des enfants. Les membres formant la famille peuvent vivre ensemble ou non. La famille peut être unie ou disloquée, notamment suite à un divorce, à une séparation de corps ou à une séparation de fait. Enfin, la famille, spécialement la famille restreinte, peut être polygamique lorsque le mari a plusieurs épouses - deux, trois, ou autre en droit sénégalais¹²⁹ - ou monogamique, lorsque le mari ne put avoir qu'une épouse durant le mariage. Le mot recouvre donc des réalités très diverses qui ne sont pas sans incidences variées sur la détermination du titulaire de l'autorité quant à son exercice.

1.2 Les familles en butte aux mutations socio-économiques

Le lien organique entre famille et autorité a pour conséquence que lorsque la famille évolue, l'autorité évolue également. La famille comme l'humanité « chemine continuellement » (P. Arnaud)¹³⁰. Des mutations importantes s'observent au sein du lien familial contemporain. Elles touchent l'ensemble des familles, à commencer par les familles traditionnelle, c'est-à-dire les familles élargies. L'évolution de la famille se situe à plusieurs niveaux. Tout d'abord l'évolution sociale concerne les aspects proprement familiaux de la vie où on note une tendance à une désintégration de la famille avec des multiples cas de divorces, l'union libre, les recompositions familiales, etc.. L'évolution sociale porte aussi sur le nouveau rapport au droit et à la société avec une plus grande responsabilité des individus et des couples. De plus, les modèles familiaux se multiplient, les personnes cherchant de plus en plus à construire leurs propres relations familiales. Il faut noter que dans les rapports enfants-parents, le regard de la société est toujours d'actualité, pour le respect des droits et des devoirs de chacun.

De plus, la famille a connu des mutations au plan économique¹³¹. Si Mamadou Touré définit les premières années d'indépendance (1960-1967), comme une période de « relative quiétude »¹³², le

¹²⁵ Ibid., p. 125.

¹²⁶ CARBONNIER, Jean. « Droit civil », Tome 2, *La famille*, Puf, Paris, 1995, p. 13.

¹²⁷ SOW SIDIBE, A. « L'évolution de l'autorité dans les familles sénégalaises », op. cit., p.124.

¹²⁸ Ibid., p. 125. Il existe des familles homosexuelles mais A.Sow Sidibé ne les considère pas dans son étude parce qu'elles ne sont ni tolérées par la société, ni par le droit positif sénégalais.

¹²⁹ Voir article 133 du Code de la famille.

¹³⁰ ARNAUD, Pierre. « Essai d'approche positive du problème de la famille d'après Auguste Comte », in *Archives de philosophie du Droit*, Tome 20, *Réformes du droit de la famille*, Sirey, 1975, p. 138.

¹³¹ Voir DIOP, Momar-Coumba. « Réformes économiques et Recompositions sociales », in O'BRIEN, DIOP, DIOUF. *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002, pp. 64-82.

Sénégal fait l'expérience dès le début des années 1970 à la fois de la sécheresse, du retournement de la conjoncture mondiale avec les chocs pétroliers, de la crise de l'arachide et des phosphates (production, ressource d'exportation du pays), connaissant ainsi une nouvelle conjoncture économique. Les acteurs principaux de celle-ci sont l'ajustement structurel et les interventions impératives du FMI et de la Banque mondiale. Cependant ni le desserrement de la centralisation étatique, ni l'ouverture démocratique senghorienne, ni la sénégalisation de l'économie et des finances, ne parviennent à freiner la dégringolade économique et financière. Les difficultés économiques dans les années 1980, conduisent le gouvernement du Sénégal à mettre en place un programme d'ajustement structurel dans le but de restaurer les grands équilibres macro-économiques. Les résultats de ce programme se sont pourtant avérés limités, le PNB ayant connu une baisse significative. L'insuffisance de la création des richesses dans l'économie a eu pour conséquence une situation difficile des finances publiques. La demande sociale s'est accrue. Les familles sont frappées par une pauvreté plus ou moins importante. Par ailleurs, les effets de la politique d'ajustement structurel, conjugués à la dévaluation du Franc CFA (1994), ont consacré le désengagement de l'Etat. Tout ceci a concouru à un élargissement de la pauvreté des familles, entraînant la déstabilisation des structures sociales de participation communautaire. La misère de certaines familles a poussé les femmes à s'investir dans le travail informel et à acquérir une certaine indépendance économique¹³³.

L'impact de ces diverses mutations socio-économiques se mesure ainsi à l'aune du phénomène de nucléarisation de la famille : « On a tendance à appliquer [la nucléarisation] parce que le monde est difficile, les Sénégalais, comme partout ailleurs deviennent de plus en plus individualistes, et ont tendance à se regrouper au sein d'une petite famille, composé du père de la mère et des enfants, souvent aussi avec un frère une sœur ou une parente présents aussi dans la maison. Mais il y a des familles où c'est resté tel quel, où toute la famille est là, réunie autour d'un chef hiérarchique. Les raisons de la tendance à la nucléarisation sont multiples : l'exode rural se justifie par la crise économique dans les zones rurales surtout (sécheresse et manque d'infrastructures permettant aux ruraux de rester sur place, pas d'eau, ni argent). La ville représente l'aubaine, les gens se regroupent par communautés familiales, ou par originaires d'une région, par quartiers » (A. Sow Sidibé)¹³⁴.

1.3 L'évolution de l'autorité familiale

Pendant la période pré-coloniale, les règles applicables étaient les coutumes négro africaines parfois imprégnées de droit musulman. Le système d'autorité organisée par ces coutumes était soit sous régime matriarcal, qui donnait des pouvoirs importants à la femme et à la mère, soit sous régime patriarcal, qui serait le régime donnant un pouvoir quasi absolu au père sur la communauté, mais accordant aux femmes et parents maternels, des garanties. Ce dernier système introduit en Afrique de l'Ouest, à travers l'islam, octroyait des pouvoirs exorbitants au mari et au père de famille.

Pendant la période coloniale, le code civil français est venu s'ajouter au droit musulman et aux coutumes patriarcales en appliquant l'autorité maritale quasi-absolue. L'incapacité de la femme mariée est affirmée. Celle-ci ne peut même pas exercer une profession sans l'accord de son mari. La puissance paternelle, qui tient son nom du droit romain, est considérable et ne fait l'objet d'aucun contrôle ; le patriarche a une autorité importante allant même jusqu'au droit de vie et de mort sur les enfants. En France, à partir de 1938, la puissance paternelle qui est toujours la règle, est exercée sous contrôle suite au constat de l'indignité de certains parents. « Nous ne sommes cependant pas certaines, que cette évolution en faveur du contrôle de l'exercice de l'autorité par le père sur les enfants, ait été

¹³² TOURE, Mamadou. *Politique d'ajustement économique et financier*, [Communication au Conseil national du Parti socialiste], Dakar, 1985.

¹³³ Voir CREEVEY, Lucy E. "The impact of Islam on Women in Senegal", in *The Journal of Developing Areas*, 25, April 1991; ainsi que "Islam, women and the role of the state in Senegal", in *Journal of Religion in Africa*, XXVI, 3, 1996, Leiden.

¹³⁴ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, le 07/05/2004, (intégralité en annexe)

consacrée au Sénégal » (A. Sow Sidibé)¹³⁵. En effet, durant cette période, les réformes apportées au Code civil français dans la métropole, n'étaient applicables dans la colonie qu'en vertu d'une disposition expresse d'extension en application du principe de la spécialité législative.

Alors que dans le code civil français, le processus d'émancipation de la femme avait abouti en 1938 et 1942 à l'abolition de la puissance maritale, il en fut autrement au Sénégal au moment de l'élaboration du code sénégalais de la famille, comme nous l'avons vu plus haut. L'article 152 du Code sénégalais de la famille est en effet intitulé « puissance maritale ». Quant à la puissance paternelle, elle est organisée par les articles 277 à 299 du Code.

Le droit actuel en matière d'autorité dans les familles sénégalaises est caractérisé par la prépondérance masculine, dont les fondements sont multiples. C'est un legs du système patriarcal, une application de la thèse hiérarchique classique, du fondement de l'autorité dans la mariage, qui fait du mari le chef de famille. Les règles relatives à la puissance paternelle n'ont jusqu'ici pas fait l'objet de modification. En revanche, des réformes organisées depuis l'avènement du code de la famille tendent à réduire de plus en plus les survivances de l'incapacité juridique de la femme mariée. Ainsi, l'une des principales réformes est issue de la loi n°89-01 du 17 janvier 1989¹³⁶, qui reconnaît à la femme comme au mari, le plein exercice de sa capacité civile. La femme peut exercer librement une activité professionnelle sans le consentement de son mari. Elle dispose d'une liberté de gestion de ses biens réservés.

L'ensemble de ces changements a des répercussions sur l'autorité au sein de la famille. Selon les périodes et les circonstances, tantôt l'autorité des chefs de famille a comporté des pouvoirs sans limites, tantôt elle s'est amenuisée, relâchée, au profit de l'indépendance de ses membres. Mais dans son ensemble, l'évolution révèle un affaiblissement de l'autorité. C'est sans doute dans la nature de la personne humaine. La famille crée des devoirs à l'égard de ses membres : devoir du mari à l'égard de sa femme, de la femme à l'égard de son mari, des parents à l'égard de leurs enfants, et des enfants à l'égard de leurs parents, chacun cherchant parfois, à éluder certains devoirs.

C'est à l'aune de ces évolutions et revendications que la famille a connu des difficultés à trouver une définition juridique et conceptuelle adéquate. Ainsi elle constitue le terrain approprié d'expression de la concurrence des « rapports sociaux de sexe » (C. Bop)¹³⁷, et de formation de projets de société différents. La nécessité de repenser la famille est à la source même des débats qui agitent actuellement le Code de la famille. Ainsi « on ne peut pas aller de l'avant si nous ne pensons pas notre famille, si nous ne sommes pas d'accord sur le type de famille que nous voulons promouvoir pour le bien-être de la société, et ça ça posera nécessairement le débat sur le code de la famille » (P. Mbow)¹³⁸.

¹³⁵ SOW SIDIBE, A. « L'évolution de l'autorité dans les familles sénégalaises », op.cit., p.129.

¹³⁶ Voir supra, partie 1, Chapitre 3.

¹³⁷ BOP, Codou. « Les chefs de famille à Dakar », in *Africa development*, vol. XX, n°4, 1995, p. 51.

¹³⁸ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, le 01/05/2004 (intégralité en annexe)

2 LA POLARISATION DU DEBAT

Si certains présentent la polémique actuelle comme « un bras de fer qui oppose les islamistes du Sénégal, partisan de l'application de la charia (loi islamique), à la société civile qui s'y oppose catégoriquement » (A. Arab)¹³⁹, il est pour autant nécessaire de voir que deux camps ont émergé et ce de manière plus formelle que celle présentée ci-dessus. En effet on peut voir qu'ils se sont structurés au cours d'un processus d'opposition systématique dans une dynamique à double sens.

2.1 La formation du Comité Islamique pour la réforme du Code de la Famille au Sénégal (Circofs) :

La mise en place du Circofs, composé à la fois de représentants des familles religieuses, du Collectif des Associations Islamiques du Sénégal, et d'individuels, se fait en 1996, date à laquelle il commence à travailler sur un projet de code du statut personnel. L'Imam Mbaye Niang, Imam de la Mosquée Inachevée revient sur les conditions de sa formation :

« En 1996, la décision est prise de « confectionner » un code. On est allé voir toutes les familles religieuses, pour leur parler de notre projet, de notre désir de confectionner un code qui s'inspire du code qu'avaient proposé les guides religieux à Senghor en 1971. On est allé voir tous les marabouts et ça s'est très bien passé. On était une délégation à chaque fois, avec une voiture ou deux. En 1996 le Collectif des Associations Islamiques¹⁴⁰ [créé en 1974] a créé la commission du Circofs. Dans la commission il y avait des spécialistes, des juristes en droit positif, en jurisprudence islamique, que des Sénégalais »¹⁴¹.

L'Imam explique ensuite, avec le souci du détail, l'importance de la rédaction par étape du projet de code :

« Elle [la commission] se réunissait régulièrement, et s'inspirait des codes en vigueur comme au Maroc, en Algérie, les pays du Golfe. On s'est un peu inspiré de ça parce que les communautés musulmanes sont proches les unes des autres. A chaque étape, on contactait les guides religieux. La commission a travaillé pendant presque cinq ans, parce qu'on avait pas de moyens, ni de temps. Le Comité rendait régulièrement compte au Collectif pour rectifier, puis tour des familles religieuses pour leur soumettre le travail, en 2001, parce que c'était après l'alternance, mais le projet n'a pas été soumis aux candidats en 2000 parce que le code encore en chantier, alors on a rien dit »¹⁴².

Le 12 octobre 2002, se tient une conférence à Dakar autour de l'avant projet du code de statut personnel préparé par le Circofs, à laquelle prennent part vingt-neuf délégués des grandes capitales musulmanes du pays, notamment Serigne Abdoul Aziz Sy Junior (confrérie des tidianes), Serigne Saliou Mbacké Mourtada (confrérie des mourides)¹⁴³, Serigne Sidy Moctar Kounta (Ndiassanne) et Serigne Moussa Guèye Laye (confrérie des layennes). « Les chefs religieux présents s'étaient félicités

¹³⁹ ARAB, Adel. *Inter Press Service News Agency*, 03/07/2003.

¹⁴⁰ Voir infra, les associations membres du Circofs sont répertoriées dans la typologie (Section 3).

¹⁴¹ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar le 29/04/2004, chez l'interlocuteur à côté de la Mosquée inachevée de l'aéroport, dont il est l'Imam (intégralité de la retranscription en annexe).

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Fils cadet du fondateur Cheikh Ahmadou Bamba, et frère de l'actuel Khalife général Serigne Saliou

de l'initiative ayant abouti à la création du Circofs, et conduit à l'élaboration d'un avant-projet du Code de statut personnel, devant régir les musulmans » (E.H.D. Seck)¹⁴⁴.

Les chefs religieux avaient, de plus, décidé de mettre en place un « Comité de Suivi en charge des démarches jusqu'à l'adoption du code de projet de Code de statut personnel » :

« Puis on a demandé aux familles religieuses d'assister à une réunion pour la création d'un comité qui suivrait les démarches qui visent à faire appliquer le code, et aussi servirait à faire des remarques sur le code. On a travaillé sur leurs remarques [des familles religieuses], on leur a retourné ça et lors de la première réunion du Comité de suivi, on leur a soumis le projet final [du code]. Toutes les familles religieuses étaient là, toutes; toutes les confréries étaient représentées, pas seulement les confréries mais les associations islamiques aussi, toutes les associations islamiques du Sénégal, plus de 3000, parce qu'il y en a au Sénégal qui milite dans les associations islamiques, par exemple l'Association des Imams de M. Guèye¹⁴⁵ En tout cas toutes les associations significatives étaient là-bas, toutes les associations qui fonctionnent. Le code est soutenu par l'ensemble des familles religieuses et des associations islamiques. Il n'y a pas aujourd'hui un seul sénégalais musulman qui appartient à ces associations là ou à ces confréries qui soit contre le code » (Imam Mbaye Niang)¹⁴⁶.

Ainsi « toutes les familles religieuses du Sénégal et leurs khalifes généraux sont désormais acquis à la cause des associations islamiques » (F. Drame)¹⁴⁷. Pour exprimer leur accord, la demande d'audience est signée, entre autres, par Thierno Mountaga Tall, Abdoul Aziz Sy junior, au nom du khalife général des tidianes, Serigne Mourta Mbacké, au nom de Serigne Saliou Mbacké et le khalife général de Ndiassane¹⁴⁸.

« Ensuite nous avons pris contact avec la Présidence de la République avant de prendre contact avec les journalistes, nous lui avons envoyé une lettre signée par tous les khalifes généraux : Touba a signé, Tivaouane, Ndiassane, Kaolack¹⁴⁹ aussi. On aussi envoyé une lettre de demande d'audience » (Imam Mbaye Niang)¹⁵⁰.

Le Président donne sa réponse depuis le Japon, en mai 2003, où il est en visite officielle : « Le code de la famille est une loi. Le Président de la République doit respecter les lois. L'exécutif que je préside n'a pas l'intention de présenter un projet de loi et s'opposera à sa modification » (S. Diop)¹⁵¹.

Le Circofs n'en abandonne pas pour autant ses vellétés de réforme et s'attelle à la mise en œuvre d'un « Programme de popularisation et de sensibilisation des populations », au cours de l'été 2003. Le Circofs et les religieux musulmans décident que les mosquées relaieront désormais l'exigence d'une modification du code de la famille, lors des sermons du vendredi. Le débat, ne se cantonne désormais plus seulement à la scène politique, mais prend dès lors place dans les lieux saints. Par la suite, le mois d'octobre voit la réunion de plus de sept cent imams provenant de l'ensemble du Sénégal à l'Institut Islamique de Dakar, tandis qu'un autre rassemblement a lieu en novembre à Thiès avec tous les imams de la région.

¹⁴⁴ SECK, El Hadj Dame. « Code de statut personnel islamique: un nouveau projet qui cherche son adoption », in *Walfadjri*, Dakar, le 09/04/2003.

¹⁴⁵ Voir infra, El Hadj Moustapha Guèye, Président de l'Association des Imams et Oulémas du Sénégal, dont la participation au projet n'est pas si clairement admise (Chapitre 5, Section 2).

¹⁴⁶ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar le 29/04/2004., op. cit.

¹⁴⁷ DRAME, Faydy. « Code de la famille : les islamistes n'ont pas baissé le pavillon », in *Wal Fadjri*, Dakar, le 30/12/03.

¹⁴⁸ Voir infra, en annexe, pour la totalité de la liste des signataires.

¹⁴⁹ Ensemble des villes auxquelles les confréries religieuses sont rattachées et qui les symbolisent.

¹⁵⁰ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar le 29/04/2004., op. cit

¹⁵¹ DIOP, Soro. « Code de statut personnel de la famille : les islamistes ne démordent pas », in *Le Quotidien*, Dakar, le 16/07/2003.

Ainsi après un long silence, les associations islamiques¹⁵² reviennent sur le devant de la scène. Elles attendent désormais une « alliance » (F. Drame)¹⁵³ avec le chef de l'Etat. Le Président de la République leur répond finalement par le biais d'un ministre conseiller à la présidence, en leur signifiant que des spécialistes sont en train d'étudier le projet et qu'il les entretiendra au terme de cette étude. De l'opposition clairement énoncée, on passe ainsi à la prise en considération des revendications du Circofs.

2.2 De la nécessité d'un nouveau code : les « avantages » juridiques de la réforme

Le Circofs a ainsi rédigé 278 articles d'un « Projet de code du statut personnel ». Maître Babacar Niang, Président du Circofs, justifie la nécessité d'adopter un nouveau code :

« Il serait donc faux et dangereux de se contenter de se contenter de simples modifications de tels ou tels articles de l'actuel Code de la famille. Il s'impose en vérité d'adopter un autre code totalement différent dans sa substance de l'actuel Code de la famille, et pour ce faire, il convient de respecter la liberté de conscience de chacun inscrite dans notre Constitution en substituant au Code de la famille un Code de statut personnel qui soumet chacun à sa loi personnelle, c'est à dire qui soumet les musulmans à la Charia, les Chrétiens et les non Musulmans à leur loi personnelle »¹⁵⁴.

Le projet porte ainsi sur la conclusion du mariage (Livre 1), la dissolution du mariage (Livre 2), l'adoption, la filiation et le confiage de l'enfant (Livre 3), la tutelle (Livre 4), le testament (Livre 5), les successions (livre 6) et le Waqf¹⁵⁵ (Livre 7). Le projet prône ainsi le retour, entre autres, de la répudiation, l'affirmation du devoir d'obéissance au mari, reconnaissance de l'excision, prohibition de l'adoption, ou la restauration des tribunaux musulmans.

Dans un exercice de comparaison, Me Babacar Niang s'adonne à une énonciation des dispositions du projet afin de les mettre en valeur par rapport à celles du Code de la Famille actuel, en démontrant le caractère restrictif de ce dernier :

« Le Projet de Code de statut personnel stipule, dans son article 53 que la répudiation n'est pas valable, si le mariage lui-même n'est pas régulier ; si au moment où il répudie, l'homme n'avait pas toutes ses facultés de discernement, si la femme était en période de menstrues, ou si à l'issue de cette période elle intervient avant que les époux aient entrepris leurs relation conjugales ; dans tous les cas la répudiation ne devient définitive qu'après l'expiration de la période d'ida. ; période pendant laquelle l'époux répudiataire, qui peut se rétracter n'est pas affranchi de l'obligation de loger, de nourrir, de vêtir, de soigner son épouse ; tant que la période d'ida n'est pas expirée si l'un des époux meurt l'autre conserve tous ses droits dans la succession du défunt .

L'effet dissuasif de ces prescriptions est évident. Marquée du sceau de la prudence et du réalisme, la répudiation s'avère, d'une certaine manière, protectrice des intérêts de la femme répudiée en ce qu'elle soustrait celle-ci à une longue période d'incertitude dans le cadre d'une procédure de divorce [comme c'est le cas dans le Code de la Famille] qu'elle ne maîtrise pas, qui peut durer des mois, voire des années sans que le lien matrimonial soit considéré comme rompu. Le droit de se libérer d'un mariage impossible à maintenir n'appartient pas seulement au mari ; ce droit appartient également à la femme. La femme a le

¹⁵² Voir infra, les associations membres du Circofs sont répertoriées dans la typologie (Section 3).

¹⁵³ DRAME, Faydy. « Code de la famille : les islamistes n'ont pas baissé le pavillon », op. cit.

¹⁵⁴ CIRCOFS, Comité de suivi du Projet de Code de Statut Personnel du Sénégal, « Projet du Code de statut personnel », Institut islamique de Dakar, 2^e édition, année 1422/ 2002, p.3.

¹⁵⁵ « Le Waqf consiste à déclarer un bien d'utilité publique inaliénable. C'est à dire insusceptible d'être transmis à titre onéreux, à titre gratuit ou par voie héréditaire » (article 272 du Projet de code de statut personnel)

droit de se libérer de sa propre initiative en remboursant la dot, ou lorsque le contrat de mariage lui a reconnu ce droit. (article 52 du Code de Statut Personnel). Elle peut obtenir, avec l'accord de son mari, un divorce par consentement mutuel. Le Code de la Famille et le Code de Statut Personnel le prévoient tous deux mais ils en réglementent différemment la procédure. (...). Le Code de la Famille et le Code de Statut Personnel prévoient tous deux ce qui est convenu d'appeler le divorce contentieux (...) Il reste, et il faut le répéter sans cesse que du point de vue de la Charia, la dissolution du mariage est un pis aller. Dieu n'aime pas la mésentente. Il est dit dans le verset 35 de la sourate 4 (Les Femmes) : « Si vous craignez le désaccord entre les deux époux, envoyer alors un arbitre de sa famille à lui et de sa famille à elle. Si les deux veulent la réconciliation, Allah établira l'entente entre eux. Allah est Certes Omniscient et Parfaitement Connaisseur. » Ajoutons que la qualité de chef de famille conférée à l'homme et l'obligation d'obéissance (qui n'exclut nullement la concertation) imposée à la femme découle des prescriptions du Saint Coran (Verset 4 Sourate 34).

On peut également faire de brèves remarques au sujet du chapitre des donations : un musulman pieux propriétaire d'un immeuble immatriculé peut-il en faire donation à une congrégation religieuse, à une association religieuse quelconque, un dahira par exemple ? L'article 670 du Code de la Famille ne le lui permet pas sauf si la congrégation, le dahira ont été préalablement autorisés. Le libre exercice du culte, proclamé dans la Constitution, est-il garanti quand on soumet à autorisation les congrégations et associations religieuses ou lorsqu'on interdit à un musulman pieux de faire donation d'un terrain au dahira de son quartier sous prétexte que ce dernier n'a pas obtenu au préalable une autorisation officielle ? On entend dire par-ci, par-là que le Code de la famille tient pleinement compte des prescriptions de l'Islam en ce qui concerne les successions. Il n'en est rien.

Ces quelques exemples sont assez édifiants pour infirmer l'allégation selon laquelle le Code de la famille confère aux musulmans, la plénitude de leur droit en matière successorale. De la manière dont le Code de la Famille régleme la filiation et traite le statut de l'enfant naturel, on peut tirer une conclusion similaire. Un seul exemple suffira à l'illustrer : ce que les juristes appellent la légitimation post-nuptias est formulée dans l'article 194 du Code de la famille en ces termes : « L'enfant a la qualité d'enfant légitime lorsque l'union de ses parents intervient après l'établissement de sa filiation à l'égard de l'un et de l'autre. Il en est de même lorsque le père vient à reconnaître, après son mariage avec la mère, l'enfant dont la filiation paternelle n'est pas établie », cette forme de légitimation est contraire à l'Islam.

Relevons pour conclure que le projet de Code de Statut personnel traite de certaines autres questions non soulevées par le Code de la Famille comme le recueil et le confiage d'enfants par exemple » (Me B. Niang)¹⁵⁶.

Ces remarques illustrent la volonté ferme de justifier la nécessité d'une réforme en matière de droit de la famille. La prééminence du Code de Statut personnel sur les dispositions du Code actuel de la famille est démontrée en référence aux avantages juridiques et autres bienfaits qu'elle permet, mais également du fait de la conformité avec les préceptes de la religion musulmane qu'elle offre. En outre, la justification se fait dans le souci de respecter le cadre légal de la Constitution. Le Code de statut personnel semble ainsi faire accéder le sujet de droit à la pleine et idéale cohabitation de ses droits avec l'observation stricte et conforme de la loi religieuse.

2.3 La démarche des opposants : la préservation des acquis

Jusqu'en 2002, les revendications à l'encontre du Code de la famille étaient, on l'a vu, dirigées soit contre les manquements du droit à l'épreuve de la pratique quotidienne, soit contre l'exagération

¹⁵⁶Me NIANG, Babacar, avocat à la Cour "Etude comparative du Code de la famille et du Code de Statut Personnel", in *L'Info7*, Dakar, le 30/06/2003.

de l'utilisation de ce même Code (voir l'expression « Code de la femme »)¹⁵⁷. Les revendications ont été, en effet pendant trente ans en rapport avec les questions soulevées par l'évolution de la société tant dans sa dimension politique, qu'économique, politique ou culturelle, et ce vers une plus grande reconnaissance du statut juridique de la femme. Diverses propositions sont faites pour apporter des modifications au Code de la Famille, celles de 1987 débouchant sur la réforme de quelques articles en 1988. De même, en février 2002, le Centre de Recherches, d'Etudes et de Documentation sur les Institutions et les Législations Africaines (CREDILA) abrite une réflexion de juristes et universitaires, concernant le projet de loi modifiant le Code de la famille, sur le sujet suivant : « Les revendications des femmes sénégalaises à propos de la modification du Code de la famille sont-elles conformes aux normes juridiques internationales ? » (M.T. Diatta)¹⁵⁸. L'objectif d'une réforme du code serait dès lors de « répondre aux impératifs majeurs de la mise en adéquation du Code de la famille avec la Constitution du Sénégal, la reconnaissance de la contribution des femmes à la production économique et à la gestion des besoins de la famille et enfin la prise en compte du rôle de reproduction, d'entretien et d'éducation des femmes. » (A. Sow Sidibé)¹⁵⁹. Les femmes souhaitent ainsi « être entendues dans leur bataille ».

Cependant à l'aune de la publication du projet de code de statut personnel, le « combat » change de visage. Le fait que le Code de la famille soit menacé dans son essence même par un groupe islamique a pour effet de mobiliser autour d'une « préservation des acquis ». P. Mbow, Professeur d'histoire à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar explique ce nouveau mouvement de repli :

« Naturellement nous nous attendions à cette décision [le rejet du projet du Circofs par le Président de la République depuis le Japon] qui était de mon point de vue l'unique possibilité raisonnable à son niveau. A défaut d'approfondir le Code de la famille et d'intégrer les avancées significatives de la femme sénégalaise c'était la meilleure chose à faire »¹⁶⁰.

C'est donc autour de cette opposition à ce projet du Circofs que différents acteurs vont se mobiliser ensemble, à la fois contre les perspectives de conflit et d'intolérance qu'un tel projet semble annoncer, et, comme résultant de cette prise de position, pour la défense de la laïcité qui semble être menacée. La constitution d'un camp qu'on peut qualifier de « laïc » se constitue en contraste réactif à la constitution du Circofs. Il est dès lors intéressant de voir comment ces acteurs se mobilisent, et notamment à travers la création de réseaux de défense de ces idéaux, afin d'avoir plus de poids. Les deux exemples suivants sont ainsi significatifs de leur démarche : *Siggil Jigeeen* est un réseau d'associations de femmes qui existe déjà et qui va se mobiliser et s'exprimer sur le sujet précis du code de la famille ; tandis que le *Collectif pour la défense de la laïcité et de l'unité nationale au Sénégal* constitue une innovation, dans le sens où il est créé expressément pour contrer le projet du Circofs, en s'appuyant sur des collectifs déjà existant dont celui de *Siggil Jigeeen*.

- *Le réseau d'associations de femmes Siggil Jigeeen*

Ce réseau est composé de dix-huit organisations non gouvernementales, qui luttent pour une amélioration des conditions de vie de la femme et de sa place dans la société. Dans le débat qui nous intéresse, elles se sont prononcées contre le projet du Circofs, source de division. Elles soutiennent « le maintien du Code de la famille en vigueur pour sauvegarder la laïcité de l'état, mais aussi

¹⁵⁷ Voir supra., Partie 1, Chapitre 3.

¹⁵⁸ DIATTA, Mamadou T. « Modification du Code de la famille : les experts pour un autre regard sur le projet », in *Walfadjri*, Dakar, le 07/02/2002.

¹⁵⁹ SOW SIDIBE, A. « L'évolution de l'autorité dans les familles sénégalaises », op.cit.

¹⁶⁰ DIOP, El Moustapha, SALL, Seydou N. « Penda Mbow sur le Code de la famille: 'Wade n'avait pas d'autre solution' », in *Le Populaire*, Dakar, le 19/05/2003.

l'équilibre qui fait du Sénégal une grande nation » (S. Dieng)¹⁶¹. Leur communiqué de presse paru le lundi 14 avril 2003 rend compte de leur position :

« La question de la modification du Code de la famille est l'affaire de chaque citoyen et chaque citoyenne sénégalais. La proposition d'un code de statut personnel pour les musulmans est de ces actions qui ouvrent des perspectives de conflit et d'intolérance. Nul ne disconvient du fait que l'Islam est une religion complète et achevée. De ce point de vue elle respecte les préoccupations de ses croyants dans le temps et dans l'espace (...) En tant que système social, l'islam reconnaît le principe de non-restriction des droits et libertés de l'individu. Le réseau lance solennellement un appel à l'ensemble de ses membres, aux syndicats et aux organisations de femmes parlementaires, à tous les acteurs concernés pour une réflexion concertée avec tous les acteurs de la société sur le code de la famille»¹⁶²

La mobilisation se fait autour de la mise en exergue de la citoyenneté de chacun et de la menace que représente le projet du Circofs dans sa dimension sociale déstabilisatrice. La volonté de conscientisation participe ainsi d'un décloisonnement des revendications traditionnelles du réseau *Siggil Jigeen*, puisqu'il ne s'adresse plus seulement aux femmes mais à l'ensemble des citoyens, qu'ils soient hommes ou femmes. Cette démarche illustre bien le caractère national du débat et pas seulement religieux ou juridique.

- *Le Collectif pour la défense de la laïcité et de l'unité nationale au Sénégal :*

Ce collectif se constitue le 12/06/2004, dans le cadre du réseau mondial « Femmes sous Lois musulmanes », acronyme de l'anglais « Women Living Under Muslim Laws » (WLUML) et qui existe depuis 1984-1985¹⁶³. La déclaration d'intention du Collectif pour la défense de laïcité et de l'unité nationale au Sénégal participe de la même démarche que celle de *Siggil Jigeen*, mais inaugure la mobilisation de réseaux et collectifs déjà existants sur la défense de la laïcité.

« Mobilisons-nous pour préserver l'unité nationale, la laïcité et les acquis démocratiques. Depuis plusieurs années, un groupe d'associations islamiques tente de saper les fondements démocratiques de l'Etat sénégalais, en remettant régulièrement en cause sa laïcité et les acquis juridiques régissant la famille. Avec un projet de Code remis au Chef de l'État, que la presse a largement commenté, ces associations exigent l'adoption d'une loi portant code de statut personnel applicable aux seuls Musulmans.

Un tel projet s'avère dangereux, car il annihile les quelques progrès contenus dans l'actuel Code de la famille et renferme les germes d'une division de la nation et pourrait être à l'origine d'un conflit religieux grave au Sénégal, comme en ont connu le Nigeria, le Soudan, le Bangladesh ou l'Inde. Ainsi en Inde ou au Soudan, l'utilisation de la religion a provoqué des guerres et même la partition du pays. Dans les États du Nord du Nigeria, des groupes se sont servis de la religion pour bafouer les droits élémentaires de la personne humaine, ceux des femmes notamment. Le projet de Code de statut personnel constitue un net recul par rapport à la promotion des droits humains et démocratiques. Il faut rappeler que l'actuel Code de la Famille prend déjà en charge les différentes sensibilités sénégalaises notamment celles des Musulmans en instituant un système d'option entre le droit moderne et le droit musulman. Ainsi la polygamie, l'héritage selon le droit musulman, l'autorité masculine sur la

¹⁶¹ DIENG, Sidy. « Réforme du code de la famille : Les femmes de Thiès rejettent le Code de Statut personnel », in Walfadjri, Dakar, le 25/04/2003.

¹⁶² KONTE Mame Aly (synthèse par), « Le réseau Siggil Jigeen à propos du nouveau code de la famille : des perspectives de conflit et d'intolérance », in *Sud Quotidien*, Dakar, le 15/04/2003.

¹⁶³ Le Réseau 'Femmes Sous Lois Musulmanes' a été créé en vue de briser l'isolation des femmes et d'offrir un soutien, ainsi qu'une opportunité de nouer des liens, à toutes les femmes dont les vies peuvent être affectées par les lois musulmanes. Voir leur déclaration d'intention en annexe.

famille, sont maintenus. Pour les femmes, l'acquis majeur du Code est la suppression de la répudiation.

Il est important de souligner que l'actuel code de la famille que les associations islamiques veulent réserver aux non musulmans, comporte des options qui peuvent heurter d'autres convictions ou croyances, telles que la polygamie ou l'héritage inégal entre les sexes. De même, les femmes ne sont pas les seules visées par ce projet de code, qui, parce qu'il cible la famille, concerne aussi les hommes.

Ne nous laissons pas aveugler par les revendications des ces associations, qui n'ébranlent pas nos propres convictions religieuses.

Nous devons présenter un front large, uni et déterminé, pour que ce Code, dont l'adoption constituerait une atteinte grave aux valeurs citoyennes au profit de conceptions d'un autre âge, soit rejeté »

Le caractère novateur d'un tel collectif est également de participer à cette démarche de décloisonnement. Il permet de rallier sur un même objectif, la défense de la laïcité et de l'unité nationale, des réseaux ou collectifs déjà existants, de secteurs très divers comme l'illustre la liste des signataires. Son identification sociale transversale lui permet ainsi de proposer une plate-forme d'expression des genres (hommes, femmes), des professions, des religions. L'objectif est de « brasser large » afin d'afficher, d'une part, une représentativité sociale forte, mais également un front uni qui mobilise toutes la société dans sa diversité sociales, professionnelles, et économiques.

Union Nationale des Syndicats Autonomes du Sénégal (UNSAS)
 Confédération Nationale des Travailleurs du Sénégal (CNTS)
 Réseau Africain pour la Promotion de la Femme Travailleuse (RAFET)
 Union Démocratique des Enseignants (UDEN)
 Réseau Africain pour le Développement Intégré/ Centre d'Information Juridique (RADI/CIJ)
 Groupe de Recherche sur les Femmes et les Lois au Sénégal (GREFELS)
 Union Sénégalaise d'Entraide (USE)
 Coordination des Etudiants Catholiques du Sénégal
 Institut des Droits de l'Homme et de la Paix (IDHP)
 Conseil Sénégalais des Femmes (COSEF)
 Présence Chrétienne
 Rencontre Africaine pour les Droits de l'Homme
 Union des Femmes Catholiques du Sénégal
 Association Sénégalaise pour le Développement Equitable et Solidaire (ASDES)
 Association pour la Promotion de la Femme Sénégalaise (APROFES)
 Intersyndicale des Femmes de l'UCAD
 Syndicat National des Travailleurs de la Poste (SNTP/POSTE)
 Réseau Siggil Jigeeen
 Réseau Citoyenneté Démocratie et Droits Humains (RECIDDHUP)
 Collectif pour la Défense de la Famille (COFDEF)
 Réseau genre CONGAD
 Observatoire pour les Relations de Genre (ORGENS)
 Programme des Femmes en Milieu Urbain (PROFEMU)
 Association des Professionnelles Africaines de la Communication (APAC)

Il est enfin intéressant de voir que le caractère « provisoire » de cette liste montre que les objectifs du Collectif s'inscrivent dans le temps long. Ainsi on peut remarquer que les associations qui traitent de la question du développement et de la démocratie au Sénégal sont présentes en nombre. La défense de la laïcité apparaît comme un enjeu primordial du développement tant démocratique qu'économique, et c'est en cela qu'elle est plébiscitée.

Tandis que le Circofs est créé dans le but de proposer un projet de code de statut personnel, il est intéressant de voir que se constitue en opposition un camp de défense de la laïcité. La polarisation du débat est ainsi consommée et vient restructurer les revendications de chacun, que ce soit la nécessité d'une réforme ou la préservation des acquis. C'est pourquoi, après avoir essayé de montrer de quelle manière émerge ce processus de structuration parallèle, il est intéressant de se pencher sur la nature même des acteurs que nous avons tenté d'esquisser au sein d'une typologie, qui se veut, certes, non exhaustive.

3 TYPOLOGIE

3.1 Les tenants du Projet de Statut personnel musulman

- Les initiateurs du projet : la composition du Circofs

_ Les « familles religieuses » qui sont évoquées dans le Projet ne sont pas pour autant définies clairement.

_ Le Collectif des Associations Islamiques du Sénégal, qui regroupe 17 associations, dont les plus connues sont El Falah, CERID, JAMRA, JIR, AEEMS (Association des Elèves et Etudiants Musulmans du Sénégal). par exemple le mouvement El Falah, Jamaatou Ibadou Arrahman, le Centre d'Etudes et de Recherche Islam et développement (CERID)¹⁶⁴. L'auteur montre -l'article est écrit en 1990 - que « ces mouvements ne connaissent pas d'unité

_ A sa tête, Babacar Niang, Avocat et homme politique, se fait le chantre de cette nouvelle réforme : dans quel but ? Fins politiques et électorales, préoccupations d'ordre religieux, intérêts financiers ? Quel est son itinéraire et dans quelle mesure celui-ci lui confère une crédibilité pour être légitime et que les gens lui fassent confiance ? C'est l'étude des intrants de la mobilisation : la figure de proue (charismatique ?), qui permet de rassembler sur un sujet certes propice. Il faut s'attacher à évaluer l'importance des figures des acteurs du débat, en particulier celle de Niang.

- Le soutien d'une partie de la classe politique

_ Enfin, qui de la classe politique soutient le Comité dans son projet ? étude de la position des partis.

- Les convaincus : les chefs religieux

_ Afin de soutenir leurs actions, le Circofs, dans son action de lobbying, a recherché le soutien des guides spirituels actuels, ce en quoi il semble avoir en partie réussi (cf. demande d'audience des khalifes généraux des principales confréries sénégalaises).

_ Le Circofs cherche donc à mobiliser la communauté musulmane sur ce sujet. Pour ce faire, il convainc les guides spirituels du bien-fondé de son action, afin que ceux-ci commencent à prêcher dans les lieux saints (sermons du vendredi). La mosquée devient donc un lieu fondamental d'expression politique. Dans quelle mesure les opinions ont-elles la liberté de s'exprimer ? Est-on en présence de débats sur le code ou de prédications, sous forme de prosélytisme ?

- la communauté musulmane

_ Par son action de lobbying, le Circofs réussit-il par son action de pénétration du « pays réel » ? Le processus commence t'il par convaincre la population intéressée du bien-fondé de leur combat, puis de parvenir à la mobiliser dans une démarche active de prospection ?

_ Dès lors comment mesurer le degré d'implication de la population ? Il est intéressant de voir, dans quelle mesure le Circofs prend la parole pour l'ensemble de la communauté musulmane, comme si elle était acquise à sa cause.

- Les jeunes :

Étudiants ou non ? Mouvement des « Ibadou » impliqué ?

- les femmes :

Collectif des femmes musulmanes (Cfm)

- Les intellectuels religieux :

- Khadim Mbacké, Islamologue et chercheur à l'IFAN ? Position clairement en faveur du projet ?

¹⁶⁴ Voir descriptions de ces associations dans la typologie (partie 2)

- Quid de la diaspora ?

Prise de position en référence à la situation des pays d'accueil (européen, américain) ? La détraction du modèle de laïcité à la française, et l'exemple de pays européens dont le pacte citoyen n'interdit pas l'expression des pratiques religieuses dans l'espace public et laisse place à une gestion (notamment juridique) tolérante de la cohésion des différentes communautés religieuses, dont musulmane.

- Quid des pays musulmans ?

Cf implication dans le système scolaire coranique (octroi de ressources financières, humaines) pour l'affermissement de l'enseignement religieux au Sénégal. Qu'en est-il dans le cadre de ce projet ? Existe t'il une prise de position en sa faveur, c'est à dire un soutien de certains pays musulmans arabes ?

3.2 Le « camp des laïcs »- La classe politique- Les acteurs sociaux de la scène publique :

_ *les femmes* : de confession catholique ou musulmane :

_ *les syndicats* : ex l'UDEN :

M. Mamadou Diop, Secrétaire général du syndicat de l'Union Démocratique des Enseignants (UDEN)

_ La formation d'un *Collectif de défense de la laïcité et de l'unité nationale*, regroupant une trentaine d'ONG (associations sociales, syndicats), met en garde contre les risques de « saper les fondements démocratiques de l'Etat sénégalais »

- Les intellectuels et universitaires :- Les chefs religieux :

_ *musulmans opposés au projet* :

ex Khalifat Niassé, chef religieux et député au pouvoir

_ *chrétiens* :

ex le cardinal Théodore Adrien Sarr, chef de l'Eglise catholique au Sénégal, l'abbé Adolphe Faye, vicaire général dénonce la tentation actuelle de « tout mouler dans une culture unique dominée par l'islam ».

- Les jeunes :

_ *Etudiants* ? Est-il plus facile de rassembler les jeunes en difficulté sur un sujet qui touche à la religion ? Pourquoi, par qui est-il répandu ? Les responsables religieux des quartiers, auquel cas la mobilisation se fait-elle sur la base d'un échange tacite d'offre ou de promesse de services (au sein du réseau confrérique d'entraide) contre la défense active du projet ?

_ *Au Sénégal* :

cf lettre ouverte au Président et députés du Sénégal, et pétition sur Internet dont les auteurs (au Sénégal et à l'étranger, USA, New Jersey) sont : jeunesdusenegal@yahoo.fr

_ *A l'étranger* :

ex la prise de position de la part du Cercle des Etudiants Sénégalais de Bruxelles (vice-président Ndiack Lakh).

- Quid de la diaspora ?

Prise de position en référence à la situation des pays d'accueil ? Pour une défense de la laïcité ?

El Hadj Rawane Mbaye
Saliou

Cette typologie des acteurs nous permet de mettre en lumière la nature opposée des acteurs, regroupé en deux « camps ». Dès lors, ceux-ci adoptent, afin de promouvoir leurs revendications, des stratégies d'actions qu'il est alors nécessaire d'étudier afin de comprendre structuration polaire du débat ainsi que ses conséquences.

CHAPITRE 5 LES MODES OPERATOIRES DU DEBAT

Les débats contemporains sur le Code de la famille imposent leur caractère novateur dans la structuration des acteurs, mais également, dans celles de leurs modalités d'action. Ils offrent une dynamique de polarisation à la fois des acteurs et de leurs répertoires d'actions qui obéissent à la même démarche d'opposition systématique.

En effet, les discours des protagonistes s'inscrivent dans l'ensemble des représentations historiques que nous avons présentées ci-dessus. Le recours à la mémoire collective et aux imaginaires nationaux est ainsi sollicité au sein des discours. Dans cette perspective, il est dès lors fort intéressant de voir dans quelle mesure ces nouvelles modalités d'actions sont à l'œuvre, comme autant de processus de légitimation des diverses revendications.

Le Circofs apparaît ainsi comme une véritable instance de lobbying, un groupe d'intérêts qui va légitimer son discours et ses revendications conformément à la tradition islamique et confrérique qui nous avons étudié précédemment. L'instrumentalisation de la question religieuse autour du projet de réforme du code de la famille, par des entrepreneurs identitaires est évidente. Cependant loin de se demander pourquoi ils s'y attachent, il faut plutôt s'interroger sur la façon dont ils s'y prennent.

Pour le Circofs, il est légitime de plaider pour une différenciation des juridictions, selon l'obéissance religieuse de chacun. Or n'est-on, de ce fait, pas en présence d'une remise en question de l'unité du système juridique, menace qui viendrait sanctionner le sentiment d'appartenance à un groupe, et fonde l'unité nationale ? (cf art. 1 de la Constitution : « Le Sénégal est une république une et indivisible... ») ; Et n'est-ce pas là, une mise en péril du concept d'Etat nation ?

Le Circofs met en avant le caractère majoritaire de la communauté musulmane pour arguer l'application du statut juridique conforme à son obéissance religieuse. Ne peut-on y voir le recours au principe même du gouvernement démocratique qui fait valoir la loi de la majorité ? Et si celle-ci est religieuse, n'en concerne-t-elle pas moins la majorité des individus ? Dès lors que ces mêmes individus revendiquent le souhait de voir le code de la famille être réformé, que peut-on leur opposer ?

En réaction au Circofs se constitue un camp qui fustige les revendications du groupe d'intérêt dans un processus de délégitimation et plaide pour les droits de la femme, et le respect des droits de l'homme. Si les débats viennent mettre en lumière une opposition fondamentale entre ceux qui se mobilisent, à savoir les deux « camps », ils ne s'en inscrivent pas moins dans un cadre institutionnel qui accepte la concurrence politique, et utilise la sémantique de l'affrontement et la symbolique du conflit pour se structurer. La mise en perspective de ces deux types d'acteurs particulièrement dynamique s'organise ainsi en débat, et est relayée par les médias.

C'est pourquoi l'enjeu de la formation du Circofs en véritable instance de lobbying réside dans la mobilisation de la population. Le fait de savoir si la majorité des citoyens se sent concernée par ce projet de réforme et souhaite le voir aboutir, et si elle le conçoit, conformément aux propositions de celui qui s'en est fait le dépositaire, à savoir le Circofs, est pourtant très difficile à mesurer. Les questions de la pénétration du débat dans le « pays réel », et la manière dont les mobilisations s'expriment nous amène dès lors à nous s'attacher avant tout au processus même de formation des mobilisations.

1 LE CIRCOFS, UN GROUPE D'INTERET ?

Le Circofs se présente comme un groupe d'intérêt. M. Offerlé¹⁶⁵ définit sa fonction comme suit : « faire pression sur les détenteurs des positions de pouvoir bureaucratique-politiques en accédant à la position d'acteur pertinent reconnu ou à tout le moins existant dans la définition des politiques publiques en général ou de certaines politiques sectorielles. Cela signifierait donc d'exclure tout ce qui n'est pas organisé sous la forme d'un groupe structuré et tout ce qui n'a pas pour « objet » « objectif » premier de défendre des intérêts ». La définition exclut ainsi « les entrepreneurs individuels de cause ». Dans cette perspective notre étude tend à relativiser l'approche instrumentaliste, selon laquelle la famille, cellule primordiale, constitue un enjeu fondamental prompt à mobiliser, ayant été précisément choisi par des « entrepreneurs identitaires » (B.Badie)¹⁶⁶, pour sa capacité à le faire.

Il convient dès lors de se pencher sur la manière dont les porte-paroles désignés et reconnus du groupe travaillent cet intérêt, l'organisent, le gèrent, prétendent en assurer l'expression monopolisée ou concurrentielle. On assiste ainsi à un travail politique de délimitation, de légitimation et d'expression du groupe qui sert de fondement à l'existence du groupe représenté et de ses intérêts.

1.1 « Du groupe à l'intérêt » : un travail politique

1.1.a. *Un travail de délimitation*

Un travail de délimitation est tout d'abord nécessaire pour rendre visible le groupe sur lequel est assis le groupe d'intérêt : faire un nom et faire un nombre. Il s'agit en effet de faire labelliser le groupe comme communauté, comme minorité ou comme totalité potentielle. Les porte-paroles des groupes s'investissent en bonne partie dans ce que Gérard Genette appelle le « para-texte »¹⁶⁷, à savoir s'attacher à donner une bonne lecture « d'ici et pour là-bas ». Ainsi dans l'introduction du projet de code de statut personnel : « La communauté musulmane du Sénégal et ses éminents chefs religieux ne se satisfont nullement de l'introduction dans le Code de la Famille de dispositions spéciales relatives au droit musulman. » (Me B. Niang)¹⁶⁸. Ces délimitations qui s'imposent comme des prises de « positions de territoire » (M.Offerlé)¹⁶⁹ se font aussi de manière géographique, et dont la détermination est le critère religieux :

« De Tivaouane à Touba, de Ndiassane à Yoff layenne, de Dakar à Thiénaba, de Médina Baye à Médina Gounass, de Fass Touré à Sokone, de Loboudou, Guét Ardo, Digane, au Chérif de Casamance, des autres chefs-lieux du pays Manding, du Fouladou, du Sénégal oriental au pays Diola¹⁷⁰ etc..., l'hostilité au code de la famille est partout la même et demeure partout vive ».

De plus, cette construction s'appuie sur un sigle, le Circofs, qui participe de la construction du groupe et de l'efficacité symbolique de la barrière nominale. Cette double délimitation interne (communauté musulmane) et externe (sigle) désigne la mise en exergue d'un intérêt à défendre, la réforme du code de la famille. dans une aire géographique, de fait, déterminée par le critère religieux.

¹⁶⁵ OFFERLE, Michel. *Sociologie des groupes d'intérêt*, 2è édition, Montchrestien, Paris, 1998, p.23.

¹⁶⁶ BADIE, Bertrand. *L'Etat importé, essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.

¹⁶⁷ GENETTE, Gérard. *Seuils*, Paris, Seuil, 1987, cité par OFFERLE, Michel. *Sociologie des groupes d'intérêt*, op.cit, p.66.

¹⁶⁸ CIRCOFS, « Projet du Code de statut personnel », op.cit., p.2.

¹⁶⁹ OFFERLE, Michel. *Sociologie des groupes d'intérêt*, op. cit., p. 67.

¹⁷⁰ Ensemble de villes marquées par une fort empreinte du religieux.

1.1.b. Le processus de légitimation

Mais ce travail de délimitation est également un travail de légitimation par lequel le Circofs justifie et entretient la double croyance, d'une part, en l'existence (et l'importance) de l'intérêt et du groupe qu'il représente et, d'autre part, de la bonne représentation que la légitimation en fournit. Le Circofs a entrepris un processus d'auto-légitimation afin de justifier sa raison d'être. Aussi cherche-t'il « à se grandir dans le temps et dans l'espace, s'élargir par soi-même, pour et par le groupe représenté » (M. Offerlé)¹⁷¹. L'invocation de la filiation du mouvement par la reprise du combat et l'initiative des chefs religieux en 1972 est à ce propos éclairante. L'insertion dans les discours de référence aux mythes fondateurs des mythes dans les discours y participe. Le Circofs s'inscrit ainsi dans la tradition confrérique d'opposition au Code de la famille, ce travail d'auto-légitimation relevant une part active de la construction de l'« invention de la tradition » de Hobsbawm et Ranger¹⁷².

Ainsi le Circofs reprend les remarques du Conseil Supérieur Islamique exprimées lors de l'élaboration du Code, en 1972. Il se définit ainsi comme l'héritier de ces revendications et se propose d'assumer la mission de leur perpétuation :

« Tous les familles religieuses se sont prononcées contre [le projet de code de la famille en 1972], elles étaient toutes représentées : Touba, par Cheikh Ahmed Mbacké, Tivaouane par Abdoul Aziz Sy, Kaolack par Ibrahim Niasse. (...) Toutes ces familles religieuses étaient représentées dans le Conseil supérieur islamique, créé pour étudier le code proposé par Senghor, dont le bureau était présidé par Seydi Nourou Tall, le secrétaire général était Abou Aziz Sy, les vices présidents Mbacké et Niasse. Ce sont eux qui ont élaboré le code de statut personnel. Ils étaient unis dans leurs revendications, il n'y a pas de divergences entre les musulmans, quand il s'agit de mariage ou de succession. C'était pour montrer leur aversion pour le code de Senghor et pour montrer qu'ils étaient unis ».

Me Babacar Niang, au cours de la conférence de presse qu'il a donné au Centre culturel Blaise Senghor le 3 mars 2002, évoque la contribution des guides religieux de l'époque pour justifier l'action actuelle du Circofs. « Je dois dire que le maître d'œuvre de ce travail en réalité n'est pas le Circofs mais l'ensemble des éminents chefs religieux de ce pays. Depuis 1971, les chefs religieux musulmans ne cessent de dénoncer le code de la Famille en tant qu'il détient de nombreuses dispositions totalement contraires à la loi musulmane » (Me B. Niang)¹⁷³. Ainsi il rappelle que, dans le document que les chefs religieux rédigèrent à l'occasion de l'adoption du code de la famille en 1972, on peut notamment lire :

« Nos remerciements vont au gouvernement qui nous a convié à donner notre avis sur le projet de loi portant sur le code de la famille. (...) Nous y avons décelé une intention nette d'asseoir une nouvelle législation applicable aux musulmans, aux chrétiens, aux animistes et autres vivant au Sénégal et qui abroge tout ce qui existait auparavant.. » (Conseil Supérieur Islamique)¹⁷⁴.

Les guides religieux, y font la liste des articles du code de la famille (alors en l'état de projet), qu'ils jugent en contradiction avec le droit musulman. Cependant après l'adoption dudit code, sans

¹⁷¹ OFFERLE, Michel. *Sociologie des groupes d'intérêt*, op. cit., p. 68.

¹⁷² HOBBSBAWN, Eric, RANGER, Terence. *The invention of tradition*, Londres, Verso, 1983.

¹⁷³ CIRCOFS, « Projet du Code de statut personnel », op. cit., p. 1.

¹⁷⁴ Conseil Supérieur islamique. « Analyse islamique du projet de Code de la Famille », Dakar, le 13/05/1972, (diffusé par Circofs, Dakar, mai 1997). Les signataires de ce document étaient El Hadj Seydou Nourou Tall, grand marabout à Dakar, El Hadj Abdoul Aziz Sy, khalife général des tidianes, El Hadj Cheikh Amadou Mbacké, grand marabout à Touba, El Hadj Amadou Lamine Diène, grand imam à Dakar, El Hadj Ibrahim Niass, grand marabout à Kaolack, El Hadj Mamadou Saïdou, grand marabout à Médina Gounass, El Hadj Cheikh Alioune Seck, grand marabout à Ngourane, El Hadj Chamsdine Diagne, grand cadî à Dakar, El Hadj Seydina Mandione Laye, khalife général des layènes, El Hadj Sidy Lamine Kounta, grand marabout à Ndiassane.

considération pour ses amendements (soumis au Premier Ministre Diouf), le bureau du Conseil Supérieur Islamique écrit au président Senghor pour rejeter la loi du 12 juin 1972, en affirmant cependant son refus de toute inféodation dans la conduite des affaires du pays : « Il n'est point et ne saurait nullement être dans nos intentions de nous inféoder dans la conduite des affaires de la nation qui vous échoit de par la volonté du peuple souverain » (Conseil Supérieur Islamique)¹⁷⁵. Pour les marabouts, « en vertu des exigences qui résultent des fonctions que (leur) confère (leur) position dans la religion, (ils doivent) lever l'équivoque sur (leur) position en réaffirmant (leur) volonté inébranlable de rejeter catégoriquement toute mesure, même officielle, qui ne respecterait pas les principes sacrés de (leur) religion » (Conseil Supérieur Islamique)¹⁷⁶. Les chefs religieux demandaient de plus que « l'Assemblée Nationale représentative soit utilement secondée par une chambre de réflexion au sein de laquelle devront siéger : notables, chefs coutumiers, chefs religieux et juristes en matière de droit musulman pour étudier tous les projets et propositions de loi touchant en particulier toutes les religions du pays » (Conseil Supérieur Islamique)¹⁷⁷.

Me B. Niang rappelle ainsi les déclarations d'opposition au projet des guides religieux de l'époque. Ainsi Feu le khalife général des layènes, Seydina Issa Laye clamait que : « Mon code à moi est l'Islam et aucun de mes disciples n'ira devant la justice officielle pour des problèmes touchant le mariage, le divorce ou l'héritage » (Me B.Niang)¹⁷⁸. De même Feu le Khalife Général des mourides, Serigne Abdoul Ahad Mbacké était tout aussi catégorique : « Le code n'atteindra pas Touba. Car la loi de Dieu se traduit en commandements et ne saurait être légiférée par des hommes quels qu'ils soient ; Dieu ne se trompe pas or les hommes se trompent » (Me B.Niang)¹⁷⁹. Tandis que Feu le Khalife Général des tidianes se positionnait de manière parallèle.

Ainsi les revendications du Circofs s'inscrivent dans le temps long, et elles semblent avoir été régulièrement réaffirmées au cours des presque trente années qui sépare la formation du Circofs de celle du Conseil Supérieur Islamique, ainsi que le justifie l'Imam Mbaye Niang :

*« Après le vote, à chaque occasion (fêtes religieuses), les marabouts se prononçaient pour dire que le code était anti-islamique. Ils [les chefs religieux présents en 1972] ont déclaré une guerre ouverte au code de la famille. Nous nous avons pris le relais, jusqu'à aujourd'hui, le combat a pris plusieurs formes. Le Circofs est un collectif de 17 associations islamiques, qui a son siège à la mosquée inachevée, il existe depuis 1974, bien que le nombre n'était pas le même que maintenant, au début on était 2 ou 3. Depuis 1974, des conférences sont organisées pendant le mois de Ramadan, et le code fait toujours partie des thèmes abordés. On parlait du code, de ses aspects négatifs, pour expliquer aux musulman que ce code était en contradiction avec leur foi, et qu'on ne devait pas leur imposer un code, mettre l'accent sur les problèmes entraînés par le code au sein des familles, par exemple le code ne reconnaît pas le divorce à l'amiable (répudiation), le divorce doit se faire devant le juge, aussi les problèmes de successions, sont des problèmes courants. Il y a des oublis aussi, il y a des principes islamiques fondamentaux dans le code qui sont tus, par exemple la dot; c'est pourquoi d'ailleurs les musulmans l'ont refusé. On dénonce le code, les conférences de la mosquée sont connues, les Sénégalais viennent de toute part ».*¹⁸⁰

La deuxième argument de légitimation passe par l'ancienneté de la présence de l'Islam au Sénégal, et ce, toujours dans la même lignée de la position des chefs religieux de 1972. Ainsi le Conseil supérieur islamique s'exprimait ainsi :

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid

¹⁷⁸ CIRCOFS, « Projet du Code de statut personnel », op.cit., p.2.

¹⁷⁹ Ibid., p. 2.

¹⁸⁰ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar le 29/04/2004., op. cit.

« Pour nous musulmans, nous nous devons de souligner que l'islam est régi depuis plus de treize siècles par le Coran, constitution suprême qui a tout prévu et n'a rien omis en matière de mariage, divorce et succession et autres actes touchant à la société. Ses prescriptions immuables et irréfragables sont respectées et appliquées à travers le monde - sans la moindre modification- par tous les érudits et tous les gouvernements qui ont été institués »¹⁸¹

Ainsi Me B. Niang s'exprime t'il de même qu'« Il faut noter que l'Islam est là depuis très très longtemps, certains historiens parlent du 9^e siècle, d'autres de la première moitié du 10^e siècle. Je vous le dis, car dans le contexte c'est important. Avant que la colonisation triomphe, il y avaient déjà des états musulmans à l'intérieur du Sénégal. Ainsi prenons le royaume du Fouta (près du fleuve), en 1776, il y avait une révolution islamique qui avait mis en place un pouvoir islamique sur la base, bien sûr, d'une législation *islamique*. Dans le reste du Sénégal, il y avait d'autres états bâtis sur les mêmes bases »¹⁸².

Le troisième élément de légitimation réside dans passe dans les discours, toujours conformément aux mythes, par la tolérance des autorités coloniales quant au respect du statut personnel musulman : « Lorsqu'il y a eu la colonisation, les Français ont compris qu'il ne fallait pas heurter de front les populations en niant les fondamentaux de leurs identités. Donc depuis 1857, il y a eu les gens régis par les coutumes traditionnelles et les musulmans par le droit musulman et jugés par des juridictions musulmanes. Nous nous étonnons de voir que maintenant, au Sénégal, on veuille y apporter des innovations pour ne pas dire des entorses, alors que même la colonisation avait admis que le code musulman et créé des juridictions spéciales pour les islamisés » (Me B. Niang)¹⁸³. Réformer le code de la famille « ne serait d'ailleurs qu'un retour à ce qui, à peu de choses, se pratiquait sous le régime colonial » (Me B. Niang)¹⁸⁴.

L'affirmation d'une identité longue fait ainsi référence croisée aux différentes représentations historiques qui sont en cours au Sénégal, que ce soit l'islam comme rempart contre l'occidentalisation, l'ancienneté de l'implantation islamique au Sénégal, mais également le passé colonial comme facteur de conformité et de respect de « nos valeurs religieuses et culturelles et de la liberté de croyance »(Me B. Niang)¹⁸⁵.

1.2 Mise en forme de la représentativité et travail de représentation

Cette tentative d'imposer la croyance en l'existence du groupe et en la force de l'organisation qui le fait vivre est cependant, à tout moment, mise en péril par la confrontation avec la question de la représentativité. La représentativité est la capacité à dire sans encourir de démenti, à fournir la preuve positive de l'assentiment des représentés (Cf. « Voilà ce que pensent les musulmans au Sénégal... »). Il faut susciter la croyance en la vertu et la réalité du nombre. Ainsi dans une contribution parue le 1^{er} juin 2003, dont le titre « Le Circofs n'est pas seul contre tous » (A.W.C. Mbacké), est évocateur, on peut y lire :

« Le projet de code de statut personnel serait-il l'affaire d'une minorité non représentative ? La réalité est tout autre. (...) Pourtant un journaliste d'une station de la place ne s'est pas empêché d'exprimer ceci dans son journal parlé : « Le Circofs contre tous », tout simplement parce que sa station a interrogé deux ou trois personnes qui ont manifesté leur désaccord. L'actuel code de la famille est-il consensuel au point qu'il n'y a pas

¹⁸¹ Conseil Supérieur islamique. « Analyse islamique du projet de Code de la Famille », op. Cit.

¹⁸² Me B. NIANG, entretien, op. cit.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid

¹⁸⁵ Ibid.

besoin d'un autre ? Nous ne le croyons pas (...) parce que le Code actuel est ignoré par l'écrasante majorité des sénégalais dans leur vie de tous les jours »¹⁸⁶.

La mesure de la mobilisation de la population posant problème, Abdoullah Cissé, Professeur de droit à l'UCAD, préconise même la consultation des citoyens par référendum pour y remédier. Aucune procédure de ce type n'ayant pourtant encore vu le jour, il en résulte, au regard de ces incertitudes, que la question de la représentativité du Circofs reste ouverte. Cependant la reconnaissance est faite de la menace que constitue le Circofs dans sa capacité à mobiliser et à convaincre la population (même si on ne peut le quantifier). Ainsi des femmes dont la fonction universitaire et dont l'engagement dans le débat public confèrent une qualité d'observation de la société, s'expriment ainsi : le Professeur Mme Penda Mbow explique que

« les femmes rurales sont très perméables à des discours radicaux. Pour le moment c'est encore circonscrit, mais vu l'importance que joue la religion dans le débat public aujourd'hui au Sénégal, je crois qu'on est en train d'ouvrir la boîte de Pandore et tout peut arriver du jour au lendemain, les hommes politiques manquent vraiment de vigilance en voulant manipuler la religion parce que ce qu'ils pensent ce ne sont pas eux qui vont récupérer les dividendes liés à cette manipulation de la religion, mais ce sont les véritables forces d'essence religieuse qui vont faire la récupération »¹⁸⁷.

La représentativité sociale du groupe porteur d'un intérêt est ainsi le résultat d'un consentement, d'un assentiment ou d'un dissentiment de la population concernée. C'est dans cette démarche que s'inscrivent les campagnes de popularisation orchestrées par le Circofs. Le 17 juillet 2003, lors d'une conférence à l'Institut Islamique de Dakar, regroupant les membres du Circofs, les représentants des grandes familles religieuses, et les Imams. « L'objectif de la rencontre est de peaufiner une stratégie de vulgarisation de ce code et de déterminer les voies et les moyens de le faire accepter par les autorités » (A.W.C. Mbacké)¹⁸⁸. Le Programme de popularisation et de sensibilisation des populations, mis en place au cours de l'été 2003, vise l'organisation de conférences dans le pays, la visite des familles religieuses locales, et surtout le relais du projet dans les mosquées lors du sermon du vendredi. L'action du Circofs est également sous-tendue par celle du Collectif des Jeunes Chefs Religieux du Sénégal (CJCRS, créé en 1998, officialisé en 2002), présidé par Serigne Modou Bousso Dieng, qui a entamé un périple pour aller consulter l'ensemble des khalifes généraux des différentes confréries, requérir leur appui pour qu'ils deviennent des membres actifs de la réforme : « L'ambition de notre collectif est de trouver une vision commune de tous les musulmans du pays pour renforcer l'islam. De ce fait, il doit nécessairement avoir l'appui des khalifes, pour non seulement bénéficier de leurs prières, mais surtout avoir leurs directives. » (Serigne Modou Bousso Dieng, cité par F. Drame)¹⁸⁹. Lors d'un entretien, Serigne Modou Bousso Dieng revient sur les conditions de cette tournée :

« Oui je faisais une tournée pour rencontrer tous les Khalifes généraux, parce que chaque confrérie a un chef, donc avant de mener un grand combat comme essayer de modifier le code qui était là depuis 1972, un faux code comme code de la famille il faut avoir les appuis et surtout la collaboration de tous les chefs des confréries. Voilà le motif de notre tournée. Bon c'était pas difficile c'était tout de suite moins de dix jours. C'était un très bon résultat, vraiment. Pour avoir d'abord leurs appuis [des chefs religieux] mais aussi surtout bénéficier de leurs directives et de leurs conseils comme nous sommes des jeunes qui doivent travailler

¹⁸⁶ MBACKE, Abdoul Wadoud Cheikhouna « Le Circofs n'est pas seul contre tous », in *Walfadjri*, Dakar, 01/06/2003. L'auteur de cette contribution est un des représentants de Serigne Moutarla Mbacké au sein du Comité de suivi pour l'adoption de Code de statut personnel.

¹⁸⁷ Propos recueillis au cours d'un entretien réalisé à Dakar le 01/05/2004 (intégralité en annexe).

¹⁸⁸ MBACKE, Abdoul Wadoud Cheikhouna « Le Circofs n'est pas seul contre tous », op. cit.

¹⁸⁹ DRAME, Faydy. « Du code de la famille : les réformistes reçus par Serigne Saliou Mbacké », in *WalFadjri*, Dakar, le 11/09/03.

longtemps, donc il faut avoir surtout des conseillers, des directives, disons, des orientations surtout. C'était notre but, quoi. ». Cependant il rappelle que le CJCRS est un « collectif libre et indépendant », qui ne fait pas parti du Circofs et qui prépare actuellement un autre projet de code : « Ça y est c'est en cours, on travaille par rapport à cela, vous allez nous écouter à la télé bientôt. Vous n'êtes pas journaliste ? ».

De même, le Circofs trouve le soutien du Collectif des Femmes Musulmanes (CFM) un efficace relais associatif féminin : « Nous optons sans ambages pour un code qui nous met en phase avec nos croyances ». La proposition du Circofs est « révolutionnaire qui consiste à aller au-delà des critiques et revendications pour trouver ensemble des alternatives dans un domaine aussi crucial que celui de la vie quotidienne de la famille » (CFM, cité par K. Nouwodjro)¹⁹⁰. De plus le CFM fustige les organisations de défense des intérêts de la femme et des droits de l'homme et « certaines réactions enregistrées ». En effet le collectif s'interroge sur la légitimité de leur lutte : « De quel droit une minorité d'agitatrices s'octroie-t-elle la prérogative de parler à notre place sans nous demander notre avis ? »

Ainsi ce n'est pas seulement le groupe qui fait le représentant, ni non plus le représentant qui fait le groupe. C'est le groupe représenté qui tolère, accepte ou refuse la représentation que le représentant donne de lui et qu'il apprend ou pas à interioriser.

1.3 Les arguments de la division : les revendications

Le Circofs demande ainsi que les musulmans au Sénégal soient régis dans leur vie familiale par un code conforme à leur religion. Il s'agirait de vivre sa religion dans le respect de la loi islamique et non pas de se « soumettre à une législation humaine qui contreviendrait au saint-Coran et à la Sunnah » (Comité de suivi pour l'application du code de statut personnel)¹⁹¹.

Leurs revendications passent ainsi par la réforme du code conformément au projet de statut personnel, mais également par d'autres « rénovations », comme la restauration des tribunaux musulmans. Ces revendications sont rendues publiques le 10 avril 2003, lors d'une déclaration commune relatée comme suit :

« Les représentants des familles et des associations d'obédience religieuse musulmane ont exprimé le souhait de voir le rétablissement au Sénégal des tribunaux musulmans. Dans son contenu, le texte d'une certaine sensibilité et qui semble avoir trouvé l'adhésion de la communauté musulmane, outre le fait de demander la création d'une seconde chambre pour seconder l'Assemblée Nationale [conformément à la proposition faite par les chefs religieux en 1972], le Collectif composé de notables, chefs coutumiers, a fait une double dernière requête : celle de l'abrogation de la loi sur l'excision et de la condamnation de la loi allant dans le sens de l'instauration de l'autorité parentale (...) S'inspirant d'une résolution datée du mois d'octobre 2002 et qui rappelait au Président de la République « de rétablir au plus vite les tribunaux musulmans dans tout le pays (...), l'esprit du texte est qu'il est inconséquent pour les musulmans de se faire juger par des juridictions d'inspirations occidentales. » (M.A.Konté)¹⁹².

Le débat sur ces tribunaux remonte à 1832 et prend pied dans une histoire ancienne comme nous l'avons vu, ayant trait au passé colonial. Ainsi les Saint-Louisiens ont été les premiers à réclamer en 1832, 1843, 1844 et 1845 un tribunal musulman spécial qui juge en matière de mariage, de divorce

¹⁹⁰ NOUWODJRO, Kankoué. « Code de statut personnel : Avec la bénédiction du collectif des femmes musulmanes », in *Le Quotidien*, Dakar, printemps 2003.

¹⁹¹ Lettre de demande d'audience envoyée au Président de la République, le 21/03/2004.

¹⁹² KONTE, Mame Aly. « Réforme du code de la famille : Ce que dit le collectif des associations islamiques », in *Sud-Quotidien*, Dakar, 15/04/2003.

et de succession. Pour répondre à cette demande, les autorités coloniales signent une ordonnance datée du 4 décembre 1847, portant réforme de l'organisation judiciaire au Sénégal et visant la création d'un Comité Consultatif appelé à donner son avis sur les questions de droit musulman qui lui seront soumises par les tribunaux. Cette démarche ne donne pourtant pas satisfaction aux musulmans et il faut attendre le gouverneur Faïdherbe pour que soit créé un tribunal musulman, le 2 mai 1857. Dirigé par un *cadi* (juge), il rendait justice suivant la loi coranique de rite malékite, très répandue en Afrique de l'Ouest. Certaines localités prenant de l'importance sur le plan politique et économique, il est décidé de la création de tribunaux, et avec l'arrêt du 22 mai 1905, un tribunal s'ouvre à Dakar et en 1907 à Rufisque. Ainsi le décret du 10 novembre 1903, à l'origine de la création de la justice indigène, et de la suppression des dites juridictions, ne sera appliqué sur l'ordre du Ministre des Colonies : « Cette législation a provoqué de vives réclamations de la part des musulmans du Sénégal. (...) Ces indigènes demandent la suppression du régime qui les place dans une situation différente de celle faite à leur co-religionnaires domiciliés hors des ressorts des Tribunaux français, auxquels l'institution des Tribunaux de villages, de province ou de cercle assure une justice plus conforme à leurs besoins et à leurs traditions. Il m'a paru possible et désirable de donner satisfaction à ces desiderata » (Ministre des Colonies)¹⁹³.

A l'indépendance les tribunaux musulmans sont intégrés dans les tribunaux civils. Cependant le renouvellement des instances religieuses au sein de ces institutions juridiques ne s'opère pas et quand un *cadi* meurt, il n'est pas remplacé. D'aucuns demandent ainsi leur rétablissement, afin de juger les musulmans qui voudront s'adresser à eux.

« Les sentences rendues par ces cadi seraient sans appel possible auprès d'un tribunal civil, parce que l'Islam ne permet pas à un musulman de refuser une décision fondée sur la charia qu'elle lui soit favorable ou non. Les cadis seraient choisis sur des critères objectifs par le Ministère de tutelle. (...) L'œuvre humaine ne peut être comparée à l'œuvre de Dieu qui a réglé la vie sociale du musulman sous tous ses aspects et nous a exigé la droiture en toutes circonstances » (C.Diagne)¹⁹⁴.

Déterminer les modalités d'action du circofs, nous amène à les considérer comme propres à celles d'un groupe d'intérêts. Par une « invention de la tradition » (Hobsbawn, Ranger)¹⁹⁵, il justifie ses revendications d'une part (réforme) et ses actions (campagnes). Son inscription identitaire dans le temps long s'explique par un recours aux mythes fondateurs. A son encontre, le camp des « laïcs » oppose, de manière systématique, un travail de délégitimation.

¹⁹³ Rapport de présentation établi par le Ministre des Colonies, in *Journal Officiel du Sénégal* de 07/1905.

¹⁹⁴ DIAGNE, Cheikh. « Réajuster le Code de la famille », in *Le Soleil*, Dakar, le 28/02/1987.

¹⁹⁵ HOBBSAWN, Eric, RANGER, Terence. *The invention of tradition*, op. cit.

2 LE TRAVAIL DE DELEGITIMATION

Parallèlement au travail de légitimation entrepris, ses détracteurs répondent par un travail similaire de délégitimation. Pour contrer ces tentatives sur le temps long, les opposants au projet du Circofs mettent en cause la validité de la démarche, que ce soit au regard de l'histoire, du droit, ou de l'importance prise par les femmes sur la scène publique.

2.1 Mise en cause de la filiation confrérique ancienne

La polémique s'érige tout d'abord contre le caractère consensuel et uni de la prise de position des chefs religieux en 1972. Pape Aldiouma Fall, administrateur civil et contemporain de l'époque, y revient dans la presse, soulevant de ce fait un débat sur les origines du Code de la famille : « La séance [organisée à huis clos pour trouver une position commune] fut houleuse. (...) Compte tenu de ce que les marabouts s'étaient divisés en deux camps (pour et contre) et la vive polémique qu'elle avait engendrée, la séance fut levée sans décision. Je dis bien sans décision. Sans consensus. Dire le contraire c'est du mensonge. »¹⁹⁶

De plus, le projet est dénoncé au sein même de la communauté musulmane. Ainsi El Hadj Moustapha Guèye, Président de l'association des Imams et Oulémas du Sénégal et islamologue connu pour incarner une certaine orthodoxie islamique, récuse son appartenance au Circofs en s'exprimant sur sa non participation :

« Ce projet n'est pas le projet de notre association. Nous n'en sommes pas partie prenante, même si certains faits pourraient prêter à confusion » (O.Diarra)¹⁹⁷. Pourtant son association est bien citée parmi les mouvements endossant la paternité de ce document.

« C'est pourquoi je parle des faits pouvant créer la confusion. Je vais vous dire ce qui s'est réellement passé. Les porteurs de ce projet de code disent qu'ils travaillent depuis 1996. Or de cette date jusqu'en 2002, notre association n'a jamais été informée de quoi que ce soit. Durant cette période c'est le regretté Imam Mawdo Sylla qui présidait l'association tandis que moi, j'en étais le secrétaire général. Mais pas une seule fois, le défunt Président ne m'a parlé d'une quelconque sollicitation dont il aurait été l'objet sur cette question ; or il m'associait à tout ce qui concernait l'association et en faisait de même avec les autres responsables d'ailleurs. La première fois que nous avons été saisis de cette affaire, c'est dans la dernière période de l'année 2002, alors que l'Imam Sylla nous avait déjà quitté et que je me retrouvais à la tête de l'association. On m'a fait parvenir le document en arabe. J'en ai pris connaissance et j'ai constaté que c'était quand même une vision avancée dans l'application de la loi islamique aux musulmans. Mon appréciation a été que c'est une bonne chose, et je le pense, car, étant de nature à rendre l'Islam plus présent dans la vie quotidienne des croyants. Je m'en suis tenu à cette appréciation. Par la suite, nous avons été invités à deux reprises à des rencontres sur le sujet, et à chaque fois, nous avons été représentés. Moi-même, dernièrement, je me suis retrouvé à la grande Mosquée où nous avons notre siège, au moment où le Collectif qui pilote le projet, tenait une conférence de presse dans l'enceinte de la Grande Mosquée. Je me suis laissé convaincre que je devais me présenter à la conférence de presse et je l'ai effectivement fait. Je me suis rendu sur place pour repartir quelques instants plus tard. (...) Mais vu le processus qui a produit ce projet, nous nous limitons à constater les faits, à apporter éventuellement une appréciation, mais

¹⁹⁶ FALL, Pape Aldiouma. « Dabakh y était toujours oppose », in *Le Quotidien*, Dakar, le 21/10/2003, suivi de la réponse du Docteur THIAM, Soleyman. « Baye Niass et le Code de la famille : Réponse à Pape Aldiouma Fall », le 25/10/2003.

¹⁹⁷ DIARRA, Oumar. « Débat sur le Code de la famille : les vérités de Moustapha Guèye », in *Le Matin*, Dakar, le 21/05/2003.

out n réaffirmant de la manière la plus catégorique que nous ne sommes pas partie prenante de cette initiative. » (cité par O. Diarra)¹⁹⁸

Cependant M. Guèye ne s'oppose pas au projet, mais il nuance la faisabilité de celui que le Circofs a produit : *« Moi, tout comme l'association que je dirige, nous ne pouvons pas être contre quelque chose visant à faire avancer l'islam dans notre vie. Cela est clair. Maintenant, je crois qu'il faudrait aussi réfléchir à la faisabilité et à l'opportunité des choses. Si les musulmans exigent leur code, les autres communautés religieuses doivent faire de même, car le Code actuellement en vigueur est un code laïc ; il n'appartient à aucune confession religieuse. Or au Sénégal, nous avons une majorité de musulmans, mais aussi d'autres minorités confessionnelles dont il faudrait tenir compte et même des athées en nombre limité certes, mais existant. Si chacun demande un code inspiré de ses croyances, combien de code allons nous avoir ? Cela risque de poser problème.*

J'ajoute que le code actuel contient des dispositions, destinées en principe aux musulmans, comme dans le domaine de la succession par exemple. Mais le constat est que souvent, quand les musulmans ne trouvent pas leur intérêt à être jugés sur ces dispositions, ils les rejettent et préfèrent qu'on leur applique le droit général. Je parle en connaissance de cause parce qu'en ma qualité de Cadi titulaire (juge musulman) auprès du Tribunal départemental de Pikine, j'ai eu à faire face à ce genre de situation. » (cité par O. Diarra)¹⁹⁹.

Enfin la légitimité du Circofs n'est pas seulement mise en cause par des membres supposées ou non, tels M. Guèye. Elle dépasse le cadre des querelles intestines s'il en est pour être également l'apanage même du Chef de l'Etat. Celui-ci met, de même, en cause la filiation confrérique du rejet du projet de code en 1972 par les chefs religieux. Il faisait en effet parti des membres du Comité des options, en sa qualité d'avocat²⁰⁰ : *« Où étaient ceux qui parlent quand on adoptait le code en 1972 ? »*. Le Président revient de plus sur l'absence de chance de succès d'une telle réforme, dénonçant l'instrumentalisation politique du fait religieux :

« Ils [les initiateurs du projet] laissent Senghor l'appliquer jusqu'à son départ. Ils laissent Abdou Diouf l'appliquer pendant vingt ans. Ils se réunissent un bon jour et se disent certainement avec le Président Wade, on peut tout se permettre et tout raconter. Ils se trompent et qu'on n'essaie pas de se couvrir de l'islam car nous connaissons aussi l'islam et nous sommes des musulmans.(...) Quand quelqu'un comme Me Babacar Niang prend des initiatives de ce genre, il aurait dû le mettre dans son programme de campagne présidentielle, peut-être que les Sénégalais auraient voté pour lui. A ce moment-là il pourra le faire. Alors qu'ils attendent les prochaines élections pour faire une campagne sur la charia s'ils le désirent. » (A. Wade)²⁰¹.

2.2 Une réaction au rôle croissant de la femme dans l'espace public ?

Pour beaucoup d'entre elles, du moins, pour celles qui s'opposent au Circofs, le projet s'explique notamment par la prise de position croissante des femmes que ce soit au sein de la cellule familiale, que dans les instances de décisions économiques et politiques. La société sénégalaise s'est en effet profondément modifiée depuis la mise en place du code de la famille, puisque entre autres, les femmes ont fait leur apparition dans le débat public (14% des femmes sont députées) ainsi que dans

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Pour la liste complète voir infra, en annexe.

²⁰¹ Allocution du Président Wade au Japon, le 16/05/2003.

tous les domaines de l'économie²⁰². Elles sont de ce fait de plus en plus sensibles aux différentes formes de discrimination. Saphie Ly, rédactrice en chef de *Sud Quotidien* explique ainsi :

*« Une première chose, c'est que le code a été négocié et adopté au début des années soixante et la société a beaucoup évolué depuis, et c'est complètement en décalage. Moi, je dis la polygamie, les femmes s'en foutent un peu. C'est un monde différent. Encore une fois, le centre d'intérêt pour les femmes, c'est l'autorité parentale, c'est beaucoup plus du social, de l'économique qu'elles gèrent. Ce sont des chefs de famille maintenant. Le travail qui a été fait dans les années soixante d'après ce que j'en ai appris, l'état avait vraiment pris l'initiative de convoquer des groupes, organiser une discussion pour bâtir un consensus ».*²⁰³

En effet, nombreuses sont les violations de leurs droits (mariages forcés (Nord Sénégal), mutilations génitales des filles, violences conjugales tolérées socialement, et autres répudiations). Ainsi les casamançaises ont réussi à se lever contre la pratique de l'excision, désormais passible de sanctions pénales. Les femmes de la région du bassin arachidier se retrouvent souvent chef de famille, quand leur mari est parti chercher meilleure fortune à l'étranger ou a abandonné le foyer. Il a fallu attendre 1999 pour qu'une loi les autorise à gérer les biens de ce mari absent. Dans une même logique, les dakaroises commencent à briser le silence quant aux cas de viols ou d'incestes dans le cadre de mariages forcés, en ayant de plus en plus recours au divorce. En sus, les femmes sénégalaises exigent de l'Etat qu'il respecte ses engagements internationaux, avec la mise aux normes à l'échelle locale, de la 'Convention pour l'élimination de toute forme de discrimination à l'égard des femmes' ratifiée en 1985.

Aujourd'hui, face aux mutations sociales et familiales, et en tenant compte non seulement des solutions proposées par la communauté internationale, à travers les Conventions et Déclarations, mais aussi de revendications de femmes leaders, pour une meilleure participation et responsabilisation des femmes dans les familles, le projet de loi portant réforme de certaines dispositions du Code de la famille, a comme souci principal, un partage plus équitable des rôles. Le projet de réforme du Code de la famille, soutenu par les associations de femme et de défense des droits de l'homme, tente d'abolir la puissance maritale tout en maintenant la notion de « chef de famille ».

Aussi la revendication majeure porte sur le remplacement du concept de « puissance maritale » (art. 152²⁰⁴, 277²⁰⁵) par celui d'« autorité parentale », qui permettrait de laisser aux deux conjoints le choix de la résidence commune et non plus au seul mari (art. 153²⁰⁶). De plus le projet touche la disposition qui fait que l'enfant sénégalais n'acquiert sa nationalité que par le père, la mère ne pouvant en aucun cas la transmettre à son enfant, ni à son mari, si celui est étranger. Par ailleurs, le code actuel établit une discrimination de sexe quant à l'imposition des salaires au sein de la cellule familiale, la femme l'étant plus que son mari (une femme qui travaille est considérée comme célibataire). Enfin, selon les articles 572 et suivants, la femme obtient en cas de succession, la moitié de la part de l'homme à part de parenté égale. Ce « privilège de la masculinité », directement issu du droit musulman, concerne environ 90% des successions sénégalaises.

²⁰² Agence canadienne de développement international, *Profil de l'égalité des sexes : Sénégal (septembre 2001)*, Programme de coopération industrielle.

²⁰³ Entretien réalisé à Dakar, le 29/04/2004 (intégralité en annexe), op. cit.

²⁰⁴ L'article 152 stipule que « Le mari est le chef de la famille. Il exerce ce pouvoir dans l'intérêt commun du ménage et des enfants. », consacrant le mari comme seul dépositaire du statut de « chef de famille » ;

²⁰⁵ L'article 277 dit que « La puissance paternelle sur les enfants légitimes appartient conjointement au père et à la mère ». Mais l'alinéa 2 stipule : « Durant le mariage, elle (la puissance paternelle) est exercée par le père en qualité de chef de famille. » Il en résulte une contradiction dans la mesure où le premier alinéa dévolue la puissance paternelle au père et à la mère, alors que le second annule cette disposition.

²⁰⁶ L'article 153 dit que « Le choix de la résidence du ménage appartient au mari ; la femme est tenue d'y habiter avec lui et il est tenu de la recevoir. », écartant de ce fait la femme du choix de la demeure.

Des juristes, tels A.Sow Sidibé, proposent dès lors que les femmes puissent, devant l'officier d'Etat civil participer au choix du statut conjugal du couple lors du mariage à égalité avec le mari (choix de la monogamie ou polygamie).

La forme du projet propose ainsi une révision partielle du code. Dans son fondement, il se justifie par la réception du droit international dans le droit interne. « Plusieurs pays tels le Burkina-Faso n'utilisent plus la notion de chef de famille, et le Sénégal doit suivre l'exemple » (Amsatou Sow Sidibé)²⁰⁷. D'aucuns s'accordent pour dire que cette notion serait le principal pourvoyeur de la violence conjugale. Les experts estiment qu'en général, le code n'est pas bien connu de la population, et tout en regrettant de ne pas avoir été associé dès le début à la rédaction du texte de cette réforme, ils préfèrent ne pas le rejeter en bloc et insistent sur les insuffisances et les incohérences. Ils recommandent, de ce fait, aux autorités de mettre en place un comité de rédaction élargi ayant un mandat précis afin qu'il puisse travailler sur la forme et le fond du projet, ce comité devant prendre en compte l'environnement socio-économique pour revoir le projet de loi avant de le soumettre au parlement.

2.3 Une mauvaise interprétation de ce que permet l'Islam

Si le travail de délégitimation a essentiellement pour finalité la mise en lumière de l'utilité des revendications propres à chacun des acteurs, il peut également être orchestré dans le sens d'une démonstration théologique de la mauvaise interprétation de l'Islam et du Coran. Ainsi M. Saliou Kandji, Professeur émérite de droit musulman et Islamologue hors pair, revient sur des points précis du droit musulman en y apportant des éclaircissements tirés du texte coranique²⁰⁸. L'objectif est le souci de mettre en lumière ce « que permet l'islam »²⁰⁹, la maîtrise de la science théologique permettant ainsi de désamorcer les débats.

S. Kandji explique ainsi lors du débat sur la réforme du code que « la modification [de celui-ci] ne s'impose pas »²¹⁰, non pas qu'il soit contre l'islam, mais il « est en dessous de ce que l'islam permet.(...) L'Islam n'est pas qu'un seul avis, c'est une somme d'avis ». Il prend l'exemple d'un des points les plus saillants du code qu'est le droit à l'héritage chez l'enfant naturel :

« Et c'est ainsi que le code actuel dispose que l'enfant naturel reconnu bénéficiera d'un legs des biens de son père équivalent à ce qu'il aurait dû hériter s'il avait été reconnu. C'est cette disposition bâtarde que j'avais condamnée en son temps parce que j'étais là quand j'ai fait les enquêtes qui ont abouti à l'élaboration du code. A ce niveau le code est en deçà de ce que l'Islam permet. L'Islam permet qu'un enfant naturel reconnu hérite directement. Mais les rédacteurs ne connaissaient pas le droit musulman. Et ils étaient soumis à la pression de l'opinion ? Ils ont battu en retraite. »²¹¹

M. Kandji propose ainsi que le code soit modifié dans le sens de ce que le droit africain et le droit musulman permettent, afin que l'enfant naturel retrouve la plénitude de ses droits. La prééminence va même au droit africain en matière d'égalité homme-femme:

« Le code [de la famille actuel] est fait par dessus le droit africain et, malheureusement car dans le droit africain il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme. Ainsi il existe l'égalité entre les garçons et filles pour l'héritage. Le code dit, en effet, qu'il y a égalité (code commun), mais dans l'article spécifique 571, c'est le code islamique

²⁰⁷ SOW SIDIBE, A. « L'évolution de l'autorité dans les familles sénégalaises », op. cit., p.130.

²⁰⁸ KANDJI, Saliou, « La reconnaissance de paternité et de parenté », in *Le Soleil*, 16/02/1988, et « Mariage musulman : la validité ne dépend pas du sermon de l'Imam », in *Le Quotidien*, le 20/05/2003.

²⁰⁹ KANDJI, Saliou. « La modification du code de la famille ne s'impose pas », in *Walfadjri*, Dakar, le 21/01/2004, voir l'intégralité en annexe.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid.

qui s'applique pour l'héritage et les successions. Les rédacteurs du texte se réfèrent au droit positif (droit français), à l'époque le code civil français n'avait pas atteint ce degré d'évolution du point de vue de l'égalité hommes/femmes !.

En conclusion si le code s'était référé au droit africain plutôt qu'au droit français, il n'y aurait pas eu de problème ! »²¹²

Ainsi des procédures de légitimation et de délégitimation s'affrontent et participent ce fait à l'exercice fondamentalement démocratique du débat.

²¹² Propos recueillis lors d'un entretien le 02/05/2004, (intégralité en annexe)

3 DU DEBAT EN DEMOCRATIE :

Enfin il semble intéressant de voir quelles sont les prises de position des acteurs qui s'inscrivent dans le cadre des pratiques démocratiques, dans des modalités d'affrontement propres au débat organisées autour d'un vocabulaire de l'attaque, du combat et de la vigilance. Le conflit apparaît comme inhérent à la démocratie, les débats sur le code de la famille participant ainsi à la réflexion sur le processus de démocratisation au Sénégal.

3.1 Les termes de l'affrontement

L'importance du débat sur le code de la famille au Sénégal et son caractère dramatique tient de plus, dans sa version contemporaine, de l'utilisation d'un vocabulaire traitant de l'affrontement, du conflit. Les articles de presse ont ainsi proposé des titres comme « Polémique autour du Code de la famille : quatre mois de guerre des tranchées » (Walfadjri), « Code de statut personnel : source potentielle de conflit religieux » (Le Quotidien), « les arguments de la division » (Le Quotidien), « Les jeunes religieux sur le sentier de la guerre » (Walfadjri), « Le Circofs n'est pas seul contre tous » (Walfadjri).

Il est à cet égard significatif de constater la cohérence entre la structuration du débat en deux pôles et le recours à une sémantique de l'attaque. Le débat sur le code de la famille dans lequel chaque acteur se tient pour le tenant de la maturité propose aux populations concernées l'alternative du pour ou du contre. Ainsi les discours participent de la création de l'Autre, et de sa stigmatisation qui permet de rassembler dans « les conjonctures critiques » (M.Dobry)²¹³. La dynamique morale (bien, mal) est alors sollicitée, et illustre la concurrence de cette prise de légitimité concernant la tradition sur le temps long.

L. Coser définit le conflit comme un "affrontement entre acteurs collectifs sur des valeurs, des statuts, des pouvoirs ou sur des ressources rares et dans lequel l'objectif de chaque protagoniste est de neutraliser, d'affaiblir ou d'éliminer ses rivaux."²¹⁴ La réflexion autour des termes de définition du conflit permet en effet dès lors d'aborder ce débat de société dans sa dynamique propre. G.Simmel²¹⁵ (dans la lignée de C. Schmitt) voit dans le conflit une forme de socialisation, par sa mise en relation de deux acteurs au moins. De plus Simmel montre que le conflit est une forme de socialisation comme les autres, au même titre que la relation amoureuse, ou commerciale. Par cette analyse dynamique de la société et des rapports de force qui la sous-tendent, il restitue le conflit au sein de la société. C'est donc précisément par son implication dans ce conflit, qui concernant la famille, le touche dans son intimité, que l'individu éprouve sa qualité d'agent social. Le conflit ne se présente donc pas comme un affrontement qui désocialise, ni comme un principe destructeur de la société elle-même.

Aussi est-il intéressant de voir comment le recours au conflit dans la formulation du débat sur le code, se cristallise dans une opposition ami /ennemi. Schmitt prend l'exemple du conflit religieux et montre qu'il devient politique lorsqu'il se polarise autour de la figure de l'ami et de l'ennemi. Le cas est échant au Sénégal, comme nous l'avons vu autour de la moralisation des débats, chaque camp se prévalant d'être détenteur de la juste pensée. Plus que social ou religieux, le conflit n'est-il pas avant tout, et par nature, politique ?

Cette sémantique est, dès lors, renforcée par la figure présidentielle présentée comme une sorte d'« arbitre », remplissant, de ce fait, la fonction qui lui est échue dans le système d'action démocratique. La référence juridique est d'autant plus forte que M. Aboulaye Wade exerçait la

²¹³ DOBRY, M. *Sociologie des crises politiques : la dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, FNSP, 1996.

²¹⁴ COSER, Lewis. Cité par BADIE, Bertrand et SMOUTS, Marie-Claude. *Le Retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, PFNSP/Dalloz, Amphithéâtre, 1992.

²¹⁵ SIMMEL, Georg. *Conflict: The web of group affiliations*, Glencoe, Free Press, 1995.

profession d'avocat. Ainsi parle-t-on du « Sermon de Maître Wade », puis de « Cette bombe que Maître Wade a désamorcée »²¹⁶.

Cependant lorsque le tiers disparaît, à savoir l'Etat (incarné par le Président) ou la loi, le débat peut perdre son caractère pacifique. On entre dès lors dans la figure du duel. Le conflit peut ainsi permettre de lever le litige, en ce que celui-ci mine le vivre ensemble, par la renégociation du pacte social. Par la suite lorsque le conflit est dépassé, ceux qui s'opposaient tentent de reconstituer une unité ensemble.

3.2 Les médias comme relais

Le débat a de plus été relayé par la presse. Lorsque A. Sow Sidibé explique que « les gens ne sont pas mobilisés depuis que le Président a soumis son veto. On en parle plus trop, mais il faut rester vigilant. L'an passé, ça été chaud pendant un moment ». Cette tension, c'est la presse et la radio qui l'ont diffusée devenant un vecteur efficace de la polémique. Saphie Ly, rédactrice en chef de *Sud Quotidien*, explique le rôle des médias dans la clarification des enjeux :

« C'était plus un rapport de forces qui s'installait et dans cette ambiance là, ce n'était pas évident de savoir quel était l'enjeu, donc nous sommes intervenus pour leur expliquer quel était le concept du code de la famille et quel était le nouvel enjeu car bien sûr les gens ne vivent pas avec dans la vie de tous les jours. On a pris position fortement parce qu'on avait l'impression que les gens n'allaient pas défendre leur position comme il fallait. Effectivement, on était pas mal au niveau de ces grands concepts là [démocratie, laïcité] ; même si on a essayé d'informer, d'éclairer, cela est resté un débat intellectuel un peu trop élevé pour que cela mobilise véritablement les sénégalais, je veux dire Monsieur et Madame tout le monde alors qu'il y avait des questions très concrètes. On a essayé un moment donné de rendre cela plus accessible mais en réalité on n'est pas allé très loin »²¹⁷.

Les débats ont ainsi soulevé une réflexion sur l'irruption des discours religieux dans les médias. L'organisation d'un séminaire « La régulation : rôle et responsabilité des différents acteurs » organisé par le Haut Conseil de l'Audiovisuel (HCA) fin mai 2003, a en effet voulu « sonner la mobilisation pour faire face aux dérives et faire émerger une conscience collective » (M.Ngom)²¹⁸, afin que les émissions religieuses (qui prolifèrent) restent dans les limites qui « ne menacent pas la cohésion nationale ni la stabilité du pays. »

En matière de religion, la Constitution sénégalaise garantit la liberté de conscience, la pratique libre d'exercer la religion, sous réserve de respecter l'ordre public, comme nous l'avons vu. Cependant avec l'éclosion du paysage médiatique, la population a davantage eu accès au relais d'amplification de ces discours religieux, et notamment lors du débat sur le code de la famille. La Présidente Mme Aminata Cissé Niang rappelle que « la responsabilité reste partagée et que c'est au niveau des populations que la sensibilisation doit se faire ». Mais la fonction de régulation de la responsabilité de l'état, est biaisée dès le départ, montre Mme Aminata Faye Kassé, Présidente du Conseil Sénégalais des Femmes (COSEF), contribuant au débat, par « un jeu politicien dont le prétexte est sujet à caution et porteur, intrinsèquement, de graves menaces de dissensions ethnico-religieuses. L'unisson qu'on note dans la manière d'amplifier le discours religieux n'est pas la garantie d'une vie soucieuse de sauvegarde de l'ensemble des intérêts, y compris et surtout civils. ». Tant la défense que la levée de boucliers qui ont accompagné la proposition de code de statut personnel, sont révélatrices de l'ampleur du discours religieux et de son impact sur les mentalités du pays. La diffusion des idées est ainsi facilitée par la pratique des médias au Sénégal. En effet si la presse est réservée à l'ensemble des

²¹⁶ Maître FAYE, Wagane. « Cette bombe que Maître Wade a désamorcée », in *Walfadjri*, Dakar, le 19/05/2003.

²¹⁷ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à la rédaction de *Sud*, le 29/04/2004, op. cit.

²¹⁸ NGOM, Malick. « Discours religieux dans les médias : Une barrière collective contre les dérives », in *Walfadjri*, Dakar, le 21/05/2003.

personnes sachant lire, il n'en reste pas moins que la radio est partout présente et, branchée toute la journée, fait partie intégrante de l'environnement quotidien.

3.3 Acceptation du cadre légal

Les démarches des différents protagonistes sont tout d'abord marquées par leur inscription dans un cadre légal et démocratique. Le Circofs adopte une démarche legaliste puisqu'il lui semble nécessaire de revenir à une pratique juridique conforme à la loi fondamentale du pays, ainsi : « Il convient de respecter la liberté de conscience de chacun inscrite dans notre Constitution » (Me B. Niang)²¹⁹. De même la connaissance du processus législatif pour voir le projet accéder à l'Assemblée revient très souvent dans les discours : « Il [le Président de la République] a dit que le code ne sera jamais appliqué, parce qu'il faut qu'il soit soumis à l'approbation des députés à l'Assemblée Nationale, or pour y rentrer il n'y a que deux portes, il y a lui, et il y a aussi ses députés et il a la majorité » (Imam Mbaye Niang)²²⁰, d'où la nécessité des campagnes de popularisation pour que la demande soit relayée par le bas.

De plus le Circofs fait montre de son acceptation de la concurrence politique et de son insertion dans celle-ci. Ainsi l'Imam Mbaye Niang explique également que les revendications par écrit au pouvoir datent de 1988, lors des élections présidentielles : « On présente aux candidats une plateforme qui contenait la réforme du code de la famille, mais les politiques ne prenaient pas ça en charge, donc c'était une forme de revendication, de dénonciation du code, et on disait aux candidats que s'ils acceptaient de prendre en compte nos revendications, on donnerait un mot d'ordre, que les musulmans voteront pour eux »²²¹. De même, il interpelle ceux qui s'opposent au projet en discréditant le fondement théologique de leurs revendications : « Les organisations de femmes, qui luttent contre la religion, sans réfléchir, sans étudier le problème de la société, elles disent qu'elles sont contre le projet mais ne proposent même pas leur propre interprétation »²²².

A son instar Mme Penda Mbow exprime une opinion partagée, à propos du rejet par le Président de la République, vantant les bienfaits de la communication : « Si j'ai une objection, c'est certainement dans la forme, comme beaucoup l'ont souligné. Je crois que le Président de la République aurait du recevoir les initiateurs de ce projet pour leur signifier clairement ce qu'il en était et qu'elles étaient les difficultés auxquelles l'Etat allait être confronté s'il cherchait à mettre en pratique ce code. Recevoir les associations pour discuter et être en phase avec elles »²²³.

Enfin l'intérêt du débat réside également dans la façon qu'ont les discours des dirigeants du Circofs de s'approprier la vertu démocratique de la majorité : « Je veux simplement rappeler que nous sommes en démocratie et le fait de se préoccuper de la majorité est une obligation à la fois morale et politique pour tout dirigeant digne de ce nom » (Me B. Niang)²²⁴, et encore « mais de notre côté nous avons continué nos activités de sensibilisation parce que nous sommes dans un pays démocratique, et qu'un Président ne doit pas pouvoir se prononcer comme ça s'il est démocrate, c'est une question qui a été soulevée par beaucoup de musulmans, et puis on ne peut pas les négliger, ce sont des porteurs de voix et ce sont des guides, mais aussi des citoyens qui ont droit de poser des problèmes, et quand ils posent des problèmes il faut en discuter avec eux, voir dans quelle mesure on peut appliquer ou pas compte-tenu de la réglementation, des dispositions de la constitution »²²⁵. Le droit de la majorité découle donc du droit de la majorité religieuse : « La communauté musulmane forme l'immense majorité de la population et les règles les plus élémentaires de la démocratie exigent que, contrairement à ce qui se passe actuellement, le droit musulman de la famille auquel obéissent 95%

²¹⁹ CIRCOFS, « Projet du Code de statut personnel », op.cit., p.2.

²²⁰ Propos recueillis lors d'une interview le 29/04/2004

²²¹ Ibid.

²²² Ibid.

²²³ DIOP, El Moustapha, SALL, Seydou N. "Penda Mbow sur le Code de la famille: 'Wade n'avait pas d'autre solution' ", in *Le Populaire*, Dakar, le 19/05/2003.

²²⁴ Me NIANG, Babacar. "Wade m' a déçu", in *Le Quotidien*, Dakar, le 17/05/2003.

²²⁵ Ibid.

des Sénégalais et des Sénégalaises soit érigé en cette matière, en droit commun au Sénégal » (Me B.Niang)²²⁶.

Aussi l'utilisation, dans les discours, des règles démocratiques comme fondement de leur argumentaire fait-elle montre de la conscience du cadre dans lequel le Circofs, du moins ses leaders, évoluent et revendiquent, mais également de la puissance symbolique de la référence à la majorité, comme construction de leur légitimité, facteur de mobilisation et de production identitaire autour de l'islam comme religion commune. Avec G Hermet : « les meilleurs stratèges de la démocratisation ne sont pas toujours les démocrates les plus convaincus »²²⁷. Le Circofs semble ainsi remettre en question la laïcité et à la cohésion nationale, mais par le fait d'accepter le cadre légal et d'en jouer en mettant en place des stratégies de lobbying, on peut voir qu'il participe à sa consolidation. D. Rustow²²⁸ montre ainsi que le conflit à des vertus démocratiques qui lui sont inhérentes et l'essentiel réside dans le fait qu'il amène les protagonistes à négocier.

C'est dans cette perspective que s'inscrit notre réflexion sur la refondation de la laïcité, qui comme enjeu majeur du débat sur le code de la famille, constitue le vecteur essentiel de l'affirmation des nouvelles identités nationales ?

²²⁶ CIRCOFS, « Projet du Code de statut personnel », op.cit., p.2.

²²⁷ HERMET, G. *Aux frontières de la démocratie*, Paris, PUF, 1983, p. 207.

²²⁸ RUSTOW, D. « Transitions to democracy : towards a dynamic model », *Comparative Politics* 2(3), avril 1970, p.355.

CHAPITRE 6 L'ENJEU DE LA LAICITE ? PRODUCTEUR D'IDENTITES ? **DYNAMIQUES DU DEDANS ET DU DEHORS**

La polarisation du débat met en opposition les deux camps sur des enjeux qui touchent tant le privé que le public, que ce soit dans la gestion des affaires familiales, ou dans la consolidation d'une cohésion nationale. Mais l'ensemble de ces revendications est tendu vers l'enjeu ultime de la laïcité, qui a concentré les débats. Le Circofs la critique en la représentant comme une entrave à la pratique de la religion, tandis que les opposants, véritable camp « laïc » se rassemble autour de la défense de ce principe constitutionnel comme facteur de la préservation de l'harmonie sociale et religieuse qui caractérisent le Sénégal.

Il est dès lors intéressant de voir comment les débats opposent deux projets de société : celui du Circofs proposant l'Islam comme thérapie politique, facteur de régénérescence sociale; ses opposants revendiquant l'impulsion, pour certains, la consolidation, pour d'autres, d'une modernisation. Le point de rupture se fait notamment sur la question de la laïcité, symbole d'une occidentalisation corruptrice pour les uns, garde fou de la bonne cohabitation et cohésion des communautés religieuses pour les autres, véritable vecteur d'équilibre au sein de la société. Cependant, mes interviews me l'ayant confirmé, la laïcité comme elle est pratiquée au Sénégal, s'« imagine » différemment du modèle français, et fait en quelque sorte consensus, d'où la nécessité de la préserver. J'ai en effet pu remarquer le souci de rappeler le caractère spécifique de la laïcité au Sénégal, non pas comme contraignante, mais protectrice des religions, favorisant au contraire l'équilibre entre les différentes communautés et à travers elle entre les individus.

Les mobilisations autour du code de la famille s'affirment dès lors à travers un rapport d'identification religieuse et culturelle, quasi « civilisationnelle ». La laïcité devient l'enjeu d'expressions identitaires qui s'inscrivent au croisement des dynamiques de l'intérieur et de l'extérieur. L'importance du passé colonial et de la mémoire confrérique ont ainsi initié une référence à des aires culturelles de rattachement distinctes, qui n'ont eu de cesse d'être réapproprié par les populations²²⁹. Les acteurs des débats en sont également, dans leur affrontement, les dignes dépositaires mais également utilisateurs. Cette quête identitaire participe ainsi de cette « transnationalisation » dont parle A.Mbembé²³⁰, marquée par des dynamiques fondamentales du dedans et du dehors, du local et du global.

Il serait intéressant ici, à travers cette étude sur le processus d'identification, d'analyser les processus de réappropriation de cet héritage colonial par chacun des acteurs. Assiste-t-on ainsi à la création d'une identité collective, de deux identités clairement scindées en référence au projet de société auxquelles elles font référence, ou au contraire à des identités plurielles qui peuvent rendre compte de la multiplicité des répertoires dans lesquels se déclinent les stratégies citoyennes ?

1 FRANCITE VERSUS ARABITE : SOLDER L'HERITAGE COLONIAL ?

Le débat sur le code de la famille pose, de manière directe, la question de la laïcité au centre des enjeux. Assimilée à cette « francité » chère à Senghor est battue en brèche par la volonté de faire de la laïcité un héritage colonial qui a été imposé et dont le Sénégal peut et doit s'affranchir pour se réapproprier et son passé, son présent et son avenir. La référence au monde arabe se pose comme concurrentielle sans pour autant devenir modèle.

²²⁹ Cf. la dualité des mémoires, voir supra, Partie 1, chapitre 1.

²³⁰ MBEMBE, Achille. « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », in *Esprit*, n°10, octobre 2002, p. 65.

1.1 « Le choix d'identité »²³¹ : la laïcité comme « perversion » coloniale

Le positionnement des acteurs par rapport à la question de la laïcité est-il l'expression d'une affirmation identitaire spécifique ? Denis-Constant Martin définit les identités comme des « constructions dont les fondations et les superstructures sont déterminées par les situations dans lesquelles elles sont érigées, par les rapports des pouvoirs qui sont alors noués et les efforts entrepris pour les modifier »²³². L'identité n'est ainsi pas un état. En outre elles « supposent l'autre pour exister et se développer. Le discours identitaire, hors duquel on ne peut les appréhender, est tout autant un discours sur l'autre ou les Autres, qu'une proclamation de soi, comme le rêve d'un Soi magnifié par le contraste de l'Autre. Ainsi on peut dire que l'identité loin d'être un état qui caractériserait un isolat est un construit évolutif qui vient donner du sens et de la valeur (positive et négative) à une relation ou à un ensemble de relations. »²³³

Le choix du Circofs est bien de s'inscrire dans la tradition islamique et confrérique ancienne. A partir des études de C. Jaffrelot sur les nationalismes hindous, D-C Martin revient sur la formation identitaire des populations colonisées : « D'où chez ce dernier [le colonisé], la volonté de retrouver l'estime de soi en combinant deux systèmes de valeurs : l'un, indigène, relu à la lumière de la situation nouvelle ; l'autre exogène, emprunté au dominateur. Le discours inédit, les pratiques qui en naissent, permettent de combattre sur deux fronts : l'édification d'une conscience de groupe et la lutte contre l'étranger. »²³⁴. Le Circofs s'inscrit donc dans cette lignée « d'intermédiaires politiques », d'« agents de circulation »²³⁵, ils ont vocation à occuper « les tribunes de l'identité », à prouver l'existence d'un groupe, doté d'une histoire et de caractères propres qui devraient être défendus ou qui devraient prévaloir sur les autres. Un des noyaux de cette construction identitaire réside donc dans le récit du passé comme nous l'avons vu. Le Président de l'association des jeunes chefs religieux, Cheikh Modou Bousso Dieng de clamer ainsi : « Le combat de Cheikh Ahmadou Bamba [fondateur de la confrérie mouride] a duré trente-trois ans. Nous mettrons moins de temps pour venir à bout du code de la famille » (A.Thiam)²³⁶.

Le processus identitaire va constituer, d'une part, à harmoniser les stratégies conçues par ces leaders, et, de l'autre, des sentiments diffus partagés par une partie aussi importante que possible de la population. C'est la dialectique des sentiments diffus et des énoncés dirigeants. L'Imam Kanté l'exprime parfaitement lorsqu'il réagit sur le code de la famille : « On a tout le temps devant nous. Cette question de la réforme ne se pose pas en termes de le faire maintenant ou dans deux ans. On a introduit le débat public. On a tout le temps : c'est une question d'identité. On veut que les gens discutent »²³⁷.

Le passé s'il sert de support à la construction d'un argumentaire sur la nécessité de réformer le code de la famille, constitue également la matière à une remise en cause. Ainsi l'héritage colonial est ainsi mis en cause, dans sa dimension d'acculturation, la laïcité en étant l'expression la plus flamboyante. L'argumentation se fait autour de l'absence de justification concernant l'application des modèles français de droit et des principes opératoires de la société et de l'Etat sénégalais. « C'est par pur mimétisme que l'on a inscrit dans notre Constitution, en l'important de France, le concept de laïcité qui ne figure pas dans la plupart des constitutions des pays d'Europe. C'est par pure ignorance que l'on croit que la « laïcité à la française » est un modèle, alors qu'elle n'est en réalité que l'exception en Europe » (Me B.Niang)²³⁸. D'aucuns parlent même plus généralement de cette triste tradition pathologique des intellectuels des pays sous développés à plagier la civilisation occidentale

²³¹ MARTIN, D-C. « Le choix d'identité », in *Revue française de science politique*, n°42 (4), août 1992, pp.582-593.

²³² Ibid.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ VOVELLE, Michel. *Idéologies et mentalités*, Paris, Maspero, 1982, pp. 163-176.

²³⁶ THIAM, Abou Abel. « Demain, la Charia? », in *Jeune Afrique l'Intelligent*, Paris, N°2217, 6 au 12 juillet 2003.

²³⁷ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op.cit.

²³⁸ Me NIANG, Babacar « Babacar Niang s'attaque au leurre de la laïcité : la laïcité ? parlons en », in *Walfadjri*, Dakar, printemps 2003.

même dans ses tares » (A. Diouf)²³⁹. La volonté de solder l'héritage colonial est ici manifeste. La laïcité est présentée comme un agent de l'acculturation de long terme qu'a tenté d'imposer la France, au moment de la période coloniale et qui, toujours vigoureux, « sévit » encore. Ainsi, avec Me B. Niang :

« Ce serait mal lire la Constitution française et notre propre Constitution que de ne pas saisir toute la différence entre les deux textes. Selon l'article 2 de la Constitution française : « La France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale. » Quant à l'article 1er de notre Constitution il dispose : « La république du Sénégal est laïque, démocratique et sociale. » Entre ces deux formulations une différence évidente saute aux yeux : l'adjectif indivisible qui figure dans l'article 2 de la Constitution française ne figure pas dans l'article 1er de la Constitution sénégalaise. Toutes celles et tous ceux qui s'inspirent de la laïcité à la française se trompent. Ils devraient regarder notre société avec leurs propres yeux et non à travers le regard des autres »²⁴⁰.

1.2 L'imbrication du privé et du public :

L'inapplicabilité de la laïcité est ainsi cherchée parmi le caractère contextuel du développement du concept en France. A. Diouf se plie ainsi à une comparaison des histoires françaises et sénégalaises pour démontrer l'inanité du principe laïc appliqué à la française. On dépasse ainsi la prise de distance envers le passé colonial, pour énoncer les différences structurelles qui s'imposent :

« Il est souvent dit que pour comprendre un concept, il faut interroger son histoire. Un questionnement sur le contexte historique de la société française nous amène à relever trois remarques, qui ont présidé à l'émergence du concept de laïcité. D'abord le christianisme était presque la seule religion révélée dans ce pays, ensuite il y avait une complicité coupable entre la noblesse (le temporel) et le clergé (le spirituel) dans l'oppression du peuple et enfin une conception plutôt verticale de la religion (la religion s'occupant principalement du culte, se limitait aux rapports entre les hommes et leur Dieu). (...) En comparant cette situation et celle que nous vivons au Sénégal, il n'y a pas photo tellement les situations sont différentes. L'islam ne régit pas que les cultes des hommes vis-à-vis d'Allah mais aussi leurs rapports entre eux, et entre eux et leur environnement (animal, végétal). Sous ce rapport l'Islam est un système de vie, car s'intéressant au plus petit détail de la vie sociale des fidèles. A la lumière de ces analyses, on peut s'étonner sur les raisons qui poussent des personnes à défendre l'application de la laïcité à la « sauce française ou occidentale » tant les réalités et les contextes sont différents. »²⁴¹

Ainsi l'inapplicabilité du concept est mise en lumière par le caractère indissoluble de l'islam en son sein. « Il va sans dire que la laïcité dans un pays musulman est une situation contre nature » estime B. Anne, « il convint de répondre que l'islam rejette et combat la laïcité jusqu'au bout. En tant que religion céleste, l'islam n'est compatible qu'avec lui-même. Mais en tant que foi vivante, il s'adapte à des environnements socioculturels différents, à des circonstances historiques changeantes grâce au dynamisme que lui confère le principe de l'*Ijtihad* (effort d'interprétation). »²⁴².

Le privé et le public semblent impérativement liés. Me Babacar Niang parle de la pratique de la religion comme une affaire d'état : « C'est une affaire qui gouverne le privé et le public ». Il s'appuie, pour ce faire, sur la différence de signification entre les termes *religion* en français -il prend

²³⁹ DIOUF, Aliou. « Réforme du Code de la famille : arrêter la politique de l'autruche », in *Le Quotidien*, Dakar, printemps 2003. L'auteur est Phd Géographie Université Laval Québec, Canada.

²⁴⁰ Me NIANG, Babacar « Babacar Niang s'attaque au leurre de la laïcité : la laïcité ? parlons en », op. cit.

²⁴¹ DIOUF, Aliou. « Réforme du Code de la famille : arrêter la politique de l'autruche », op. cit.

²⁴² ANNE, Baba. « Vision islamique de la société », in *L'Etudiant musulman*, n°37, Zoul Qada 1420/ Février 2000. Revue de l'Association des Etudiants musulmans, Université Cheikh Anta Diop.

pour exemple la définition dans Le Robert, selon laquelle, est du domaine de la religion ce qui concerne les rapports de l'homme avec Dieu, et le terme wolof *diine* – plus général qui englobe également les rapports de l'homme avec ses semblables. En ce sens, la pratique de la religion n'est pas une affaire qui se restreint au domaine privé »²⁴³.

L'identité se construit dans un processus de dynamique, et de préservation des caractéristiques et de lutte pour ceux-ci. La synthèse des deux apparaît comme pourvoyeuse de modernité. Ainsi l'Imam Mamour Fall prône la nécessité de combattre, pour se défendre et s'affirmer : « L'Islam est à la fois religion et Etat. Nous, nous faisons partie de l'islam de mouvement, de politique, de modernité. Nous intégrons notre société et participons à la construction du futur de notre pays »²⁴⁴.

1.3 Préservation des valeurs musulmanes

Les questions qui traitent de l'organisation des principes et des pratiques islamiques n'ont ainsi cessé de rappeler l'appartenance de la communauté sénégalaise à la *umma* islamique. Les oppositions que rencontre le projet du Circofs fonctionnent sur une dynamique de l'affrontement et du conflit. Dans une perspective plus globale, il est fait recours à « la guerre menée contre l'islam et la communauté musulmane » (Me B. Niang)²⁴⁵, pour mobiliser la communauté autour de la défense des caractères propres qui la définissent. L'identité passe ainsi par le religieux, c'est-à-dire par l'appartenance à un groupe religieux plus grand, dont les péripéties dans des sphères localisées sont réinvesties dans l'histoire du pays. La « guerre » menée à l'extérieur pénètre ainsi l'intérieur, et est rééchelonnée dans une proportion plus petite et mieux adaptée. La dynamique identitaire est double et simultanée : par la référence à la *umma*, on passe ainsi du local au global, mais la réappropriation de la menace qui pèse sur cette même Umma fait qu'on repasse du global au local. C'est le cas lorsque Me B. Niang « revient sur ce qui fait actuellement rage [la guerre menée contre l'islam] »²⁴⁶, en s'insurgeant contre la manifestation de soutien à Safia Husseini, la nigériane accusée d'adultère et condamnée par un tribunal islamique. Cette affaire ne serait qu'« un prétexte à l'attaque sans nuance contre la charia et tout musulman qui en réclame l'application »²⁴⁷. La construction de la figure du bouc émissaire n'est pas loin.

Aussi la pénétration du temps mondial est-elle particulièrement à l'œuvre et explicite dans les réaffirmations identitaires autour de la question du code de la famille. Les références tant à l'occident qu'au monde arabe sont légions, cependant on assiste à la volonté de mettre en avant la nécessité d'affirmer une voie spécifique qui fait de l'islam son critère d'identité :

« Nous, nous sommes musulmans. On ne veut pas quitter notre appartenance négro-africaine pour une autre, quelle soit européenne, arabe ou asiatique. Notre appartenance, maintenant, c'est l'islam. Ce n'est pas une appartenance raciale : on a que faire du monde arabe si ce n'est pour l'élément de l'islam. Je ne m'intéresse pas aux arabes qui ne sont pas musulmans. Maintenant, le monde arabe est incontournable car, c'est l'histoire qui a imposé le monde arabe comme étant une source de l'islam. Et ce qui se passe dans le monde arabe a forcément des influences dans les autres sphères culturelles du monde musulman. Mais le monde arabe n'est pas une référence pour nous. Nous ne nous alignons pas derrière tout le monde, nous nous alignons derrière les principes de l'islam » (Imam Kanté)²⁴⁸.

C'est l'affirmation de l'islam comme vecteur d'unification africaine :

²⁴³ Me NIANG, Babacar « Babacar Niang s'attaque au leurre de la laïcité : la laïcité ? parlons en », op.cit.

²⁴⁴ NIANG, Bassirou, in *Walfadjri*.

²⁴⁵ Me NIANG, Babacar, dans un discours de présentation du Circofs, le 03/03/02.

²⁴⁶ NDIAYE, Ibrahima Khaliloullah. « Collectif des associations islamiques du Sénégal : Pour l'avènement d'un Code du statut personnel », in *Le Soleil*, Dakar, le 03/03/02.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op.cit

« L'islam peut jouer un rôle important pour une plus grande unité. On aimerait bien car il y a beaucoup de pays à majorité musulmane en Afrique : Sénégal, Mauritanie, Gambie, La Guinée, le Tchad, même des pays comme la Côte d'Ivoire, qui ne s'ont pas, comme on l'aurait pensé, à majorité musulmane. Même au Burkina, ce sont les protestants qui sont forts et non pas les catholiques et les musulmans sont très nombreux. C'est la même chose au Libéria. Mais l'objectif, ce n'est pas une idée d'ordre géographique mais plutôt politique. On veut bien que dans l'union africaine, si Kadhafi était assez bon militant d'islam, il aurait pu travailler dans ce sens parce que le Maghreb pèse lourd ainsi que d'autres pays négro-africains. »²⁴⁹

Ainsi la conscience d'appartenir à une communauté musulmane élargie ne cesse de renouveler et d'enrichir cette construction socioculturelle du Soi : « Mais, ce faisant ils lancent au sein de cet être, de nouvelles dynamiques de transformation. Il n'y a de pérennité que dans le changement ; il n'y a d'affirmation identitaire que par l'échange et la « récupération » d'éléments étrangers. Les identités collectives sont susceptibles de s'accumuler, de se sédimenter pourrait-on dire, et alors les dynamiques du « dehors » finissent par rejoindre celles du « dedans », au point que l'histoire ne peut plus toujours les reconnaître et que la mémoire s'emploie à oublier le rôle qu'elles ont joué » (D-C. Martin)²⁵⁰, voir note n^o231). Il s'agit ainsi de montrer que le Sénégal est capable de solder son héritage colonial afin d'aborder le futur avec pour appui un passé « assaini » des importations inadaptées.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ MARTIN, D-C. « Le choix d'identité », op.cit., pp.582-593.

2 PENETRATION DU TEMPS MONDIAL

Quand Amatah Dansokoh, Député de l'opposition, accuse le Président Wade « d'avoir ouvert la boîte de Pandore » en favorisant l'ingérence du religieux dans les affaires de l'Etat », il faut se demander sur quoi ouvre cette fameuse boîte. Ainsi d'autres expliquent la réactualisation du débat, à ce moment précis par la difficulté des autorités à répondre au problème des populations²⁵¹. La porte est donc ouverte à tous ceux qui sauront apporter une solution salvatrice.

2.1 La recherche d'autres modèles

L'objectif ferme est de démontrer le caractère exceptionnel et spécifique de la laïcité française. La démarche de l'Imam Kanté procède de cette volonté, dans le sens où il affirme l'absence d'universalité du concept :

« La laïcité, c'est un mode de gouvernement qui n'est pas universel ni en soi, ni dans ses modalités d'application. La laïcité en France et en Allemagne est différente ainsi qu'en Angleterre et aux USA. Il y a toute l'histoire française qui est marquée par « ce foulard ». Nous, on s'en est débarrassé ! Pourquoi, on serait des victimes d'un problème culturel dans un développement historique particulier. Pourquoi, on le déporterait ici ? »²⁵²

La démarche s'applique également mettre en lumière l'absence de définition du terme de laïcité dans les textes fondateurs de la République : « Ici au Sénégal ici on n'a pas défini la laïcité, ça a plusieurs définitions, la Constitution ne dit pas de quelle laïcité il s'agit. » (Imam Mbaye Niang)²⁵³. C'est pourquoi la réflexion sur la laïcité au centre des débats sur le Code de la famille propose la recherche d'autres modèles, comme autant de contre-exemples d'une laïcité à la française qu'on ne saurait imposer :

« Les pays comme la Grande-Bretagne ou les Etats-Unis sont des pays laïcs mais sont aussi très religieux. On permet à tout à chacun de vivre sa croyance, l'Etat même l'aide à cela, en tout cas il n'y a pas d'entrave, il n'y a pas de blocage. C'est la même chose en Allemagne, où l'Etat contribue au développement de structures religieuses, et dans beaucoup de pays scandinaves, où pour être Président, il faut être chrétien. Il n'y a qu'en France, où la religion est complètement exclue de la vie, en France seulement et peut-être au Portugal. La laïcité à la française est définie depuis 1905, où elle a coupé ses rapports avec le Saint-Siège, où l'Etat n'a pas le droit de faire référence à la religion, il y a un mur, une barrière étanche entre l'Etat et la religion. Cette laïcité ne saurait jamais être appliquée au Sénégal, parce que d'abord la France et le Sénégal, c'est pas la même histoire, pas les mêmes peuples, les mêmes croyances. Il faut appliquer une laïcité qui permette aux sénégalais de vivre leur religion » ((Imam Mbaye Niang)²⁵⁴.

La référence à des pays d'Europe (Allemagne, Grèce, Italie, Espagne, Danemark, Suède, Belgique) autres que la France, où l'enseignement religieux est professé à l'école, et dans lesquels le droit de la famille tient compte des traditions religieuses et culturelles des peuples concernés », vient ainsi élargir le panel de modèles. Elle participe ainsi à la collusion de ces dynamiques internes et externes, qui sont autant de témoignages d'un Sénégal vivant à l'heure du temps mondial.

²⁵¹ Déclaration de Penda Mbow, professeur d'histoire à l'Université de Dakar, citée dans « Les femmes rejettent le code de statut personnel islamique », par Adel Arab, in *Inter Press Service*, 03/07/03.

²⁵² Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op. cit.

²⁵³ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op. cit.

²⁵⁴ Ibid.

La pluralité des expériences européennes n'en est que d'autant plus affirmée. Il faut voir que la référence européenne s'inscrit dans une démarche positive, tandis que le recours à des pays africains a tous les atours d'une démarche inverse, par la négative : « Bref le Sénégal ne sera jamais le Nigeria et encore moins le Soudan. Nous sommes tous des frères au Sénégal, mais différents au point de vue religion. Fondre une majorité (même s'il y a de mauvais pratiquants), dans une minorité, terrorisme moral et social ne peut-être plus audacieux et provocateur ! » (P.A.Fall)²⁵⁵. La place particulière que le Sénégal "imagine" occuper est ici réaffirmée. La recherche d'autres modèles permet ainsi d'insister sur le fait que les débats sur le Code sont l'occasion et offrent l'opportunité d'une redéfinition du terme laïcité, comme résultant d'une quête de sens au sein même de ces dynamiques de l'intérieur et de l'extérieur. Ils illustrent ainsi comment les acteurs des débats, qu'ils soient d'un camp ou de l'autre, sont attachés à cette image d'harmonie qu'ils se plaisent ainsi à rappeler.

2.2 La double référence au monde arabe

De manière symétrique la France, le monde arabe est proposé comme référent identitaire, comme référent culturel. Et de manière parallèle à la France, l'influence du monde arabe est affirmée par les deux camps.

Ainsi le Circofs, dans le souci d'inscrire son action dans la longévité du fait religieux musulman au Sénégal, fait appel à l'ancienneté de celui-ci, mais également à ces origines malékites issu d'Afrique du Nord. La référence par l'Imam Mbaye Niang, se fait de manière précise puisqu'elle prend en compte la situation d'un pays qui possède une structuration proche dans ces communautés religieuses : « Nous revendiquons ce qui est en vigueur dans le monde islamique, par exemple en Egypte, il y a des musulmans, des coptes, ils ont chacun leur code, mais c'est ça qui est normal »²⁵⁶. Il est important de noter qu'à aucun moment, de la part des membres du Circofs, il n'est fait référence à des pays qui appliquent la charia, telle qu'elle est perçue dans les pays du Golfe. La volonté de tempérer est manifeste ainsi que celle de proposer des modèles en adéquation avec les réalités sénégalaises (il en va de même avec l'exemple des Pays-Bas en Europe).

Mais il ne faut pas s'arrêter à un seul type de référent, sachant que le camp des « laïcs » rend également pour exemples des pays arabes, comme fondement de son argumentaire. La Tunisie et le Maroc sont en effet pris à partie par A. Diagne : « Faut-il rappeler que dans un pays musulman, la Tunisie, le Président Ben Ali a imposé un Code de la Famille moderne (avec notamment l'interdiction de la polygamie, dès 1958) ? Faut-il rappeler que les femmes marocaines, non moins musulmanes, avec l'appui (certes timoré) du souverain Mohammed, se battent résolument pour l'abrogation du code de statut personnel qui les régit ? »²⁵⁷. Dans la même continuité, il faut rajouter le fait que dans un processus inverse à celui qui est débattu dans les débats qui nous intéressent, le Maroc a vu son ancien Code du Statut Personnel et successoral devenir un Code de la famille, le 23 janvier 2004, montrant la volonté du Roi Mohamed VI de mettre l'accent sur les intérêts de la famille dans son ensemble.

En outre, comme tout modèle, la référence au monde arabe est, elle aussi discutée, comme l'illustre ces propos de l'Imam Mbaye Niang : « La Tunisie n'est pas un pays phare, il y a des polygames clandestins, c'est pire encore. C'est un problème culturel, c'est comme consommer le vin à table chez vous, c'est un problème de culture »²⁵⁸.

Le monde arabe offre ainsi un contrepoids à la stigmatisation de la France comme ancienne puissance coloniale. La référence si elle est juridique, n'en est pas moins également religieuse, en ce qu'elle pose la question de ces « patrons » selon les termes de S.Kandji, suivant les propos suivants : « Ah s'ils n'y avaient pas ces rigides conservateurs qui dirigent les pays arabes dans la douleur ! »²⁵⁹.

²⁵⁵ FALL, Papa Aldiouma « De la laïcité que les mauvais musulmans défendent », in *Le Quotidien*, Dakar, le 22/09/2003.

²⁵⁶ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op. cit.

²⁵⁷ DIAGNE, Aminata. «Sénégal : Une islamisation rampante », in *Walfadjri*, le 30/04/2003.

²⁵⁸ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op. cit.

²⁵⁹ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op. cit.

La pénétration du temps mondial participe ainsi de la diffusion de la menace islamiste et l'appropriation par les populations.

2.3 L'appropriation de la menace mondiale

La réflexion du débat sur le projet de réforme du Circofs s'inscrit dans un contexte international soupçonneux et miné par diverses équivoques. En effet, la demande exprimée par ces autorités religieuses intervient à un moment de lutte contre le terrorisme. La menace est dès lors perçue au travers d'un risque d'une islamisation, à travers un processus de réappropriation de ce qui se passe au niveau international.

L'utilisation du terme islamisme est déjà présente dans la décennie 1990 et il est intéressant de voir qu'elle est donnée dans des articles de journaux étrangers, et particulièrement français. Ainsi La Croix titre en février 1994 : « Les islamistes profitent du malaise des banlieues [à Dakar] »²⁶⁰, à la suite des émeutes qui ont suivi l'élection contestée du Président Abdou Diouf, au cours desquelles huit policiers ont été lynchés. L'appellation concerne le Mouvement de la jeunesse musulmane, autour de Moustapha Sy et les « Da'irat al-mustarshidin wa al-mustarchidat », pourtant celui-ci refuse l'adjectif islamiste. Robert Vuarin a étudié à cet égard comment la misère constitue un véritable enjeu pour l'islam et ses dirigeants au Sénégal²⁶¹. De même en décembre 1997, *Le Figaro* publie un article sur « Sénégal : l'islamisme en embuscade »²⁶², qui traite de Sidy Lamine Niasse, directeur du groupe de presse *Walfadjri*, militant fervent de l'islam mais dont le journal est aujourd'hui marqué du sceau de la neutralité. Le nom de celui-ci signifie « L'aurore » et est tiré d'un verset du Coran qui professe que l'aurore de l'islam est inévitable pour l'humanité. Cependant Niasse refuse également le titre d'intégriste « L'intégrisme, c'est la violence. Je suis un pacifiste »²⁶³. Et l'auteur de l'article de clamer :

« Aujourd'hui, Walfadjri est un organe d'information neutre et son directeur y écrit rarement. Mais son discours est balisé par la sémantique propre aux islamistes tunisiens ou aux Algériens, comme Mahfoud Nahnah : « On nous dit : Il faut moderniser l'islam. Je suis contre cette « modernisation » qui reviendrait à banaliser, à occidentaliser l'islam. Je pense au contraire qu'il faut islamiser la modernité » et « une idée bien reçue veut que grâce à son islam bon enfant et à ses traditions de tolérance, le Sénégal se trouve à l'abri d'un basculement vers l'islamisme politique. Rien n'est moins vrai »²⁶⁴.

S'il est vrai que des courants au sein des mouvements confrériques confinent à la réflexion islamiste, il est intéressant de voir que leur stigmatisation en mouvement « islamiste » vient de l'extérieur. On retrouve ici ces dynamiques de l'intérieur et de l'extérieur qui, dans une double interaction, s'enrichissent mutuellement.

Pour exemple, Khalifat Niasse, chef religieux, député du parti au pouvoir, qualifie les membres du Circofs, de « fossoyeurs de l'islam » (cité par A. Arab)²⁶⁵ :

« Ce qui est malheureux, c'est que ceux qui veulent une révision du code de la famille ont été dans un passé récent, des athées qui ne croyaient en rien et qui, à la fin de leur vie, veulent mettre le feu dans ce pays, en bousillant le socle de la tolérance dont le Sénégal s'est toujours prévalu durant toute son histoire. Ils revêtent les habits de la religion pour se faire

²⁶⁰ BUIRETTE, Odile. « Les islamistes profitent du malaise des banlieues », in *La Croix*, Paris, le 24/02/1994.

²⁶¹ VUARIN, Robert. « L'enjeu de la misère pour l'islam sénégalais », in *Tiers Monde*, 31(123), septembre 1990

²⁶² PRIER, Pierre ; « Sénégal : l'islamisme en embuscade », in *Le Figaro*, Paris, le 23/12/1997.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ ARAB, Adel. « Les femmes rejettent le code de statut personnel islamique », in *Inter Press Service*, parution sur Internet, le 03/07/03.

une virginité et s'offrir un semblant de responsabilité ; ce sont des gens de mauvaise foi et ils ne peuvent point appliquer la charia comme ils le préconisent. »²⁶⁶.

Est-il dès lors justifié d'utiliser des termes comme « islamistes » ou « fondamentalistes », surtout quand ceux qu'ils désignent semblent s'en préoccuper depuis peu, et d'éviter ainsi une réflexion par trop bornée sur l'instrumentalisation du religieux ? Il faut surtout se pencher sur l'utilisation d'une telle dénomination, qui réappropriée par les acteurs sénégalais, contribue à créer cette figure de l'ennemi que nous avons essayé d'esquisser auparavant. Le débat se radicalise, et se connote d'une dimension morale, de lutte du bien contre le mal, que ce soit du côté des opposants au projet, aussi bien que de celui de ses partisans. Ainsi Khadim Mbacké, chercheur à l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire (IFAN) et chef religieux, analyse l'amendement apporté au code de famille en 1988 comme un : « acte conçu dans les lieux de ténèbres et dont l'objectif non avoué est de détruire notre système familial » (*WalFadjiri*, 08/01/02).

Le débat s'inscrit de ce fait dans un cadre, qui ne se suffit plus de lignes de tensions nationales, mais désormais mondiales. Au regard du statut de danger public numéro un qu'a acquis la menace islamiste depuis le 11 septembre, le recours à la symbolique de la lutte contre l'islamisme international s'applique tant aux tenants de la réforme qui y voit un acharnement de bouc émissaire, qu'à ceux qui s'y opposent et luttent contre ce fléau mondial. Le débat se nourrit de plus de l'ensemble des raccourcis qui ont contribué à créer cette menace et à l'orchestrer pour qu'elle reste vivace. La création de la figure de l'Autre participe ainsi du processus d'affirmation identitaire qui passe par le déni et la définition négative de Soi : je ne suis pas autrui, donc je suis moi, et ce dans la nature même de l'organisation institutionnelle de la société. La ligne de partage se fait sur la question du droit, celui-ci étant porteur de projets de société différents.

De même l'utilisation populaire du terme arabe *charia* est lourde de sens en ce qu'il est rapidement assimilé aux régimes autoritaires islamistes (pays du Golfe, Extrême Orient). « D'aucuns en perdent le sommeil, à l'idée de voir ce pays s'inféoder au régime de la charia, qui n'a d'ailleurs pas bonne presse dans cette société trop jalouse de sa liberté et de sa diversité culturelle. » (A. Quenum)²⁶⁷. La récurrence dans la presse de titres accrocheurs et vendeurs ne s'est ainsi pas démenti : « Et si on appliquait la charia à Dakar ? » (*Le Quotidien*), « Des activistes islamistes » (*Le Quotidien*), « Ne pas démissionner devant les islamistes (*WalFadjri*) », « La hantise de l'islamisation » (*Anb-Bia Supplément*), « Une islamisation rampante ? » (*Info catho*), « Les islamistes ne démordent pas » (*Le Quotidien*), « Les islamistes n'ont pas baissé le pavillon » (*WalFadjri*), titres relayés par la presse internationale (française) : « Les partisans de la charia passent à l'offensive » (*Courrier international*) « Demain la charia ? » (*JA L'Intelligent*).

Si Me Babacar Niang affirme qu'« on en est pas encore à la charia », la menace est perçue comme imminente, et ce, à grand renfort de liturgie dramatique, comme l'exprime Serigne Mbaye Sy

« Ne soyons pas surpris de voir un jour ceux qui ont envahi d'autres pays pour des raisons fallacieuses nous tomber dessus en nous accusant d'être des terroristes (...) Le FBI et la CIA ont envoyé des agents chez nous depuis près de six mois. Et avec la complicité de certains compatriotes qui ont monnayé leur dignité ou qui sont de simples innocents, ils ont recensé tous les dahiras et associations islamiques, de même qu'ils surveillent leur compte bancaire »²⁶⁸.

L'identité, c'est l'ensemble des stratégies de définition par rapport à l'autre que les individus et les groupes mettent en place selon leurs désirs, selon leurs intérêts et les contraintes de situation. Les dynamiques qui allie le local et le local, permettent bien de mettre en évidence une mise en péril des

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ QUENUM Anicet L., « La hantise de l'islamisation », Sénégal, in *Anb-Bia Supplément*, édition n°458, 15/06/03.

²⁶⁸ NOUWODJRO, K. « Le réquisitoire de Serigne Mbaye Sy », in *Le Soleil*, Dakar, le 14/05/2003.

grands équilibres nationaux, qui fonde sur la laïcité, semblent être une menace pour l'organisation de la société.

3 LA MISE EN PERIL DES GRANDS EQUILIBRES

Les débats sur l Code de la Famille remettent ainsi en question la laïcité, et à travers elle, les grands équilibres entre les communautés religieuses. C'est en cela que la menace qui pèse sur la laïcité constitue l'enjeu de fond des débats. Cependant qu'elle soit contestée ou plébiscitée, elle n'en est pas moins dépositaire d'une certaine « imagination » du concept par rapport au vécu des populations.

3.1 L'inquiétude de la communauté catholique :

La laïcité, dans son acceptation juridique et historique au Sénégal s'est développée conformément à cet idéal laïc dont nous avons parlé dans la première partie, à savoir un type d'organisation publique qui rend possible la coexistence de différences sans lui aliéner une loi commune. Ce cadre s'est exprimé de manière privilégiée au Sénégal, au vu des différentes communautés religieuses, les musulmans constituant l'écrasante majorité (95%), les catholiques une part seulement minimale (2-3%) mais néanmoins influente. La communauté catholique est relativement ancienne au Sénégal, son implantation étant liée à la colonisation française dans la région (dès le 17^e-18^e siècle). Bien que très minoritaire, la communauté catholique s'avère être très bien intégrée au sein de la société sénégalaise. Longtemps représentée par L.S.Senghor, Député au Parlement français de 1945 à 1960, il exerce la fonction de Président de la République du Sénégal à partir de l'indépendance à cette date et cela, pendant vingt et un an. Mamadou Dia s'exprime à cet égard : « Catholique ou musulman, je pense que nous avons quelques chose à faire ensemble » :²⁶⁹.

Pourtant les débats sur le code de la famille viennent remettre en question cette harmonie si souvent clamée. La menace qui pèse sur la laïcité comme elle est ressentie par le camp « laïc » est dès lors perçue comme pourvoyeuse de « risques de division religieuse » (C. M. Guissé)²⁷⁰. Des discours habituels sur la cohabitation réussie des communautés musulmanes et catholique, on passe, à l'aune des débats sur le Code de la famille, à une inquiétude qui s'exprime de manière partagée, spécifiquement mise en avant par la communauté catholique, elle-même. Ainsi Mgr Theodore Sarr a fait savoir ses « craintes » dans une lettre adressée au Président de la République, sachant qu'« il y a des signes qui sont des inquiétudes ». De même Théodore Ndiaye, Président de l'association « chrétienne laïque » Présence Chrétienne explique que :

*« Le Code de la famille peut être amélioré. Maintenant, pour ceux qui veulent le remettre fondamentalement en cause dans ce qu'on peut appeler la laïcité et le pluralisme religieux, nous ne sommes pas d'accord. C'est un danger. Nous sommes des Sénégalais, divers et pluriels. Je ne sais pas si vous êtes Toucouleur, Sérère, Diola ou Wolof, mais vous avez une grande part de la sénégality comme n'importe qui. Sur le plan ethnique, c'est la réalité ; au plan régional, c'est encore la réalité ; sur le plan confessionnel, c'est toujours la réalité. Donc, un code qui changerait cet état de chose, ne peut être que dangereux, parce que c'est une menace pour l'unité nationale. Quand on regarde ce qui se passe autour de nous dans la sous-région, nous n'avons pas le droit de passer cette unité dans notre pays. Nous devons veiller à garder notre patrie. ».*²⁷¹

La perception de la menace est réelle en ce qu'elle touche à l'harmonie religieuse, perçue comme source de la cohésion nationale. Pourtant Saphie Ly insiste sur le caractère éminemment politique des débats :

« Je vais donner un exemple concret : ce débat là a été lancé par des groupes religieux musulmans ; la communauté catholique, chrétienne (une minorité) s'est sentie

²⁶⁹ DIA, Mamadou. *Mémoires d'un militant du tiers monde*, Paris, Publisud, 1985.

²⁷⁰ GUISSÉ, Cheikh Mbacké, « Les risques de division religieuse », in *Walfadjri*, Dakar, le 15/04/2003.

²⁷¹ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, le 01/05/2004.

menacée. Mais une chose qui est en toile de fond et qui n'a jamais posé problème, c'est que la minorité catholique est très influente politiquement et donc elle sait qu'à un moment donné ou l'autre, elle peut être dans le collimateur de tel ou tel groupe. Les catholiques n'ont pas réagi à ce débat mais étaient très préoccupés »²⁷².

Le lien de cause à effet qui les relie a sans cesse été mis en avant. C'est pourquoi il faut se pencher sur cette interaction du droit et de la religion et le passage du privé au public.

3.2 La remise en question de la laïcité comme facteur de désorganisation de la société

Si la menace est perçue avec autant d'acuité, c'est qu'elle dessine les contours d'une société communautarisée, et non plus laïcisée. Or si l'immixtion des communautés est considérée comme fondamentale, d'aucuns clament pour autant que la minorité catholique reste, de par son infériorité numérique, limitée dans ses revendications. L'Imam Kanté explique :

« Je n'ai pas entendu une position chrétienne hostile. Les gens qui sont hostiles, ce sont des musulmans, des musulmans qui dit, que l'islam est interprété par les hommes mais elle ne donne pas sa propre interprétation. Il faut proposer une interprétation féminine. En gros, les chrétiens sont privilégiés car le dimanche est férie et non pas le vendredi. L'évêque a dit qu'il fallait ouvrir un débat sur les fêtes religieuses au Sénégal car il y en a trop. De toutes les façons, les autorités chrétiennes ne peuvent pas être hostiles, elles sont limitées par leur propre communauté : ils sont 2 ou 3% ; ils ne peuvent pas réclamer une uniformisation du statut personnel.

Est-ce que l'on va imposer un code pour tous ? On a des valeurs différentes ; on ne peut pas en imposer qui ne soient pas celles de la majorité. La communauté chrétienne a un certain nombre de limites, elle ne peut pas pousser jusqu'à l'hostilité. Le code actuel est en défaveur des musulmans et la partie spécifique réservée aux musulmans, on ne l'a pas trouvé suffisante. On n'a pas remis en question l'application du statut personnel chrétien. Nous devons avoir le courage de créer un code qui respecte les sensibilités communautaires »²⁷³

En effet si le débat sur le code de la famille pose avec autant d'acuité la question de la laïcité, c'est que la famille élargie est un facteur puissant d'intégration interconfessionnelle. Il y a certes des familles entièrement catholiques par tradition, mais très souvent la ligne de partage entre catholiques et musulmans se fait à l'intérieur même des familles. Mes entretiens réalisés à Dakar n'ont eu de cesse de l'éprouver, chaque interlocuteur faisant état de cette imbrication religieuse. La gestion des conflits se fait ainsi au sein de la famille, qui devient la cellule intime la plus adaptée pour la résolution de ceux-ci. Ainsi la remise en question de la laïcité participe à la désorganisation de la société, et ce dans ses fondements mêmes, c'est-à-dire, au sein même des familles. Elle pose la question de l'imbrication des communautés religieuses, dans leur vie quotidienne, et plus globalement celle d'une société déstructurée par le critère d'identification religieux :

« Pourquoi ? Parce qu'un à moment donné, si on dit qu'il faut un code de la famille qui implique davantage la majorité, on fait quoi ? Est-ce que concrètement cela signifie que si les gens doivent se marier, divorcer, procéder à un héritage, etc., doivent-ils le faire selon tel code, selon qu'ils soient musulmans, chrétiens, animistes,... Que fait-on des couples mixtes ? Tout cela devenait de la folie furieuse pour en arriver à des choses très concrètes, à une gestion simplement de la République. Mais après cela, on s'est dit mais c'est quoi la dérive ? Pour être en relation avec l'administration publique, la justice, il allait falloir décliner sa confession, est-ce que cela voulait dire qu'on allait avoir cela sur sa carte d'identité et qu'est-ce que l'on fait si je décide de changer de religion, si je suis athée, je divorce comment ? En

²⁷² Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op.cit.

²⁷³ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op.cit.

fait c'étaient des conséquences pratiques que les tenants de la politique ne mettaient pas dans leur discours, et c'est peut-être cela que l'on aurait dû amener au niveau de l'opinion publique et que l'on n'a pas fait ; en fait là, je fais un peu notre auto-critique et les arguments des politiques et des religieux sont « oui, les musulmans sont une majorité, et le code de la famille laïc = non religieux et le non religieux = modèle occidental = modèle chrétien, etc. ». Donc, il y avait tout un enchaînement d'arguments et évidemment les gens sont sensibles à cela » (Saphie Ly)²⁷⁴.

Le Circofs place dans son argumentaire le principe démocratique du droit de la majorité, en confondant de ce fait majorité démocratique et majorité religieuse : « La communauté musulmane forme l'immense majorité de la population et les règles les plus élémentaires de la démocratie exigent que, contrairement à ce qui se passe actuellement, le droit musulman de la famille auquel obéissent 95% des Sénégalais et des Sénégalaises soit érigé en cette matière, en droit commun au Sénégal ». Si le droit de la majorité est, avec Me B.Niang, l'application d'un droit conforme à ses prétentions religieuses, le fait de parler de majorité induit automatiquement la notion même de minorité, et donc d'un droit spécifique à celle-ci. Ainsi juge t'il opportun d'ajouter : « Les Chrétiens et les non Musulmans seront soumis à un droit d'exception (exception par rapport au droit commun) mais qui soit plus conforme à leurs convictions religieuses ou philosophiques. Il faut donc comprendre que l'expression « droit d'exception » n'est qu'une appellation technique et n'a aucune signification restrictive des droits de la minorité ». Il s'agit dès lors d'introduire une dichotomie fondamentale entre des juridictions applicables, en vertu de l'appartenance religieuse et non plus en vertu de l'appartenance citoyenne de chacun. « S'il est vrai que la laïcité est un principe de notre constitution, alors il faut qu'on laisse chaque groupe suivre sa propre loi » (El Hadj Bamba Sall, membre de l'Association des Imams et Oulémas du Sénégal)

Cependant le dogme religieux peut-il être assimilé à la norme juridique valable pour tous ? Ce questionnement touche ainsi les rapports entre citoyenneté et appartenance religieuse. Cependant la revendication d'une loi conforme à l'obéissance religieuse de chacun semble rentrer en contradiction avec les principes d'égalité. Ainsi, avec Alain : « La démocratie n'est pas le règne du nombre, c'est le règne du droit (...) La force du nombre ne peut pas créer le plus petit commencement du droit. Le droit est dans l'égalité. »

3.3 La laïcité comme garant

C'est en cela que la remise en question de son fonctionnement et du vient poser la question d'une certaine idée de la société et de l'efficacité du principe organisateur laïc. A. Sow Sidibé définit la laïcité comme un « concept opératoire des sociétés modernes », une « règle universelle de civilisation ». Elle est devenue synonyme de tolérance, de liberté et d'altruisme.

La tolérance et le respect qui organisent les rapports entre les deux communautés, participent de l'image que le Sénégal s'est construit de lui-même et qu'il se plaît à répandre. Lors de son voyage au Japon en mai 2003, le Président de la République s'est prononcé contre le projet du Circofs : « Tout au long de mon séjour, j'ai décrit le Sénégal tel qu'il est. Pays de paix, pays de tolérance, de l'alternance démocratique, de respect des libertés, de promotion des femmes, de défense des droits de la femme. Le Sénégal est un modèle de tolérance religieuse à préserver. ». Le pays vit et perçoit cette harmonie entre les communautés comme une chance et même un « don » dont il est de la responsabilité des populations de préserver. En effet la laïcité est considérée comme un véritable garde fou garantissant contre les dérives. Saphie Ly, rédactrice en chef de *Sud Quotidien*, explique la nécessité de préserver les « grands équilibres » du pays :

« Nous avons un islam de confréries, de communautés, de ceci et de cela et dans un tel contexte où chacun essaie de défendre ses intérêts. Bon, le moindre faux pas engendrerait des déséquilibres qui risquent d'être assez dangereux. C'est la raison pour

²⁷⁴ Ibid.

laquelle je pense que c'est surtout de veiller, d'être vigilant au fonctionnement de ces grands équilibres pour tout simplement sauver la laïcité, la démocratie.

C'est arrivé à un moment où ce qui domine dans la conscience politique, c'est le risque d'une dérive vers, comment dire, les intolérances religieuses. Le code de la famille qui puise beaucoup dans la religion risque d'exacerber les tensions inter communautaires, inter religieuses qui jusque là étaient assez bien gérées, pour ne pas dire très bien gérées et là on voyait certains verrous sauter, une certaine culture s'estomper. Cela s'est orienté beaucoup plus vers cela. »²⁷⁵

Le débat sur le code de la famille pose la laïcité comme enjeu de fond. A travers elle, la question reste de savoir quelle place et quelle type d'affirmation de la croyance religieuse, sont possibles, dans une société dont le droit est laïcisé. Mamadou Wone, doctorant en sociologie à l'UCAD, analyse le débat sur le code de la famille entre « théocrates » pour qui la religion ne saurait être enfermée et circonscrite dans la seule sphère privée et les « démocrates »²⁷⁶, qui sont les intégristes de la laïcité, stipulant que la religion relève du domaine privé. En filigrane de part et d'autre, c'est dans la cohabitation et dans la gestion de la vie en commun d'une société plurielle que réside l'équation de tout ce débat.

Pourtant la structuration du débat sur la laïcité autour de la scission du privé et du public conformément au sens du concept, n'est pas sans poser problème :

« Tout dépend de ce que l'on met là-dedans [le concept de laïcité] ; c'est un grand débat. Même chez vous en France, les gens se demandent « Mais, c'est quoi la laïcité, finalement ? » On ne sait plus, le religieux, c'est privé ; ce n'est pas aussi simple. Chez nous, le religieux, c'est tout sauf le privé, c'est public et le privé par exemple, c'est comment tu gères ta bouffe. La seule constante, c'est la tolérance pour vivre pacifiquement tous ensemble et c'est une chose qui avait été justement bien gérée au travers de compromis qui stabilisent normalement, à tel point qu'il y a eu des compromis extraordinaires : un Président chrétien, des femmes de Présidents qui étaient demi-étrangères ou étrangères. Les gens n'en font pas un problème ; il y a une culture de la tolérance dans ce pays bien gérée » (Saphie Ly)²⁷⁷.

Les débats sur le code de la Famille donnent à voir un certain nombre d'acquis à travers un processus de remise en question/ préservation. Cette double dynamique, qui se construit de manière diamétralement opposée, fait appel à des registres sémantiques spécifiques, ancrant les discours de chacun dans une double tradition démocratique et confrérique. Les débats font de plus référence aux dynamiques de l'extérieur qui viennent se conjuguer à celles de l'intérieur.

Le caractère opératoire de la laïcité semble ainsi correspondre à d'autres pratiques au Sénégal. Il faut percevoir le débat non pas à travers la question de savoir s'il faut ou non reclure la religion dans la sphère privée des individus, mais comme une interrogation de fond sur les principes fondateurs et organisateurs de la société. Une réappropriation du concept de laïcité par les acteurs semble ainsi à l'œuvre, et si elle est mise en cause, c'est dans son acceptation française, comme manière de solder l'héritage colonial, en lui redonnant sens.

Cependant si les débats actuels sont marqués par une nette opposition entre ceux qui forme le lobby islamique et ceux qu'on appelle les « laïcs », il n'est pas moins évident que les revendications du Circofs s'inscrivent dans le cadre de la démocratie. Loin d'en dépasser les limites, il va même jusqu'à les renforcer. A la lumière de ce constat, il faut dès lors voir dans quelle mesure la structuration du débat participe de la vie et de l'apprentissage démocratique. Restaurer au débat et à travers lui, au conflit, les vertus démocratiques qu'il porte, c'est prendre en compte sa dimension dialectique et sa part active dans le processus de démocratisation à l'œuvre au Sénégal.

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ WONE, Mamadou. « Une laïcité empêtrée dans le débat religieux », in *Walfadjri*, Dakar, le 19/01/2003.

²⁷⁷ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, op.cit.

PARTIE 3

LE PARADOXE DEMOCRATIQUE

Les débats sur le Code de la famille font état d'une longévité et d'une intensité qui ne se sont pas démenties depuis le vote du Code en 1972. La nature même du droit de la famille trouve, dans sa mise en pratique, les fondements d'une actualité sans cesse renouvelée. C'est pourquoi les débats parce qu'ils permettent d'allier de multiples référents historiques, culturels et religieux, sont particulièrement symptomatiques de la réflexion sur la transition démocratique au Sénégal. Ils nous renseignent tout d'abord sur le processus de démocratisation, mais également sur sa manière d'y participer et de l'enrichir.

Bien que les débats sur le code mettent en lumière un conflit entre deux représentations de l'autorité au sein de la famille, et, à travers elles, avancent des projets de sociétés différents, il semble que cette tension ne soit pas pour autant productrice d'une fracture sociale et politique. Nous avançons ainsi l'idée de l'existence d'un paradoxe démocratique, à savoir : les mobilisations islamiques autour du Code, si elles se sont structurées autour de la laïcité, la mettant ainsi en question, n'ont cependant pas débouché sur une remise en cause de la démocratie au Sénégal, mais bien l'ont bien au contraire renforcée.

Les débats sur le Code de la famille sont sous-tendus, comme nous l'avons vu, par l'idée de la non-application du droit en matière familiale. Cependant il faut voir que la mixité des pratiques n'oppose pas une médiation étatique et le recours au droit coutumier et religieux. La compétence de l'Etat n'est pas remise en cause et ses prérogatives ne sont pas concurrencées.

Ainsi la nécessité de penser les domaines privés et public dans une même relation apparaît comme indispensable à la compréhension de la complexité des phénomènes politiques, juridiques, culturels, religieux, sociaux et économiques à l'œuvre dans les débats sur le Code de la famille. L'intensité de ceux-ci s'explique par le fait qu'ils portent sur la question fondamentale de la médiation étatique du privé, c'est-à-dire le règlement par l'Etat des affaires privées. La dépendance entre le « haut » et le « bas », le public et le privé est dès lors esquissée, du fait de la prégnance des phénomènes circulatoires entre les deux. On entrevoit par conséquent l'étendue des enjeux que constituent les représentations et les figures de l'autorité dans la famille, en ce qu'elles participent de l'évolution des « matrices morales du pouvoir »²⁷⁸, qui fondent la légitimité même de celui-ci au Sénégal.

Nous nous proposons de voir comment ces mêmes débats ont offert la plate-forme exemplaire d'expression de cette société civile, dont l'existence reste fondamentale pour la consolidation de la démocratie. Or l'institutionnalisation de la société (Linz et Stepan)²⁷⁹ dans ses revendications vers le pouvoir s'exprime sans conteste lors des débats sur le Code. Celui-ci semble dès lors constituer le creuset tant historique, politique, social ou culturel pour une redéfinition des grands principes fondateurs comme la laïcité, et ce, dans le sens de leur réappropriation citoyenne par chaque individu. L'économie morale mise en lumière forme ainsi le support idéal d'expression d'une identité nationale qui s'affermite à l'aune de la richesse des pratiques qui marquent l'application du code de la famille. Nous avançons enfin que la domestication de la laïcité comme mode d'organisation au sein de la famille et au sein de l'Etat, propose dès lors le cadre conceptuel et institutionnel pour la formulation d'un nouvel individu-citoyen.

²⁷⁸ SCHATZBERG, M. « Power, legitimacy and 'democratisation' in Africa », op. cit, pp. 445-461.

²⁷⁹ LINZ, Juan-José, STEPAN, Alfred, *Problems of Democratic Transition and Consolidation – Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, Baltimore Md, The Johns Hopkins University Press, 1996, p.8.

CHAPITRE 7 DE L'APPLICABILITE DU CODE, SOURCE D'UN SYNCRETISME JURIDIQUE

Les débats sur le code de la famille sont, dans les principes qu'ils mettent en jeu, vecteurs d'une réflexion sur la compétence de l'état et, à travers elle, sur l'autorité. En effet si d'aucuns cherchent à promouvoir une réflexion sur les questions qui traitent de la famille, à l'instar du Prophète Mohammed qui reçoit l'ordre de son seigneur de « dialoguer de la manière la plus courtoise », il n'en reste pas moins qu'est mise en avant la dichotomie entre droit et pratique. Dans quelle mesure le code est-il appliqué, ne lui préfère-t-on pas la perpétuation d'un droit traditionnel coutumier ? D'un droit religieux ? A l'aune de ces interrogations il est dès lors intéressant de voir que la confusion sur le terme de loi est consommée et que ceux qui prônent la réforme du code dans le sens d'un code de statut personnel, assimilent sans vergogne loi religieuse et la norme juridique commune pour tous, au regard de l'argument majoritaire.

Pourtant le recours à la majorité comme argument force de la non-application du droit ne suffit pas à rendre compte de l'application effective du code de la famille ou non. La difficulté de le mesurer est ainsi avancée. Cependant il semble qu'une conception des pratiques juridiques (coutumières, religieuses et étatiques), en matière de droit de la famille comme étant fondamentalement imbriquées semble plus à même de rendre compte de la complexité de ce que les populations vivent en matière de gestion des affaires familiales. Cette conception s'inscrirait, sans la rompre, dans une trajectoire historique particulièrement riche que nous avons tenté d'esquisser (Partie 1).

La loi comme émanation de l'Etat ne peut dès lors plus être utilisée comme argument de la remise en question de son autorité. La mise en pratique du Code de la famille participe au contraire à la restauration de sa compétence et à la redécouverte de son « universalité »²⁸⁰.

1 UNE APPLICATION DU DROIT DE LA FAMILLE QUI POSE PROBLEME

Le débat sur le code de la famille pose de manière essentielle la question de l'application de la loi comme épreuve de sa mise en pratique et de l'adhésion de la population. La loi existe lorsqu'elle est appliquée, c'est l'argument force qui domine les controverses : d'où la nécessité de la réformer si elle ne l'est pas (Circofs), ou la nécessité de l'améliorer pour l'adapter aux réalités des populations (camp laïc).

1.1 De la difficulté de la mesurer et de la nécessité d'informer

Les débats sur le Code ont mis en lumière l'existence parallèle de deux dispositifs juridiques, l'un étatique, fondé sur droit positif et l'autre fondé sur le droit coutumier et religieux. Cette dichotomie est ainsi présentée comme source d'anarchie.

« A quelques rares exceptions imputables à l'ignorance ou à la cupidité, les sénégalaises et les sénégalais musulmans ignorent dans tous les sens du terme, le Code de la famille : ils se marient à la mosquée, se séparent par répudiation, ou divorcent dans les conditions fixées par la charia, dont ils suivent également les prescriptions en matière de filiation, de donation, de testament et de succession. Cette constatation irrécusable, il serait irresponsable de vouloir la

²⁸⁰ DARBON, D. "L'Etat prédateur", in Politique africaine, Paris, n°39, septembre 1990, p. 40.

passer sous silence, de feindre en ignorer les graves implications : le Code de la famille est une loi et c'est une loi qu'il ne reconnaît pas et ne respecte pas mais qu'on cherche à lui [population] imposer. C'est dire que l'autorité de la loi s'en trouve gravement compromise. Voter des lois que les citoyens ignorent et que spontanément, ils ne veulent pas respecter, c'est la meilleure façon d'anéantir l'autorité de la loi et donc de susciter les germes de l'anarchie et de multiplier les facteurs d'instabilité, de l'état et de la société. Notre société est déjà malade d'indiscipline et de l'anarchie généralisée qui s'affiche partout dans nos villes, dans la circulation automobile, dans nos écoles, dans nos universités, dans les bureaux, dans les établissements publiques et jusque dans nos maisons au sein de nos propres familles. Cette maladie là, tant que nous ne l'aurons pas soignée, et guérie, nous n'arriverons à rien.»²⁸¹ ; d'où la nécessité de réajuster le code de la famille. : « C'est seulement lorsque ces conditions seront réalisées que les musulmans se sentiront concernés par le Code de la famille. Sinon, ce code sera force de loi, mais restera étranger à la Charia donc à l'Islam et aux musulmans » (C.Diagne)²⁸².

Cependant la non-application du code réside-t-elle dans la préférence faite au droit coutumier ou dans l'absence de connaissance de ces droits par la personne ? Ainsi dès 1989 le Président du tribunal de Kolda, Doudou Sarr expliquait que 80% des affaires jugées chaque année étaient constituées par des problèmes de mariage et les vols de bétail. « Affaires dans lesquelles il apparaît clairement que les justiciables n'ont qu'une vague connaissance du droit. La référence est plutôt l'habitude, la coutume, la tradition. »²⁸³

Ainsi, en 1982, sont mises en place des campagnes de sensibilisation dans les régions par des associations telle l'Association des Jeunes Avocats du Sénégal (AJAS)²⁸⁴, afin de déceler les secteurs dans lesquels les besoins d'informations juridiques sont les plus pressants, en vu de rendre plus efficiente l'intervention des autorités judiciaires, et d'aider les populations à mieux connaître leurs droits et obligations. Cette nécessité d'instruire les populations est restée par la suite très tenace à travers le temps, et aujourd'hui l'information des populations, en ce qui concerne leurs droits, participe d'un processus de conscientisation citoyenne. Ainsi de telles campagnes sont toujours organisées par le Ministère de la Famille, du Développement Social et de la Solidarité nationale au sein du Projet de lutte contre la pauvreté (information donnée par Khady Fall Ndiaye, directrice du projet)²⁸⁵.

Mais la connaissance et la maîtrise des droits sont également fonction de l'âge des personnes. Ainsi El Hadji Malick Diop, Président du Conseil National de la Jeunesse du Sénégal (CNJS) montre que la jeunesse ne s'est pas ou peu mobilisée lors du débat sur le code de la famille, ne se sentant pas concernée. La préoccupation des droits juridiques semble croître avec l'âge c'est-à-dire lorsque l'individu se trouve confronter à une question juridique qui touche la famille²⁸⁶, (en perspective du mariage par exemple).

De plus le code de la famille pose problème de part son caractère « anti-constitutionnel ». Awa Wade Touré, syndicaliste luttant pour une amélioration de la condition féminine, montre en effet la non-conformité du code avec la loi fondamentale du pays :

« Si vous consultez la Constitution sénégalaise, on fait référence à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. C'est une chose, l'autre chose, l'article 25 dit qu'à travail égal, on ne pouvait concevoir de discriminations salariales. Et de fait nous vivons ça, parce que la pression fiscale est beaucoup plus élevée

²⁸¹ Me NIANG, Babacar. "Les termes d'une exigence", in *L'info7*, Dakar, le 11/06/2003.

²⁸² DIAGNE, Cheikh « Réajuster le Code de la famille », in *Le soleil*, Dakar, le 28/02/1987.

²⁸³ SANE, Bachir. « Le Code de la famille à la barre », in *Le Soleil*, Dakar, le 19/06/1989.

²⁸⁴ « Colloque de l'Amicale des Juristes sénégalaises sur le Code de la Famille », in *Le Soleil*, Dakar, le 25/01/1983.

²⁸⁵ Entretien réalisé à Dakar, le 03/05/2004

²⁸⁶ Entretien réalisé à Dakar, le 06/05/2004. Le CNJ regroupe 3000 associations de jeunes, il est « indépendant » mais est financé en partie par le Ministère de la Jeunesse.

chez nous, comme on ne prend pas en compte les enfants à charge, le nombre de parts, le système d'abatage pour enfants à charge »²⁸⁷.

Les conventions internationales ne sont pas respectées. A. Sow Sidibé montre que cette situation particulière relève d'un problème de transposition des dispositions juridiques internationales en droit national :

« Les conventions internationales relatives au droit de la personne humaine ont posé certains problèmes juridiques forts, tels que l'égalité, la non-discrimination, la protection des enfants, de la cohésion familiale, etc.. Il en est ainsi notamment de la Convention des Nations-Unies sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDEF 1979) signée et ratifiée par le Sénégal respectivement le 29 juillet 1980 et 25 février 1985 ; Ainsi que la Convention des Nations-Unies relative aux droits de l'Enfant (C.DE) adoptée le 20 novembre 1989 et signée le 26 juillet 1990. De même, le Sénégal a adhéré à des déclarations telles que celles de la Conférence du Caire sur la population et le développement en 1995, et la Déclaration de Beijing sur les femmes, en septembre 1995, qui posent les mêmes principes. Enfin, le protocole additionnel à la Charte africaine de Droits de l'Homme et des peuples relatif aux droits des femmes a déjà été adopté par la Commission africaine à sa session de Kigali en novembre 1999 et soumis au Secrétariat Général de l'Union africaine pour action et suivi. Ce protocole exige des états qu'ils combattent la discrimination des femmes sous toutes ses formes. »²⁸⁸.

Ainsi malgré la difficulté à saisir, dans sa diversité problématique, l'application du Code de la famille, nombreux ont été ceux qui ont, au cours des débats, remis en cause son application effective. Pourtant le constat selon lequel la majorité des Sénégalais observeraient unilatéralement dans leur vie quotidienne le dogme religieux (en matière de fiançailles et mariage, divorce et répudiation, filiation légitime, naturelle ou adoptive, garde des enfants et tutelles, donation, testament et successions) ne peut être avancé sans considération pour la complexité de la question juridique familiale au Sénégal.

1.2 Esquisse d'une identité juridique sénégalaise

Le Code de la Famille au Sénégal a été élaboré dans un esprit de « compromis », comme nous l'avons vu (Partie 1). La volonté du législateur de faire du Code l'artisan de l'édification d'une entité nationale unie s'est faite par la mise en place d'une mixité des droits.

La première source d'inspiration réside dans le droit traditionnel non écrit et coutumier, qui privilégie l'esprit communautaire et les valeurs patriarcales. La deuxième source a été le droit spirituel musulman. Enfin le droit colonial a marqué l'histoire des lois au Sénégal, depuis la colonisation et constituant le support de référence pour le législateur dans sa volonté de moderniser la famille. Il est cependant intéressant de remarquer que le droit coutumier, c'est-à-dire qui se réfère aux coutumes traditionnelles en cours au Sénégal (et dont le recensement pose problème)²⁸⁹, est, dans les débats sur le Code, très souvent assimilé au droit musulman. Ainsi avec Isaac Yankhobo Ndiaye, Doyen de la Faculté des Sciences Juridiques de l'UCAD : « le droit coutumier n'est pas forcément droit musulman, mais le droit coutumier sénégalais est essentiellement un droit musulman »²⁹⁰.

L'ancienneté de l'islam et de la pratique du dogme musulman en matière d'affaires familiales semble en être la raison. L'Imam Kanté en fait part :

²⁸⁷ Entretien réalisé à Dakar, le 28/04/2004. Awa Wade Touré est Secrétaire générale-adjointe de l'UDEN, chargée du genre et de l'équité, Secrétaire chargée du Genre et de l'Equité au BE de l'UNSA (Union nationales des enseignants au Sénégal), et Secrétaire exécutive du RAFET (Réseau Africain des Femmes Travailleuses)

²⁸⁸ SOW SIDIBE, A. "L'évolution de l'autorité au sein des familles", op.cit.

²⁸⁹ Voir infra, Partie 1, Chapitre 3, Section 2.

²⁹⁰ Propos recueillis lors d'un entretien réalisé à Dakar, le 30/04/2004.

« Oui, il y a des valeurs traditionnelles. Oui, oui, il y a une confusion partout dans le monde, ce n'est pas spécifique au Sénégal. Il a toujours un syncrétisme entre les valeurs du terroir et les valeurs religieuses. En ce qui nous concerne, nous qui avons une démarche militante islamique, nous donnons la primauté à l'Islam mais tout ce qui est dans nos traditions négro-africaines qui n'est pas contraire à l'Islam, doit être intégré. C'est ce qu'enseignent les chefs religieux les plus populaires et inscrivent leurs actions dans une éducation spirituelle nouvelle où ils mettent les talibés dans une nouvelle vision marquée par l'Islam. C'est-à-dire une rupture avec certaines attitudes négro-africaines, païennes qui n'étaient pas acceptées par l'Islam et tous les chefs religieux ont rééduqué les Sénégalais. »²⁹¹

La loi coranique est dès lors présentée par les artisans de la réforme au sein du Circofs comme ayant permis de circonvenir à la « dissolution » des pratiques traditionnelles défaillantes et de poser des limites, dans le sens d'une conformité dogmatique avec la religion musulmane :

« La polygamie est antérieure à l'Islam en Afrique sud saharienne, même pour les familles non musulmanes et permettait jusqu'à 30 enfants. Les gens ne justifient pas le fait qu'ils soient polygames en faisant référence à la religion musulmane. Le Coran dit : « Vous pouvez avoir 1,2,3,4 femmes » ; le Coran recommande la polygamie à condition de respecter la tradition entre épouse ; par contre les populations traditionnelles africaines, par exemple le Roi du Dahomey pouvaient avoir beaucoup de femmes. » (Me B. Niang)²⁹²

Pourtant cette confusion entre droit coutumier et droit musulman semble oublier l'existence d'une spécificité du droit africain à l'avant-garde des droits et du respect de l'égalité entre femmes et hommes. Saliou Kandji montre même la supériorité du droit africain sur le droit positif français tel qu'il a servi de référent juridique exemplaire au moment de l'indépendance :

« Le code est fait par-dessus le droit africain et, malheureusement car dans le droit africain, il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme : il existe l'égalité entre les garçons et filles pour l'héritage par exemple. Le code [de la famille] dit, en effet, qu'il y a égalité (code commun), mais dans l'article spécifique 571, c'est le code islamique qui s'applique pour l'héritage et les successions. Les rédacteurs du texte se réfèrent au droit positif (droit français), à l'époque le code civil français n'avait pas atteint ce degré d'évolution (égalité hommes - femmes !). En conclusion si le code s'était référé au droit africain plutôt qu'au droit français, il n'y aurait pas eu de problème !

Le droit français était à mille lieux du droit africain ; la femme africaine est née dans la liberté alors que la femme européenne, en particulier française, subissait le poids de la société judéo-chrétienne. Il a fallu se détacher de l'emprise « religieuse » pour permettre l'évolution du rôle de la femme »²⁹³

On assiste ainsi à la mise en place d'un système juridique complexe qui ne peut se satisfaire d'une simple opposition entre droit étatique d'influence française et droit traditionnel.

²⁹¹ Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit.

²⁹² Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit.

²⁹³ Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit.

1.3 L'absence de « terrorisme juridique »²⁹⁴

Il nous faut dès lors nous essayer à mesurer l'application du Code de la Famille que ce soit quantitativement ou qualitativement.

Une première indication peut-être cherchée au sein même des instances qui appliquent le droit, à savoir les tribunaux. Il semblerait que le nombre d'affaires concernant la famille y soit traité en nombre croissant. Abdoulaye Yérim Ndiaye, Juge de paix en retraite à Thiès, constate en effet que la loi est par trop appliquée : « A preuve, le 30 septembre 1996 à Thiès, à l'audience du tribunal départemental, plus de 13 jugements de divorce et une séparation de corps de 18 mois ont été prononcés séance tenante en une journée. Où allons-nous avec ce rythme, à la fin de la journée nous risquons de nous retrouver avec un chiffre énorme ? »²⁹⁵.

De plus ceux qui défendent la réforme du Code de la famille en code de statut personnel mettent en avant l'absence évident de données et la volonté de défendre un projet en conformité avec la loi démocratique, sans que cette démarche soit pour autant taxée de « terrorisme juridique » (Me B. Niang)²⁹⁶. L'imam Kanté le réaffirme également :

*« Beaucoup de musulmans considèrent l'islam simplement comme une question de vie individuelle, privée et que tout ce qui est espace public doit échapper à l'Islam. Et d'autres disent : « voyez ce qui se passe dans les pays arabes, le terrorisme, la charia, on tue les gens ». Voyez au Nigeria. On ne peut pas dire nous, il y a forcément, une adhésion massive. On n'a pas d'indicateurs pour mesurer. Personne ne sait. On se bat simplement sur un projet défendable mais on ne sait pas si point par point, tout le monde est d'accord. On va aller jusqu'à ce qu'il y ait une contradiction objective »*²⁹⁷.

Ainsi la nécessité d'aller progressivement dans la réforme est assurée d'un respect des règles étatiques. On touche ici à un des aspects du paradoxe démocratique que les débats sur le code ont mis en évidence, à savoir l'acceptation du cadre légal et des règles démocratiques comme caution de sa non remise en question. El Hadj Mustapha Guèye, Président de l'Association des Imams et Oulémas du Sénégal, le laisse de même transparaître dans ses propos :

*« Dès l'instant qu'il est dit que nous sommes dans un état laïc, on ne peut pas s'attendre à ce que nos lois soient une application stricte de la charia. (...) Cette réalité, personne ne peut l'occulter. Et je précise que le Code en vigueur a fait l'objet de plusieurs amendements dont certains, sur initiative de l'Association des Imams et Oulémas. Le travail n'est pas encore parfait, mais je préférerais, moi, cette démarche progressive et consensuelle, qui permettrait aux musulmans, à force de modifications et de réajustements, de se retrouver, de plus en plus dans le code unique, sans que les autres ne soient lésés dans leur droit. Cela nous éviterait certaines situations aux conséquences incertaines »*²⁹⁸.

L'institutionnalisation du principe de la laïcité est présentée comme étant assumé par les acteurs du débat. C'est pourquoi ceux-ci sont enjoint à suivre le processus de promotion de leur projet de réforme qui pose comme nécessaire le respect du consensus : la pratique démocratique ne s'en trouve que plus rehaussée.

²⁹⁴ Me NIANG Babacar. « Les termes d'une exigence », in *L'info7*, Dakar, le 11/06/2003

²⁹⁵ NDIAYE, Abdoulaye Yérim, « Le code de la famille a-t-il encore besoin d'un toilettage ? », in *Walfadjri*, le 14/02/2002.

²⁹⁶ Me NIANG Babacar. « Les termes d'une exigence », op.cit.

²⁹⁷ Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit

²⁹⁸ Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit.

2 L'IMMIXTION DES PRATIQUES JURIDIQUES:

La diversité de la question juridique en matière de droit de la famille que nous venons de mettre en évidence a pour conséquence une pluralité de pratiques. Loin de s'opposer, elle semblent fonctionner ensemble, et par là-même se compléter. Nous avançons dès lors l'idée d'une immixtion des pratiques juridiques, en conformité et non en rupture avec une tradition historique qui s'est construite autour de ces trois pôles juridiques dominants : droit coutumier, droit musulman, droit positif d'inspiration française.

2.1 Des pratiques innovantes

Avec E. Le Roy et G. Hesselting, il nous est donné de voir à la lueur des débats sur le Code de la Famille combien « le champ des pratiques est apparu particulièrement fécond »²⁹⁹ La mise en place de pratiques « curieuses »³⁰⁰ est dès lors constatée, la coutume n'étant que peu reconnue dans le droit positif : « La pensée coutumière, niée ou condamnée dans les textes, est reconnue et appliquée dans les pratiques parce qu'elle ne constitue pas un corps de règles concurrent mais un mode de penser de la reproduction des groupes locaux. ». La problématique des « résistances traditionnelles » (M. Alliot)³⁰¹ du droit, puis celle de l'acculturation par l'occidentalisation juridique du droit, ne semblent plus aptes à souligner la complexité des phénomènes concernant l'application du droit de la famille au Sénégal.

Réfléchir sur le code de la famille nous amène ainsi à prendre en compte ces innovations, qui mettent en place de nouvelles procédures, empruntant chacune à la tradition et à la modernité « pour y trouver légitimité et légalité sans pouvoir se satisfaire de l'une et de l'autre et en produisant ainsi un nouveau formalisme » (Le Roy et Hesselting)³⁰². Ainsi comme l'exprime Saphie Ly : « Je pense qu'il [le Code de la Famille] est largement inspiré de la religion et du socle politique occidental mais dans la gestion des choses, il puise beaucoup dans la religion musulmane pour gérer les choses concrètes de la famille »³⁰³

Les nouvelles pratiques du droit familial sont, au Sénégal, métissées, et repensées par rapport aux nouvelles contraintes urbaines et rurales. Elles s'inscrivent dans la lignée de ce que P. Mathieu appelle la « loi du Village »³⁰⁴, qu'il met en évidence en étudiant les projets d'agriculture irriguée. Cette définition qui recouvre le caractère novateur des pratiques juridiques lui vient d'un informateur sénégalais : « Il y a la loi de l'Etat et la loi du village. Lorsque c'est possible nous préférons nous arranger entre nous avec la loi du Village ». Il y a un dualisme apparent qu'il faut savoir interpréter. La « loi du Village » n'est plus en effet une coutume conçue comme la stricte application de normes issues de la période précoloniale et expression de la volonté des ancêtres. « Dans le Nord comme dans le Sud du Sénégal³⁰⁵, de l'ouest à l'est de l'Afrique, nous avons pu constater que cette coutume précoloniale a été repensée, réexpliquée et adaptée à des situations nouvelles. La « loi du Village » n'est plus la coutume mais une expression normative spécifique produite par l'effet novateur des normes exogènes à ces sociétés depuis l'époque coloniale » (Le Roy, Hesselting). C'est dans le sens de cette « Loi du Village », que les pratiques juridiques qui nous concernent, semblent particulièrement inventives.

²⁹⁹ LE ROY, Etienne, HESSELING, Gerti, « Le droit et ses pratiques », avant-propos, Paris, in *Politique africaine*, n°40, décembre 1990, pp. 2-11.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ ALLIOT, Michel. *Les résistances traditionnelles au droit moderne dans les états d'Afrique francophone et à Madagascar*, op.cit.

³⁰² LE ROY, Etienne, HESSELING, Gerti, « Le droit et ses pratiques », op. cit., pp.2-11.

³⁰³ Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit

³⁰⁴ MATHIEU, P, « Usages de la loi et pratiques foncières dans les aménagements irrigués », in *Politique africaine*, Paris, n°40, décembre 1990.

³⁰⁵ LE ROY, Etienne. « L'esprit de la coutume et l'idéologie de la loi à travers des exemples sénégalais contemporains », in *La connaissance du Droit en Afrique*, Bruxelles, ARSOM, 1984.

2.2 Les comportements individuels comme réponse au dépassement du dualisme droit coutumier-religieux et droit étatique

Les débats sur le Code font en effet état d'une alliance entre des types de pratiques juridiques différents et non pas de leur opposition. Si l'application du code est contestée par le Circofs afin d'accréditer la nécessité d'une réforme, il reconnaît tout de même que les populations vont devant les tribunaux pour régler certaines affaires. Ainsi Me Babacar Niang, lui-même, en fait état :

« Effectivement elles n'ont pas été comprises car la population vit au quotidien le mariage, la répudiation (qui est interdit dans le code), les successions ; Donc on a fait une loi, en l'occurrence le code de la famille, qui n'est pas respectée sauf lorsqu'il y a litige et que l'affaire est portée devant les tribunaux. C'est le cas par exemple, lorsqu'il y a des problèmes sur la question de la pension alimentaire. Par contre, je considère que pour le droit de la famille, le mariage, le divorce (rupture du mariage) l'affiliation, les successions, la population musulmane s'en tient à ce que dit la religion.

« Les gens croient à l'existence d'êtres qui ne sont pas physiques comme vous et moi, qui sont capables de manger (pas physiquement) une autre personne. La capacité de « manger » dépend de la mère qui est capable de transmettre à l'enfant. »³⁰⁶

Reconnaissance est ainsi fait de la dualité de pratiques et de comportements. Les individus allient une démarche spécifique en se conformant aux droits étatiques et religieux, et ce, dans une démarche rationnelle de maximisation des intérêts. La connaissance de ses droits et la pratiques sont autant de témoignages d'un individu-citoyen en action.³⁰⁷ Aussi l'immixtion des pratiques ordonne-t-elle parfaitement la société et permet à chacun d'y défendre ses intérêts. Avec Saliou Kandji :

« La grande majorité de la population ne connaît toujours pas le code. Seuls les juges et les tribunaux peuvent savoir si le code est appliqué. Si ce dernier ne l'est pas, il n'y a pas de problème, pourquoi alors faire appliquer un texte de substitution ?

En fait, on se rend compte que les musulmans vivent une autre réalité. Dans les mariages mixtes (chrétien - musulman), les enfants sont musulmans. Ils refusent le droit musulman qui peut les empêcher d'hériter des biens du chrétien, donc ils se conforment au code. »³⁰⁸

C'est pourquoi, « bien que ces phénomènes se déroulent sous nos yeux, dans les marchés, à la sortie des mosquées, sous l'arbre à palabres ou dans les cabinets ministériels »³⁰⁹, il n'est pas aisé de percevoir comment le Droit « prend en charge le contenu des autres normes, et les transpose dans un registre qui correspond aux besoins de l'africain. (...) Car pour survivre et s'adapter à la postcolonie, il faut savoir conjuguer une double « généalogie d'autorité », celle de l'Etat, le Grand Léviathan qu'on a appris à domestiquer et celle des Ancêtres qu'on voudrait oublier mais dont la présence reste obsédante. » (Le Roy, Hesseling)³¹⁰.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Voir supra. Chapitre 9, Section 3.

³⁰⁸ Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit

³⁰⁹ LE ROY, Etienne, HESSELING, Gerti, « Le droit et ses pratiques », op. cit., pp.2-11.

³¹⁰ Ibid.

2.3 La souplesse juridique consacrée

Le Code de la famille est dès lors marqué par une grande souplesse d'application. La mixité des références y est ainsi consacrée, comme l'explique Isaac Y. Ndiaye :

« Le compromis c'est la meilleure solution, faciliter sur des points sensibles la possibilité pour les Sénégalais qui veulent d'être régis par le statut coutumier du code de la famille, pas le statut coutumier tel qu'on l'appliquait là mais celui qui est dans le code de la famille, comme la monogamie, on ne peut pas avoir plus de 4 épouses, parce que c'est bloqué à 4, quand on opte pour une on ne peut pas revenir sur l'option, sur ces points là »³¹¹

Il faut également rappeler la souplesse de fonctionnement des institutions juridiques que sont les tribunaux, qui ont été instituées conformément à la prise en compte de la complexité des droits au Sénégal. D'une part, la présence de *cadis*³¹², les juges musulmans qui ont été intégrés dans les tribunaux départementaux, au moment de l'indépendance est une marque de cette volonté de ne pas rompre une tradition historique ancienne : « Il faut peut-être noter que même maintenant il existe des subsides » (Me B. Niang)³¹³.

De plus la mise en place au printemps 2003, de « Maisons de justice » illustre parfaitement ces nouveaux phénomènes d'interaction dialectique entre coutume et tradition. Ces maisons ont pour but de « rapprocher la justice des justiciables »³¹⁴, mais aussi en s'inspirant de nos valeurs africaines comme l'arbre à palabres d'« éviter que des contentieux finissent devant les tribunaux et ne renforcent les fractures sociales ». Elles permettront ainsi de trouver « une solution à un litige sans qu'il n'atterrisse au tribunal ; de désengorger les rôles des tribunaux ; de désengorger les prisons, de servir aussi de lieux d'informations juridiques avant l'entame de procédures. ». Le fait qu'elles soient pilotées chacune par un comité de justice dirigé par le maire de la localité, avec de préférence, à leurs têtes un homme de justice à la retraite, un magistrat, un huissier ou un sage reconnu et bénéficiant d'une grande crédibilité et qui sera initié au droit, illustre parfaitement ce processus de synthèse du droit traditionnel et du droit légal, dans une volonté commune de rendre « coutumier » et de « rendre légal ».

En outre l'initiative de la création de ces maisons vient du Ministère de la Justice. Il est intéressant de voir que le Garde des sceaux tient à réaffirmer la prévalence du cadre légal et étatique dans ces institutions innovantes : « le Garde des Sceaux s'est voulu rassurant en disant que ces nouvelles structures peuvent certes avoir une connotation africaine, dans leurs démarches, mais elles respecteront les lois d'un Etat régi par le droit ». L'objectif est ainsi d'institutionnaliser l'arbre à palabres tout en réaffirmant le cadre légal et le respect des normes juridiques positives. N'est-ce pas également en présence d'un processus de réappropriation de la coutume, et ce, à travers le règlement coutumier des litiges ? En effet « cette innovation, selon Serigne Diop, entre dans la dynamique de « recherches des facteurs de modernisation de la justice ».

Le Code de la famille fait ainsi état d'une grande souplesse juridique dans son application. Il est à cet égard intéressant de présenter la spécificité du code de la famille togolais comme exemple novateur et avant-gardiste en matière de reconnaissance de ce pluralisme de pratiques. Celui-ci présente l'originalité de reconnaître formellement le pluralisme juridique, c'est-à-dire que les coutumes successorales sont déclarées applicables sans pour autant être énoncées expressément, et les

³¹¹ Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit

³¹² Voir infra, Partie 2, Chapitre 5, Section 1.

³¹³ Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit

³¹⁴ NIANG, Bassirou. « Maisons de justice : des tribunaux sous l'arbre à palabres », in *Walfadjri*, Dakar, juin 2003.

règles « modernes », loin de s'imposer aux individus, s'offrent à eux comme un choix qu'ils sont libres de faire par déclaration (voir K. Adjamagbo)³¹⁵.

³¹⁵ ADJAMAGBO, K. « Pluralisme juridique et pratiques successorales loméennes », in *Politique africaine*, n°40, décembre 1990.

3 LA COMPETENCE DE L'ETAT RESTAUREE

Dans le sens de cette immixtion innovante des pratiques, on voit que la question de l'application du Code ne va pas dans le sens d'une remise en question de l'Etat mais au contraire de sa réappropriation.

3.1 L'apprentissage sur le long terme

L'application du Code de la famille s'avère ainsi relever d'un problème de temps. Il ne faut pas, en effet, pas oublier que les débats sur le Code prennent pied depuis seulement trente années et que la domestication du droit est à considérer comme un processus de long terme. Isaac Y. Ndiaye l'explique ainsi :

« Au début il y a eu quelques réticences mais après les gens se sont habitués, ils utilisent le code. Vous allez au tribunal, vous voyez le nombre d'actions introduites en divorce, en réclamation, etc... C'est un travail de longue haleine, ça met longtemps, il y a un long processus, d'abord on était pas habitué à ça, ensuite ça vient mais il faut y aller lentement, je crois progressivement. Avant la répudiation existait, maintenant le divorce faut aller devant le juge.

C'est un problème de culture, ça prend du temps que ça puisse se faire en trente ans, cela me semble peu. On ne peut plus reculer, je suis sur qu'on va continuer, il peut y avoir quelques aménagements relativement à l'égalité de sexe et puis l'égalité entre enfant naturel et enfant légitime mais pour le surplus ça m'étonnerait qu'on recule pour faire du droit islamique, ça m'étonnerait beaucoup. Le fait qu'on puisse avoir entre 1973 et 2004, plus de 3000 décisions rendues en matière de code de la famille signifie que progressivement les gens commencent à s'y faire. »³¹⁶

La richesse des pratiques que nous avons esquissées contribue donc à l'idée de consolidation de l'Etat de droit et celle des structures démocratiques. La légalité devient alors avec P. Legendre :

« La légalité, pour nous comme pour toute l'animalerie humaine, c'est du rangement dérangé ; elle suppose du mythe et se répand dans tous les discours ayant en vue les choses d'institutions ; elle se répand avec tout ce qui, forcément l'accompagne, c'est-à-dire tout son attirail de croyances. Cette remarque porte assez loin, car elle conduit à s'interroger sur la fonction des discours savants eux-mêmes pour la conservation, la défense et l'exportation du système d'organisation considéré comme incassable (je dis bien incassable, d'une solidité à toute épreuve) »³¹⁷

L'application de la loi n'est donc pas à prendre en compte comme un signe de force ou surtout de faiblesse de l'Etat mais au contraire comme signe de sa compréhension.

3.2 Une meilleure compréhension de ce que permet l'Etat

Ces pratiques participent ainsi d'une redécouverte de l'Etat dans son « unité et son universalité »³¹⁸. La question du code de la famille est symptomatique de ce « que l'Etat est à la fois totalement absent et omniprésent. Tout comme les sociétés et les cultures locales, l'Etat est « en haut »

³¹⁶ Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit

³¹⁷ LEGENDRE, P. « Le côté droit des choses », in *Revue interdisciplinaire d'Etudes juridiques*, 1979, Vol 2.

³¹⁸ DARBON, D. "L'Etat prédateur", op. cit.

et « en bas ». Il n'existe que par sa dissolution dans les sociétés, de la même façon que celles-ci ne peuvent exister que par rapport à lui » (E. Le Roy, G. Hesselring)³¹⁹.

Le Code de la famille offre l'opportunité à l'Etat d'être redécouvert pour ce qu'il permet :

« Pour le mariage ils [les gens] sont obligés d'aller chercher un acte de naissance si vous vous mariez de manière coutumière vous êtes obligé d'aller à la mairie chercher un acte de mariage parce que si vous avez des enfants, pour aller à l'hôpital on vous le demande. Ils sont obligés. C'est pour ça que le législateur a eu conscience de ça et a prévu deux formes de mariage, mariage coutumier et mariage célébré. Le mariage coutumier doit être constaté par l'officier d'état civil.

Le fait que le code ne soit pas appliqué de façon uniforme ne pose pas de manière ostensible de problèmes par rapport aux prérogatives de l'état. Et puis le code de la famille, il est appliqué, ceux qui ne l'appliquent pas sont obligés de s'y référer quand ils veulent avoir, parce qu'il y a une disposition dans le code de la famille qui dit que si vous ne faites pas constater votre mariage par l'officier d'Etat civil, vous ne pouvez pas bénéficier des avantages consentis par l'Etat, amener votre femme à l'hôpital sur invitation budgétaire, au travail, etc...ça incite tout le monde à recourir au code de la famille. Mais c'est vrai qu'en pleine campagne, derrière Dakar, etc...les gens ignorent ce que c'est que le code de la famille, ou ils en entendent parler, et ils ne cherchent l'acte de mariage que quand ils en ont besoin, par rapport aux prestations qu'ils peuvent obtenir ou même pour autre chose. 85% des sénégalais font le mariage coutumier constaté (le reste : mariage non constaté ou purement civil) » (Isaac Y. Ndiaye)³²⁰

Dans un même rapport de dépendance entre public et privé, la médiation étatique des affaires familiales permet à l'Etat de voir ses compétences restaurées. C'est en cela que réside l'importance de l'Etat civil comme lieu de réappropriation mutuel : l'individu déclare et l'Etat connaît :

« En plus ça permet de savoir qui est qui avec l'Etat civil. Sinon ça peut poser problème, un état qui ne sait pas combien de personnes il a, quelles sont les personnes mariées et celles qui ne le sont pas, qui est enfant de qui, parce qu'il n'y a pas d'acte d'état civil, mais c'est grave. Il y a une politique de sensibilisation qui est en cours depuis plusieurs années sur ça, sur la nécessité d'avoir un état civil, ça passe par les médias, par des conférences en wolof, par des descentes dans les régions, dans les campagnes, dans les villes. C'est l'Etat qui fait ça avec l'appui de certains partenaires locaux, ça fait pas trois mois u'il y a eu une forte mobilisation, c'est le Ministère de la Justice qui s'en occupe et puis de la décentralisation aussi, pour sensibiliser » (Isaac Y. Ndiaye)³²¹

3.3 L'Etat civil comme expression de la pratique du Code

Le recours à l'état civil comme expression de la pratique du code de la famille acquiert une importance fondamentale. Ainsi avec l'entrée en vigueur du Code de la Famille en 1972, l'Etat civil « sera réorganisé »³²² : « L'accent a été mis sur le haut degré de conscience professionnelle que requiert l'exécution des tâches afférentes à ce point ». Le lien entre Etat et population est ainsi fait par l'Etat civil en termes de connaissances mutuelles : l'individu se déclare et acquiert un statut civil, tandis que l'Etat apprend qui il est et peut l'aider à s'accomplir dans la mesure des compétences qui lui

³¹⁹ LE ROY, Etienne, HESSELING, Gerti, « Le droit et ses pratiques », op. cit., pp.2-11.

³²⁰ Propos recueillis lors d'un entretien, op.cit

³²¹ Ibid.

³²² « L'Etat civil sera réorganisé », in *Le Soleil*, Dakar, le 03/01/1973.

sont imparties : « C'est un devoir national pour chacun et pour tous de mener à bien ces tâches, car, tout part de l'Etat civil et tout aboutit à l'Etat civil »³²³.

Nous avons pu trouver les données statistiques les plus récentes concernant l'Etat civil³²⁴, qui correspondent à une étude faite en 2000 sur initiative la Direction de la Prévision et de la Statistique, au Ministère de l'Economie, des Finances et du Plan. Cette étude revient sur la fonction de l'Etat civil comme la plus ancienne source de données démographiques et sur le fait qu'il est plus accessible en termes de coûts que le recensement ou les enquêtes démographiques.

Introduit au Sénégal en 1730, l'Etat civil est défini comme un ensemble de règles à la fois juridiques et administratives pour enregistrer les naissances, les décès, les mariages et les ruptures d'unions entre autres. L'organisation d'Etat civil repose sur les centres d'Etat civil qui sont des services publics fixés en des lieux définis et dont les responsables appelés officiers sont chargés d'y recevoir les déclarations relatives au changement d'état des personnes (droit de la famille), d'en dresser les actes revêtus du sceau d'authenticité, de les conserver et d'en délivrer une copie à chaque fois qu'il est nécessaire. On observe cependant une différence de traitement entre les zones urbaines et rurales. En effet les centres principaux d'Etat civil se trouvent dans chaque commune et chaque chef lieu d'arrondissement tandis que dans les communautés rurales, des centres secondaires sont créés par acte de l'autorité administrative. De plus l'étude menée en 2000 ne concerne que les centres principaux, d'où le caractère tronqué des données. Environ 80 enquêteurs ont procédé à la collecte des informations dans les régions, à partir des variables contenues dans les registres

Les résultats de l'exploitation des données relatives aux naissances révèlent que seuls quatre enfants sur dix ont été déclarés dans les centres d'état civil en 2000. Ce taux de couverture de l'enregistrement des faits d'Etat civil très faible indique un besoin énorme de réorganisation du système, mais également une sensibilisation accrue de la population pour développer le réflexe de déclaration spontanée des naissances. Le taux de couverture de l'enregistrement des naissances est aussi marqué par des disparités entre sexes et régions. Les garçons sont plus enregistrés que les filles. Le taux de couverture d'enregistrement est respectivement de 41% chez les garçons et de 35% parmi les filles. Sur le plan national, la région de Dakar est celle où les enfants sont le plus enregistrés (79%). Il faut noter également que les régions de Ziguinchor, Louga et Saint-Louis, ont des taux d'enregistrements qui avoisinent la moyenne nationale. Par contre dans les régions de Fatick (15%), Diourbel (19%) et Tambacounda (19%), les pourcentages d'enfants enregistrés à l'Etat civil sont relativement faibles. La proportion des naissances enregistrées, selon l'âge des mères, donne une indication précise sur la fécondité. Cette fécondité est caractérisée par sa précocité

Il en va de même pour l'enregistrement des mariages. En effet sur 649 centres recensés dans les communes du Sénégal, seulement 22% d'entre eux ont procédé, durant l'année 2000, à l'enregistrement des mariages. Les résultats de l'enquête révèlent que ces centres d'état civil urbains ont enregistré 13 214 mariages en 2000. L'analyse de la répartition de ces mariages montre que les communes de la région de Dakar totalisent 60% des mariages recensés. Dans les autres régions ils sont inférieurs à 10%. De plus l'analyse par type de déclaration montre qu'environ sur dix mariages enregistrés plus de six (64, 7%) ont été déclarés pendant la période normale prévue par la loi. Enfin, la proportion des mariages selon l'âge des épouses indique une forte proportion de femme mariées entre 20 et 30 ans (53%).

L'exploitation des chiffres d'Etat civil soulève deux questions majeures : d'une part il faudrait pouvoir comparer les chiffres avec ceux relevés dans le passé³²⁵ ; d'autre part il est étonnant de voir sur quoi se fondent les chiffres pour donner une estimation du nombre des déclarations. Si quatre enfants sur dix sont déclarés, comment savoir que dix enfants sont nés ?

Néanmoins les données statistiques semblent corroborer le constat de I.Y.Ndiaye sur la nécessité de prendre en compte la dynamique temporelle dans le processus de domestication. Le fait

³²³ Ibid.

³²⁴ "Exploitation des statistiques d'Etat civil en 2001", Direction de la Prévision et de la statistique, Ministère de l'Economie et des Finances, juillet 2003.

³²⁵ Cette démarche comparative constitue un des objets de recherche de notre prochain voyage de terrain au Sénégal.

que l'enregistrement des faits d'état civil rencontre des difficultés liées à la faible couverture des événements déclarés et à la qualité des données consignées dans les registres, participe ainsi du processus de consolidation des procédures démocratiques.

C'est en cela que le syncrétisme juridique mis en évidence pose la question de la médiation de l'Etat dans les affaires privées. Dans cette perspective la relation du public et du privé devient l'enjeu de fond des débats sur le Code de la famille en ce qu'elle porte une réflexion sur l'autorité. Le Code de la famille représente dès lors le creuset d'une union de projets de société différents mais pas divergents, comme autant de représentations populaires de la légitimité et des fondements moraux qui les soutiennent et les modèlent.

CHAPITRE 8 UN SYSTEME PLURALISTE DE VALEURS

Les débats sur le Code mettent en jeu les exigences propres à l'idéal laïc. Les tenants du camp laïc s'inscrivent dans la tradition des artisans de la laïcisation qui, au Sénégal, ont voulu prévenir le risque de conflit résultant de la confusion entre l'expression collective la foi religieuse et son emprise multiforme sur l'espace public. La mise en place d'un dispositif juridique de séparation rend possible la liberté d'expression individuelle et collective de croyances, ainsi que leur organisation sociale dans des associations de droit privé. La mutation juridique ainsi conçue signifie désormais que la manifestation de la foi dans l'espace public doit se distinguer rigoureusement de son emprise sur cet espace.

La question des frontières entre le public et le privé est, par conséquent, décisive dans les débats sur le Code de la famille. Celui-ci suppose en effet la médiation par l'Etat des affaires familiales privées. Cependant, comme on l'a vu, la concurrence entre application du droit étatique et celle du droit coutumier et religieux est dépassée dans le sens d'une restauration sur le long terme des compétences de l'Etat. Dans le sens de l'immixtion juridique mise en lumière dans la partie précédente, nous avançons l'idée d'un système pluraliste de valeurs morales. Afin de saisir cette évolution des représentations populaires de l'autorité au sein de la famille et plus largement au sein de l'état, il faut « envisager la question de la révolution passive démocratique sous (...) l'angle des imaginaires politiques, (...) et s'intéresser à l'évolution des « matrices morales du pouvoir légitime » [M.Schatzberg]³²⁶, sous-jacente au processus de consolidation démocratique » (R. Banégas)³²⁷. Nous avançons l'idée d'une économie morale structurée que les débats sur le code de la famille permettent rendre plus visibles, et participent également à renouveler.

La spécificité du contexte dans lequel les débats ont été renouvelés ouvre ainsi la voie pour une étude qui autorise un décloisonnement de la réflexion sur les imaginaires politiques et juridiques en mettant en lumière les interactions entre espaces publics et espaces privés. De plus comme partie intégrante du paradoxe démocratique, la dualité des systèmes de valeurs mise en exergue par la polarisation des débats sur le Code de la famille ne crée pas de fracture bien au contraire. Les valeurs qui servent de fondements moraux de l'autorité sont le lieu d'une renégociation et constitue le creuset d'affirmation de la nation en construction.

1 LA REMISE EN CAUSE DES FONDEMENTS TRADITIONNELS DE L'AUTORITE POLITIQUE

Pourquoi les débats sur le code de la Famille qui ont toujours été récurrents depuis 1972, prennent une tonalité différente en 2002 ? La structuration renouvelée de ces débat ne rompt certes pas avec les trente années précédentes, mais néanmoins, on a pu le voir précédemment, ils offrent une polarisation qui autorise une réflexion sur la transition démocratique de manière novatrice.

³²⁶ SCHATZBERG, M. « Power, legitimacy and 'democratisation' in Africa », op.cit Il sera pourtant fit attention aux tentations culturalistes et fixistes d'une telle matrice. Il s'agit en effet d'interroger notre objet, les débats sur le code de la famille, en fonction « des principes et valeurs morales structurant les perceptions du bon gouvernement ou du bon dirigeant et définissant les limites sociales et morales du politiquement acceptable » (R. Banégas, voir infra, p. 21).

³²⁷ BANEGAS, R. *La démocratie à pas de caméléon: Transitions et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala, 2003, p.21.

1.1 Le contexte spécifique de l'alternance

Le caractère particulièrement novateur des débats contemporains sur le Code de la famille pose problème. La création du Circofs qui comme pôle d'attraction - répulsion vient restructurer ces mêmes débats semble pour autant ne constituer qu'une réponse partielle. C'est pourquoi il faut se pencher sur le contexte spécifique dans lequel a eu lieu cette mutation de nature des débats, et sur la nécessité de le prendre en compte afin de saisir la complexité des phénomènes en cours au Sénégal.

Saphie Ly montre ainsi que le contexte de l'alternance est déterminant en ce qui concerne le déclenchement –s'il en est- des débats contemporains sur le Code : « les gens ne sont pas prêts à affronter le débat parce qu'il est très sérieux. Les gens ont voulu être prudents. Rien que le contexte dans lequel le débat a été agité, le contexte précis de l'alternance ; cela ne fait même pas un an, c'était vers mai ou juin »³²⁸.

L'alternance correspond en effet à la défaite électorale d'Abdou Diouf aux élections présidentielles du printemps 2000, et, avec elle, à la fin de la domination quasi-hiératique du PS. « Le baobab a été déraciné » (Diop, Diouf, Diaw)³²⁹. L'amplitude de ce changement politique trouve ces racines³³⁰ dans l'épuisement d'un certain mode de régulation politique, et surtout dans l'écroulement de la construction hégémonique du P.S, qui aboutira à la mise en échec du Président-candidat A. Diouf. En effet bien que le Sénégal ait connu une ouverture démocratique précoce³³¹, C. Coulon parle pourtant du caractère inachevé de la démocratie³³². Le « mythe démocratique » (C.Coulon)³³³ ne permet plus de prendre en compte les nouvelles formes de participation politique. En effet le « pluralisme intégral »³³⁴ n'a pas favorisé une meilleure inscription des citoyens ordinaires dans le champ politique.

D'une part le renouvellement démocratique s'est accompagné d'« une technocratisation de l'Etat et des élites politiques. (...) Des failles sont apparues dans l'ordre clientéliste, qui en définitive ont provoqué une grave désaffection politique dans le pays »³³⁵. D'autre part, l'ajustement structurel et ses corollaires (limitation des dépenses publiques, « dégraissage »³³⁶ du secteur public) ont aggravé ce phénomène de distanciation à l'égard de la sphère publique et des affaires de la cité »³³⁷. L'Etat n'a ainsi plus le monopole des ressources nationales : « ce dernier est plus perçu maintenant comme prédateur que providentiel : il risque de devenir un désert social. »³³⁸. En allant plus loin, M. Diouf parle de « l'échec de la démocratie » du fait de son incapacité à répondre aux demandes des nouveaux mouvements sociaux (jeunes, religieux, régionaux, ethniques). C.Coulon montre que les Sénégalais se délectent des jeux politiques, la politique devenant dans l'imaginaire populaire une activité de *ceddo*, de pillards. Les *ceddo* étaient, dans les royautes wolof précoloniales, des guerriers esclaves de la couronne, qui avaient la réputation d'être des personnages sans foi ni loi, s'adonnaient au pillage.

³²⁸ Propos recueillis lors d'un entretien à Dakar, op. cit.

³²⁹ DIAW, A., DIOUF, M., DIOP, M-C. « Le Baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal », in *Politique africaine*, Paris, n°78, juin 2000.

³³⁰ Ibid, p. 159.

³³¹ Dès 1974 le Parti Démocratique Sénégalais de l'opposant historique Maître A. Wade est reconnu ; en 1978 une réforme constitutionnelle organisait un tripartisme officiel qui permettait la même année aux partis d'opposition de présenter des candidats aux élections législatives et présidentielles. En 1981, enfin le président Abdou Diouf inaugura son mandat en faisant abroger la loi sur la limitation du nombre des partis politiques et en faisant voter par le Parlement des dispositions dotant la Cour Suprême de nouvelles compétences en matière électorale. Cette ouverture se manifesta de plus dans le domaine de l'information : un nouveau code de la presse fut adopté en 1979 et dans les années 1980 de nombreux journaux satiriques et d'opposition virent le jour.

³³² COULON, C. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », op.cit., pp. 67-92 Voir supra, partie 1, chapitre 1.

³³³ Ibid., pp.67-92

³³⁴ Ibid., pp.67-92.

³³⁵ Ibid., pp.67-92.

³³⁶ Ibid., pp.67-92.

³³⁷ Ibid., pp.67-92.

³³⁸ SALL, Babacar. *De la modernité paysanne en Afrique Noire. Le Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 1993.

C. Coulon met en lumière la figure du *gorgui*, qui est le sobriquet du Sénégalais moyen, habitant à la ville, travailleur, malin et opportuniste. « C'est le sénégalais « conjoncturé » aux prises avec des difficultés auxquelles il ne peut faire face que par le système D et les réseaux informels. Le *gorgui* baigne dans un univers qui emprunte au code wolof et à la culture maraboutique, mais ceux-ci sont revus et corrigés par les influences occidentales et le contexte urbain. »³³⁹

C'est ce système que vient sanctionner les élections de l'alternance, redonnant à la « démocratie inachevée »³⁴⁰ les chances de pouvoir s'épanouir, à travers une réhabilitation des procédures démocratiques électorales et le renouvellement de la classe dirigeante.

1.2 La nécessité de gérer l'incertitude

C'est pourquoi les élections de mars 2000 ont été saluées par l'ensemble des observateurs nationaux et internationaux comme la marque d'une pratique démocratique affermie. La remise en question des dirigeants politiques traditionnels doit servir de matière à une réflexion sur les fondements moraux de l'autorité. Le renouvellement des élites politiques au pouvoir correspond à ce « generationnal changes » (M. Schatzberg)³⁴¹ qui participe de l'évolution des représentations populaires de la légitimité politique. L'alternance, parce qu'elle signifie le renouvellement de la classe politique, a ainsi ouvert la voie à une reconstruction morale de la société :

« La reconstruction politique de la société sénégalaise est une reconstruction morale qui tout en s'inspirant des textes religieux, chrétiens, musulmans ou encore d'une morale « animiste », s'applique à disjoindre l'espace public de l'espace de la croyance, dans l'élaboration d'une distinction radicale entre le public et le privé, l'individuel et le collectif, le domestique et l'officiel, le masculin et le féminin, le jeune et le vieux. » (Diaw, Diop, Diouf)³⁴².

L'alternance est suivie d'une période qui s'apparente ainsi à une crise profonde des fondements moraux de l'autorité. Si, comme le montre M. Schatzberg, le renouvellement des générations au pouvoir ouvre la voie à un processus de démocratisation, il n'en est pas moins et avant tout l'occasion d'une réflexion sur les principes et les valeurs morales qui structurent les perceptions des personnes dans leur rapport au pouvoir. C'est tout à fait ce que Diouf, Diop, Diaw perçoivent dans leur système d'opposition binaire, cette « élaboration d'une distinction radicale entre le public et le privé, l'individuel et le collectif »³⁴³.

L'ouverture d'une période de réflexion sur les fondements moraux de l'autorité a dès lors pour corollaire la nécessité de gérer l'incertitude qui en résulte. C'est cette incertitude, issue de l'alternance, qui est à prendre en compte pour comprendre la complexité des processus de transitions à l'œuvre : « L'incertitude est désormais introduite comme « paramètre » central des transitions. C'est elle qu'il faut saisir pour comprendre les processus de démocratisation dans leur complexité » (R. Banégas)³⁴⁴. La gestion de l'incertitude devient, par conséquent, le lot de l'apprentissage de la pratique démocratique.

³³⁹ COULON, C. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », op.cit., pp. 67-92.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ SCHATZBERG, M. « Power, legitimacy and 'democratisation' in Africa », op.cit.

³⁴² DIAW, A., DIOUF, M., DIOP, M-C. « Le Baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal », op. cit.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ BANEGAS, R. « Les transitions démocratiques : mobilisations collectives et fluidité politique », in *Cultures et conflits*, 12, hiver 1993, p. 108.

1.3 Crise de la famille, crise de la société :

Avec R. Banégas, il faut « dépasser l'approche utilitariste des transactions électorales et analyser les matrices morales dans lesquelles s'enchaînent les représentations du pouvoir (...) »³⁴⁵.

Or, si on peut constater que ces mêmes représentations connaissent des évolutions, c'est parce que la famille, en tant que cellule de base de la société, est en proie à des restructurations qui font dire à l'Imam Kanté qu'elle « dégringole »³⁴⁶.

C'est ce que mettent en lumière les débats sur le Code de la famille, qui n'ont pas cessé d'insister sur l'image dégradée d'une famille en crise. Le recours à l'image de la dégénérescence de la cellule familiale, autour des termes de 'crise', 'anarchie', 'chaos' sont autant de répertoires sémantiques qui illustrent une situation d'évolution. Avec A. Sow Sidibé, la crise de la famille doit être considérée à une échelle plus large à savoir celle de la société :

« La famille étant la cellule sociale par excellence, la force de la société est liée à celle des familles. La famille comme l'Etat est une organisation structurée et hiérarchisée. C'est l'autorité qui lui donne sa consistance et son existence, donc qui la gouverne³⁴⁷. Ce que la famille est dans un cadre microscopique, l'Etat l'est dans un cadre macroscopique. Au demeurant aucun groupement n'existe, au moins sur le plan juridique, c'est à dire avec une organisation définie, sans une direction. On revient ainsi au critère d'autorité. »³⁴⁸

L'importance des phénomènes circulatoires entre le privé et le public est avancée. La famille est, comme nous l'avons vu, porteuse de projets de société. C'est pourquoi la réflexion sur la notion d'autorité au sein des familles, et à travers elle au sein de l'état nous amène à nous pencher sur les fondements moraux qui la sous-tendent.

Ainsi en réponse à notre interrogation originale sur les raisons de la résurgence contemporaine des débats sur le Code de la famille, nous préférons écarter la vision instrumentaliste selon laquelle le Circofs a voulu profiter de l'opportunité de la présidence de Me A.Wade, et de son intérêt pour la chose religieuse et notamment musulmane. Il faut à cet égard rappeler que les débats qui ont été préparés lors de la réforme de la Constitution en mars 2001 ont motivé ceux sur le code de la famille. Le Président avait fait savoir sa volonté de supprimer le terme de laïcité de l'article 1 dans le projet de réforme de la loi fondamentale.

Loin d'accréditer cette interprétation instrumentaliste, nous avançons l'idée que la prise de conscience par l'individu de sa qualité de sujet³⁴⁹ opère comme le moteur d'une réflexion morale sur l'autorité. Avec l'Imam Kanté : « Toute société organise sa famille selon son propre imaginaire, son histoire propre, (...), de ses réalités culturelles »³⁵⁰. Ainsi la « crise » de la famille, c'est-à-dire le questionnement des fondements moraux de l'autorité légitime viendrait témoigner de mutations profondes qui, dans un mouvement dialectique, viennent proposer un modèle de société qui fait sens et cohérence.

³⁴⁵ BANEGAS, R. *La démocratie à pas de caméléon: Transitions et imaginaires politiques au Bénin, op. cit, p. 25.*

³⁴⁶ Propos recueillis lors d'une interview à Dakar, op.cit

³⁴⁷ MAZEAUD, CHABAS; « La famille », Tome 1, 3^e vol., 7^e éd., 32^e leçon, Montchrestien, 1995.

³⁴⁸ SOW SIDIBE, A. "L'évolution de l'autorité dans les familles sénégalaises", op.cit.

³⁴⁹ A la faveur de l'alternance.

³⁵⁰ Propos recueillis lors d'une interview à Dakar, op.cit

2 DES SYSTEMES DE VALEURS FONDUS DANS UN SYNCRETISME MORAL

Les débats sur le code de la famille proposent ainsi la mise en perspective de deux modèles (voir Partie 2). Il s'agit de voir dès lors, en quoi ceux-ci ne se concurrencent pas mais contribuent ensemble à la consolidation d'un système de valeurs pluraliste. Celui-ci constitue le fondement de l'autorité légitime dans le cadre du processus de démocratisation, d'où, avec D. Neubauer, la nécessité de prendre en compte les systèmes de valeurs dans l'analyse des démocraties³⁵¹.

2.1 Le nécessité de repenser les fondements moraux de l'autorité comme remède à la crise du modèle familial

Les débats sur le Code de la famille font état d'une évolution de ces représentations du pouvoir légitime au sein d'une économie morale qui se transforme. La nécessité de repenser le projet familial comme fondement du projet social est sans cesse réaffirmée. C'est ce qu'exprime P. Mbow :

« On ne peut pas aller de l'avant si nous ne pensons pas notre famille, si nous ne sommes pas d'accord sur le type de famille que nous voulons promouvoir pour le bien-être de la société, et ça, ça posera nécessairement le débat sur le code de la famille.

C'est une question de modernité : c'est facile de rejeter tout ça, mais voulons-nous avoir une société qui avance ou une société qui régresse, voilà le débat. Que ça vienne de l'occident ou d'ailleurs, de l'Occident ou de l'Orient, c'est pareil, c'est pas mon problème, mais on ne peut pas continuer à mettre au monde des enfants qu'on va envoyer dans la rue mendier, qui n'iront pas à l'école, qui ne seront pas bien soignés »³⁵²

Loin de s'opposer, les valeurs morales mises en avant et défendues par les deux camps lors des débats sur le code de la famille semblent se compléter et être mises en commun lors de la réflexion sur la famille. Le Code qui la régit met en débat des représentations du modèle familial qui sont concurrentes, porteuses de projets de société et de représentations du pouvoir différents. Pourtant, et on rejoint là l'idée d'un paradoxe démocratique, elles ne sont pas productrices d'une fracture au sein de la société. On assiste à des « bricolages symboliques entre les nouvelles normes du jeu politique et les systèmes de valeurs morales – l'ethos- qui organisent les perceptions de l'autorité légitime » (R. Banégas)³⁵³.

La famille se retrouve par conséquent au centre du processus de démocratisation car elle est porteuse de modernité:

« Je pense que le modèle familial peut nous aider à aller vers le développement, c'est un modèle familial, où il y a une stabilité à l'intérieur de la famille, où la monogamie est de rigueur, où le nombre d'enfants est réduit, où il y a un objectif, où les décisions sont prises de façon concertée entre l'homme et la femme, où les enfants sont éduqués dans une certaine sérénité. C'est ça le modèle familial qui peut aider à sortir du sous-développement, ce modèle on ne pourra pas y arriver tant qu'on ne posera pas le débat sur la polygamie, sur l'absence du père, le renoncement du père à ses prérogatives, une amélioration du statut de la femme au sein de la famille, donc on va aller vers ce débat sur le code de la famille. Personne n'ose poser ça. » (Penda Mbow)³⁵⁴

³⁵¹ NEUBAUER, Deane E. « Some conditions of democracy », *American Political Science Review* 61, décembre 1967, pp. 1002-1009.

³⁵² Propos recueillis lors d'une interview à Dakar, op.cit.

³⁵³ BANEGAS, R. *La démocratie à pas de caméléon: Transitions et imaginaires politiques au Bénin*, op. cit, p.

22.

³⁵⁴ Propos recueillis lors d'une interview à Dakar, op.cit

La nécessité de poser un débat national agit comme producteur de modernité. Bien que P.Mbow en déplore l'absence, on voit que les débats sur le Code de la famille mettent en lumière les restructurations des rapports d'autorité au sein de la famille, les éléments féminins et masculins se concurrençant dans la quête de nouveaux droits comme autant de prises de responsabilités. Si les deux camps mettent en avant des systèmes de valeurs qui semblent leur être propres, il faut se pencher sur le caractère partagé de ceux-ci, à travers la mise en place de soubassements moraux qui font l'objet d'une réappropriation par les populations comme projet de société non pas concurrent mais commun.

2.2 Les rapports d'autorité sont le fruit d'une évolution

La nouveauté des débats sur le code de la famille réside, entre autres, dans le fait d'avoir rendu plus visible le déplacement des enjeux traditionnellement soulevés lors des revendications sur le Code. D'une contestation de la polygamie, par laquelle la femme revendique un statut de couple moderne, on passe à la revendication d'une reconnaissance de l'autorité féminine dans la famille. La réclamation d'une adaptation du droit aux réalités socio-économiques qui mettent la femme sur le devant de la scène participe ainsi d'une demande de reconnaissance de ses responsabilités, envers son époux, ses enfants et elle-même. C'est la volonté de consacrer la femme en tant que sujet de droit à part entière.

« Les deux dernières années, les femmes, les associations de femmes se sont bataillées plus pour l'autorité parentale pour remplacer l'autorité paternelle parce que là, il y a un véritable enjeu social et économique. Elles n'étaient pas très mobilisées par la réforme du code de la famille car, en réalité, il y a eu un retour sur certaines valeurs ; dans les années soixante, elles se sont attaquées à la polygamie car celle-ci était vécue comme une atteinte à la dignité de la femme, etc. C'était, je pense, à l'époque l'idéologie qui dominait dans les cercles politiques. Les femmes qui ont mené ce combat sont encore là mais on les entend plus ; par contre, la jeune génération qui est dans le débat ne se reconnaît pas dans cette problématique. Les femmes présentes aujourd'hui et qui ont entre 30 et 40 sont, soit dans des mariages polygames, soit l'idée ne les effraie pas et elles ne lui donnent pas un contenu politique ou de droit humain, de dignité ; ce n'est pas leur bataille ; leur combat est plus dans la question de l'autorité parentale pour toutes sortes de raisons sociales. Les femmes se marient beaucoup plus tard. Elles sont plus réalistes et se disent qu'il vaut mieux être 2^{ème} ou 3^{ème} femme que de n pas être mariée du tout. Moi, je dis la polygamie, les femmes s'en foutent un peu.. » (Saphie Ly)³⁵⁵.

Cette reconnaissance des droits de la femme participe ainsi à aux fondements moraux de l'autorité légitime, que Schatzberg définit comme "the role and treatment of women" qui doit être pris en compte comme suit : « political leaders must willingly hear their voice and take advice from hear »³⁵⁶ Ainsi avec Saliou Kandji : « Oui, il faut satisfaire la demande de réforme de la masse, en particulier les femmes et les jeunes. Les filles refusent d'être traitées comme un frère ; elle ne veulent pas que leurs frères les dominent. L'application du code reconnaissant l'égalité du garçon et de la fille doit être réelle »³⁵⁷

Le questionnement sur l'autorité au sein de la famille amène par conséquent la volonté d'une réforme, comme l'explique Saphie Ly : « C'est un monde différent. Encore une fois, le centre d'intérêt pour les femmes, c'est l'autorité parentale, c'est beaucoup plus du social, de l'économique qu'elles gèrent. Ce sont des chefs de famille maintenant »³⁵⁸. C'est pourquoi aujourd'hui, au regard des

³⁵⁵ Propos recueillis lors d'une interview à Dakar, op.cit

³⁵⁶ SCHATZBERG, M. « Power, legitimacy and 'democratisation' in Africa », op.cit

³⁵⁷ Propos recueillis lors d'une interview à Dakar, op.cit

³⁵⁸ Propos recueillis lors d'une interview à Dakar, op.cit

mutations sociales et familiales, le projet de loi portant réforme de certaines dispositions du Code de la famille, a comme souci principal, un partage plus équitable des rôles, et ce, en tenant compte non seulement des solutions proposées par la communauté internationale, à travers les Conventions et Déclarations, mais également des revendications de leaders féminins, pour une meilleure participation et responsabilisation des femmes dans les familles.

Cependant si le projet de réforme du Code de la famille, soutenu par les associations de femme et de défense des droits de l'homme, tente d'abolir la puissance maritale, il tient fermement à maintenir la notion de « chef de famille ». Cette distinction a été réaffirmée à plusieurs reprises au cours des entretiens, la même expression revenant de manière récurrente, à savoir que « dans tout navire, il faut un capitaine ». Ainsi l'autorité de l'homme n'est pas remise en cause, il s'agit seulement de reconnaître juridiquement son partage entre l'entité féminine et masculine du couple.

« Dans les rapports entre parents et enfants, la grande innovation est la substitution de l'autorité parentale à la puissance paternelle. Le système de partage de l'autorité est prôné avec un passage de la Hard authority à la Soft authority, (ou light authority). Les fondements du projet de réforme sont à l'inverse de ceux du droit positif actuel. Il représente une conception plus libérale du partage des responsabilités dans la famille, conforme aux vœux de la communauté internationale. Cette nouvelle conception correspond aussi à la volonté des jeunes et de nombreuses femmes, aux religions islamique et chrétienne, à certaines coutumes négro-africaines. Elle correspond aussi à la tradition jus-naturalis, qui considère le père et la mère comme conjointement titulaires de l'autorité sur les enfants. Les mutations socio-économiques, l'émergence d'un leadership féminin, la volonté politique, la Constitution de la République, sont autant de justification du projet de réforme du Code de la Famille. Enfin, une analyse de droit comparé permet d'affirmer que de nombreux pays, parmi lesquels le Burkina-Faso, le Congo, le Togo, la Turquie, la France, ainsi que le Maroc et le « Mouvement mondial en faveur des enfants », ont adopté le système de l'autorité partagée dans la famille » (A. Sow Sidibé)³⁵⁹.

Aussi la revendication majeure porte sur le remplacement du concept de « puissance maritale » (art. 152³⁶⁰, 277³⁶¹) par celui d'« autorité parentale », qui permettrait de laisser aux deux conjoints le choix de la résidence commune et non plus au seul mari (art. 153³⁶²). De plus le projet touche la disposition qui fait que l'enfant sénégalais n'acquiert sa nationalité que par le père, la mère ne pouvant en aucun cas la transmettre à son enfant, ni à son mari, si celui est étranger. Par ailleurs, le code actuel établit une discrimination de sexe quant à l'imposition des salaires au sein de la cellule familiale, la femme l'étant plus que son mari (une femme qui travaille est considérée comme célibataire). Enfin, selon les articles 572 et suivants, la femme obtient en cas de succession, la moitié de la part de l'homme à part égale de parenté. Ce « privilège de la masculinité », directement issu du droit musulman, concerne environ 90% des successions sénégalaises.

³⁵⁹ SOW SIDIBE, A. « L'évolution de l'autorité dans les familles sénégalaises », op.cit.

³⁶⁰ L'article 152 stipule que « Le mari est le chef de la famille. Il exerce ce pouvoir dans l'intérêt commun du ménage et des enfants. », consacrant le mari comme seul dépositaire du statut de « chef de famille » ;

³⁶¹ L'article 277 dit que « La puissance paternelle sur les enfants légitimes appartient conjointement au père et à la mère ». Mais l'alinéa 2 stipule : « Durant le mariage, elle (la puissance paternelle) est exercée par le père en qualité de chef de famille. » Il en résulte une contradiction dans la mesure où le premier alinéa dévolue la puissance paternelle au père et à la mère, alors que le second annule cette disposition.

³⁶² L'article 153 dit que « Le choix de la résidence du ménage appartient au mari ; la femme est tenue d'y habiter avec lui et il est tenu de la recevoir. », écartant de ce fait la femme du choix de la demeure.

2.3 Le concours des imaginaires islamiques comme creuset d'une cohérence nationale rehaussée

Dans le même sens, les membres du Circofs ne remettent pas en cause le rôle de la femme et son importance au sein de la famille. L'imam Kanté montre que l'Islam ne va contre cette reconnaissance au contraire. Or si ses propos peuvent être sujets à controverses, il n'est pas de notre ressort de porter un quelconque jugement, mais de les interroger dans le sens d'une représentation de l'évolution de l'autorité dans la famille ne rentrant pas en contradiction avec celle promue par la camp des laïcs :

« Au plan de l'Islam, l'autorité revient à l'homme, c'est clair. La première autorité, c'est celle de la famille et c'est l'homme, c'est indiscutable. C'est l'homme qui doit assurer la prise en charge de la famille et même au niveau du domicile. Maintenant, rien n'empêche l'homme de discuter avec sa femme pour trouver un domicile qui leur convienne. C'est possible mais nous, on peut pas ériger en principe le fait que le choix du domicile doit être discuté entre l'homme et la femme et en pratique, cela existe beaucoup que des hommes habitent au domicile de leurs femmes. Dans le principe, on dit que l'Islam veut que l'homme soit travailleur, responsable, qu'il fasse tout pour avoir les moyens de prendre en charge sa famille. Elles contestent que le Coran donne à l'homme cette primauté. Donc je dis qu'elles ne partent pas de l'Islam.

Bien sûr, il y a aussi des gens qui disent qu'il fallait arrêter de jeûner en Arabie...Même si la femme a un nouveau statut économique, d'ailleurs ce n'est pas la première fois et donc on n'a rien inventé, ce n'est pas un élément nouveau. Même si elle a un nouveau statut et qu'elle est musulmane, elle doit respecter le principe que l'homme est le chef de la famille et qu'il doit choisir son domicile. Maintenant, elle peut aider son mari puisqu'elle a beaucoup d'argent. Cela va être sa contribution mais elle ne va pas réclamer car dans l'Islam on ne fait pas comme ça, ni dans nos familles, ni dans nos sociétés. La femme n'a pas à affaiblir son mari, mais à le renforcer. L'épouse du Prophète avait beaucoup d'argent, plus d'argent que le Prophète lui-même mais l'autorité dans la famille, c'est l'homme.

C'est la loi de Dieu qui est organisée comme cela. Il n'y a aucun problème à accepter des changements historiques tout en restant dans l'esprit des textes et des statuts de chacun. Le Prophète dit que « l'homme est un berger et la femme est bergère dans la maison de son mari ». Moralement, elle est responsable, elle a autant de dignité que l'homme et elle doit donner son avis sur les décisions mais s'il n'y a pas de consensus, c'est l'adhésion du mari qui l'emporte. La femme musulmane doit s'inscrire dans ce renforcement et l'homme ne doit pas humilier, ni maltraiter, ne doit pas frapper la femme. Le mari n'est pas un dictateur. Tout cela se construit dans l'éducation. Ils doivent pouvoir discuter. Un homme qui humilie sa femme a honte. On a donc besoin de principes religieux pour organiser la famille. C'est vrai, le contexte change, il faut tenir compte des réalités. Je suis parfaitement d'accord ; là où je ne suis pas d'accord, c'est que l'on parte de nulle part. On part de nos valeurs, on les enrichit, on les discute, on les adapte »³⁶³.

Le religieux comme principe d'organisation de l'autorité au sein de la famille ne rentre ainsi pas en contradiction avec les fondements moraux de l'autorité légitime mis en lumière par Schatzberg sur la reconnaissance des droits de la femme. Au contraire il y contribue. Que le dogme religieux ou le droit étatique soit mis en avant comme solution d'une bonne gestion des affaires familiales, les valeurs morales qui soutiennent la notion d'autorité légitime apparaissent comme complémentaires. Dans le sens de ce syncrétisme moral il faut voir comment la famille tient en elle les ferments d'une identité nationale qui se construit, à travers une mise en abîme de la famille, comme à la nation. Pour paradoxaux que sont les effets des débats sur le code de la famille, ils contribuent à renforcer

³⁶³ Propos recueillis lors d'une interview à Dakar, op.cit

l'expérience démocratique, et à travers elle celle d'une adéquation de la société aux valeurs morales qu'elle accrédié, comme expression d'un sentiment national qui en sort conforté.

3 LA CONSOLIDATION DU SENTIMENT NATIONAL

Les débats sur le Code illustrent et participent à l'édification d'un sentiment national. Si A.Mbembé montre que la nation et l'état ont été imposés au moment de l'indépendance, il faut cependant rappeler la spécificité de cette « sénégalité ». Il ne s'agit pas ici de dire que les débats sur le Code ont permis l'émergence d'un sentiment national comme fondement de la « nation imaginée ». Nous proposons plutôt de montrer que ces mêmes débats concourent à la consolidation du sentiment national en allant dans le sens de ce syncrétisme juridique et d'un système pluraliste de valeurs.

3.1 De la famille à la nation

A l'indépendance, le Code de la famille a été présenté comme le creuset juridique qui par ses vertus de compromis, allait permettre l'édification de la nation au Sénégal. Le Code s'est ainsi vu doter d'une mission fondamentale, à savoir instituer l'égalité et la liberté pour tous comme source de constitution de la nation.

Aussi le lien entre famille et nation est-il mis en lumière de manière « magistrale » par le Président de la République, L.S. Senghor, en 1977. Un journaliste revient sur le discours de Senghor, qui à l'occasion de la rentrée des Cours et Tribunaux, parle de la pratique du Code de la famille, comme dépositaire de la nation en construction. Il s'agit de:

« [Faire état]de l'esquisse, du projet de société que nous entendons réalisé en terre sénégalaise. L'occasion ? Le divorce et ses conséquences pécuniaires. L'objet véritable ? Le pouvoir judiciaire et sa mission dans l'élaboration d'une communauté nationale politiquement équilibrée, articulée, socialement, sur des principes de justice et d'égalité capables de prévenir toute distorsion dans les rapports entre ses membres. Coup de maître, dira-t-on, que de partir du simple fait divers que constitue le divorce, pour les journalistes, pour aboutir à une définition minutieuse de l'organisation complète de notre vie en commun.

La prouesse, cependant, n'est qu'apparente. A travers les problèmes que suscite la vie du couple, c'est en effet, comme l'a souligné le législateur, « la base naturelle et morale de la communauté humaine », qui est en question. Dès lors, quoi d'étonnant que l'examen « du mariage et de la famille » conduisent à l'examen de la société sénégalaise actuelle, dont ils sont la base et les fondements. (...) Le code de la famille, dont le Sénégal s'est doté, depuis cinq ans, n'est sans doute pas parfait. Mais traduisant une volonté de changement par rapport à un passé dominé (...), il est, à sa manière, éminemment révolutionnaire par les privilèges à l'épouse et surtout à l'enfant (...) De la famille à la nation en devenir, il n'y avait qu'un pas à franchir, et ce pas, comme à l'accoutumée, le Président de la République, dans une allocution ferme mais mesurée, l'a franchi, avec une aisance, qui a séduit maints observateurs » (B. Diouf)³⁶⁴.

Le processus s'est fait à partir du « haut », comme impulsion institutionnelle. Cependant comme le monte D.Cruise O'Brien³⁶⁵, le Président Senghor n'a pas défini de manière stricte les modalités de la construction nationale dans son pays. Ainsi comme nous l'avons vu, la souplesse juridique que présente le Code de la famille, semble particulièrement adaptée à une réappropriation par les populations, conformément à leur histoire. La dualité des mémoires historiques, leur imbrication et les processus de « réinvention de la tradition » font état au Sénégal d'un fort sentiment d'appartenance nationale. Loin de nous de considérer qu'il manque « à cette œuvre politique essentiellement

³⁶⁴ DIOUF, Bara. « Famille et nation », in *Le Soleil*, Dakar, le 03/11/1977.

³⁶⁵ CRUISE O'BRIEN, Donal, « Langue et Nationalité au Sénégal », in CRUISE O'BRIEN, DIOP, DIOUF, *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002.

conservatrice, la charge hautement émotionnelle que l'on associe habituellement aux sentiments nationalistes ».

3.2 Des identités plurielles

Se pencher sur la nation nécessite de prendre en compte les identités en jeu comme fondatrices. C'est pourquoi les débats sur le Code de la famille doivent être considérés dans le sens de leur contribution à l'affirmation d'un sentiment national commun. La spécificité de l'expérience sénégalaise de transition réside dans le paradoxe de l'existence d'un fort sentiment national à travers l'idée d'une « sénégalité », et de l'imposition par le haut des structures institutionnelles qui doivent la faire émerger.

Or avec Linz et Stepan³⁶⁶, la démocratie ne peut prospérer que dans le cadre d'un Etat-nation homogène, et il est très difficile de démocratiser avant de l'avoir forgé : « Plus la population du territoire d'un Etat se compose de sociétés plurinationales, plurilinguistiques, plurireligieuses ou pluriculturelles, plus la politique est compliquée parce qu'un accord sur les fondations d'une démocratie sera plus difficile » (Linz, Stepan)³⁶⁷.

C'est en cela que les débats sont à étudier, à la fois dans le sens d'un processus de transition et, dans celui d'un processus de consolidation. Nous entendons par-là que les débats ont constitué le champ d'affirmation d'identités stigmatisées³⁶⁸ dans un contexte critique de sélection et de production de sens de discours concurrents à travers une démarche de « labélisation » (H.Becker)³⁶⁹. Pourtant les débats sur le Code ont également permis de mettre en lumière un dépassement de ces identités contraires à l'accord capital sur les fondations morales de la démocratie.

Aussi faut-il considérer les imaginaires historiques, politiques, religieux et culturels comme étant marqués par du sceau de l'ambivalence et de la plasticité. Le sentiment national en question s'est ainsi forgé sur le caractère multiple de référents historiques, culturels, religieux labiles. Les débats sur le Code offrent dès lors le cadre d'expression privilégié de ce sentiment national comme nécessaire au processus de démocratisation : « Que l'on se débarrasse de notre dépendance et de nos complexes irresponsables et inacceptables vis-à-vis d'autre réalités et d'autres cultures. Assumons-nous et osons affirmer notre identité » (A. Diouf)³⁷⁰.

Par conséquent il faut avancer que le Sénégal connaît non pas une pluralité d'identités, mais à l'inverse des identités plurielles. Nous nous inscrivons, par-là même, dans les recherches menées par J-F. Havard sur le mouvement *bul faale* (« T'occupe pas »)³⁷¹ qui font état de cette complexité identitaire : « La figure type du jeune *bul faale* est donc une figure sociale hybride, que l'on pourrait situer, *grosso modo*, entre un modèle islamo-wolof et une idéalisation des Noirs américains, entre pudeur islamique et stratégie d'affirmation du corps, entre Cheikh Ahmadou Bamba et Tyson. ». Le critère religieux ne permet plus de comprendre les phénomènes d'identification. Les identités plurielles permettent ainsi de dépasser l'impossible « superposition étroite des allégeances nationales et religieuses » (Havard)³⁷². Si les déterminants qui fondent l'identité sont beaucoup plus complexes, ne serait-ce que dans leur rapport au passé (partie 1), il s'agit de considérer la laïcité comme le creuset idéal d'expression de cette diversité.

L'identité par le vecteur linguistique connaît la même plasticité. Le Sénégal demeure une société multilingue, dans laquelle un individu peut parler jusqu'à six langues locales, malgré le fait

³⁶⁶ LINZ, Juan-José, STEPAN, Alfred, *Problems of Democratic Transition and Consolidation – Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, op.cit., p. 17.

³⁶⁷ Ibid., p. 29. Cité par BANEGAS, R. « Les transitions démocratiques : mobilisations collectives et fluidité politique », p. 124.

³⁶⁸ Voir infra, Partie 2.

³⁶⁹ Cité par BANEGAS, R. « Les transitions démocratiques : mobilisations collectives et fluidité politique »

³⁷⁰ DIOUF, A., in *Le Quotidien*, Dakar, printemps 2003.

³⁷¹ HAVARD, J-F. « Ethos "bul faale" et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », in *Politique africaine*, Paris, n°82, juin 2001,

³⁷²

que le Président Senghor ait relégué les langues africaines dans un statut de deuxième zone comme « langues d'intuition », opposées au français « langue de raisonnement ». La complexité de l'architecture linguistique concourt à l'expression d'une identité nationale particulière. Ainsi A. Wade Touré fait état de cette cohabitation :

« La connaissance de la langue française (purisme) baisse y compris chez les universitaires (fautes de vocabulaire, accords). Mais cela est peut-être dû à l'apprentissage, la langue devient utilitaire. Les deux langues peuvent cohabiter ainsi que la langue régionale (le wolof est parlé par 80 % de la population). D'ailleurs, les débats sur le code de la famille sont en wolof : les radios privés en ont organisé beaucoup alors qu'il y a peu de mobilisation car la population n'y est pas favorable. En fait, nous subissons les conséquences de la colonisation »³⁷³

La présence ancienne de l'arabe et l'expansion, principalement urbaine, de l'anglais sont parties prenantes de la collusion des dynamiques de l'intérieur et de l'extérieur. L'identité comme support du sentiment national doit ainsi être pensée de manière plurielle certes mais non pas contradictoire.

3.3 La laïcité offre le cadre de cette consolidation

L'expression de cette pluralité trouve dans le principe de laïcité, institutionnalisé à l'indépendance, le cadre idéal dans lequel la complexité de la société peut s'épanouir. La laïcité est pensée comme vecteur de consolidation de la nation. C'est ce qu'argue A. Sow Sidibé en montrant que la laïcité présente des avantages indéniables.

« Elle est un instrument d'organisation et d'administration de sociétés humaines, notamment des sociétés, qui comme le Sénégal, sont caractérisées par la pluralité religieuse, dont le corollaire est le pluralisme juridique. Elle seule peut permettre une cohabitation pacifique. La religion répugne à toute contrainte. La laïcité est une solution aux problèmes que l'existence de minorités religieuses pose à l'état. Celles-ci disposent d'un droit à la différence non négligeable. Seule la laïcité peut permettre la consolidation de la Nation sénégalaise dans le respect des différences. »³⁷⁴

Pourtant les débats sur le Code ont montré qu'elle était controversée dans le sens de l'expérience française du concept et d'une stricte séparation du public et du privé. Ainsi avec H. Pena-Ruiz : « Il n'est pas vrai que la laïcité soit synonyme d'un monde désenchanté, privé de repères éthiques et de références »³⁷⁵. Le principe laïc de tolérance est mis en avant du fait de son caractère fondamental : « Le souci d'un monde commun à tous, doit alors être assumé de telle façon que les tenants des différentes options spirituelles se respectent mutuellement dans leur liberté de croire et de penser » (Pena-Ruiz)³⁷⁶. Le respect s'adresse donc à la personne et pas nécessairement au contenu de ses croyances, qui doit pouvoir faire l'objet d'une libre discussion, voire d'une critique vive. C'est un certain statut de la croyance qui est ici en jeu. Respecter les croyants en leur liberté de croire, ce n'est pas nécessairement respecter leurs croyances, sauf si l'on entend rétablir la censure qui conduisit Diderot à la Bastille, au nom du « religieusement correct ».

Or la soif de reconnaissance de ce qu'on est du point de vue religieux a pour limite la légitimation de la même reconnaissance pour tous : croyants, agnostiques et athées. Deux figures de cette égalité peuvent être imaginées : la juxtaposition communautariste, et l'intégration laïque dans un

³⁷³ Propos recueillis lors d'un entretien à Dakar, op.cit.

³⁷⁴ SOW SIDIBÉ, A. *Le pluralisme juridique en Afrique*, Paris, LGDJ, 1991.

³⁷⁵ PENA-RUIZ, Henri. *Qu'est-ce que la laïcité*, Paris, Folio Actuel, Gallimard, 2003.

³⁷⁶ Ibid.

cadre commun à tous. La première figure ne satisfait pas à l'exigence de fondation d'un monde commun à tous, puisqu'elle consacre une forme d'enfermement dans la différence ; elle ne permet pas non plus de résoudre les problèmes qui peuvent surgir entre les membres des différentes communautés, dès lors qu'aucun protocole juridique commun ne règle leur rapport. « Le communautarisme ferme l'horizon d'universalité vers lequel toute communauté peut faire signe dès lors qu'elle fonde son unité sur des principes de droit capables de promouvoir d'un même mouvement l'égalité et la liberté » (Pena-Ruiz)³⁷⁷. La seconde forme d'organisation possible est donc le cadre de l'Etat laïc, dont la constitution est clairement séparée d'une religion institutionnelle. Cette séparation ne signifie pas cependant l'incompatibilité entre la chose politique et la foi religieuse, mais elle réalise « l'universalité de vocation de la communauté politique en la concevant comme la condition de possibilité de la libre affirmation des démarches spirituelles » (Pena-Ruiz)³⁷⁸. Distinction ne veut pas dire opposition mais distinction des registres. « Hegel montre même que par cette universalisation, l'Etat réalise quelque chose qui a trait à l'absolu, c'est-à-dire, en son langage à Dieu³⁷⁹ » (Pena-Ruiz)³⁸⁰. En d'autres termes l'absolu n'est atteint que par la pluralité effective, et ce, dans la libre communication au sein de l'espace civique. N'est-ce pas ainsi par la laïcité, entre autres, que l'Etat redécouvre ainsi son « universalité »³⁸¹ ?

L'enjeu se trouve ainsi dans l'éventuelle intégration « en une seule communauté [de] tous les groupes ayant jusque là vécu dans une situation de proximité géographique ou sociale, sans avoir été pour autant liés par une cohésion contraignante », explique J-F Bayart³⁸². Il s'appuie sur les conclusions de F. de Polignac³⁸³. au sujet de la naissance de la cité grecque au VIII^e siècle avant J.C : « Les cultes ne sont-ils pas l'axe référentiel autour duquel le jeu des conflits et des ententes met en place une nouvelle cohésion ? ». En effet, en Afrique noire comme dans la Grèce antique, « le facteur culturel est le seul agissant dans l'ensemble du corps social » (Bayart)³⁸⁴ :

« C'est donc par le religieux que va se constituer progressivement un corps social original, fondé sur l'appartenance au même « territoire culturel »- entendons-là moins la figuration symbolique du territoire réel que la manière d'envisager la cohésion (et ses limites) sur un espace donné. Dans cet espace, la relation entre faits sociaux, démographiques, économiques et faits culturels, n'est pas le lien de dépendance qui unirait une réalité déterminante à ses conséquences formelles, à son « reflet » ou à son masque mais la création d'un système collectif de représentations du réel et des moyens d'y agir, formulé dans les mêmes termes pour tous »³⁸⁵.

Nous postulons dès lors que la laïcité sert de plate-forme conceptuelle nécessaire à l'institutionnalisation de la société civile, comme vecteur qui travaille pour la consolidation démocratique. La fusion des groupes dans la communauté nationale, participe de même à un processus d'individualisation déjà qui redécouvre l'individu dans sa qualité de sujet moral et d'acteur politique des débats. Ceci travaille dans le sens d'une émergence d'un individu-citoyen porteur de modernisation.

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Voir HEGEL. Principes de la philosophie du droit, trad. P. Derathé, Vrin, 1988.

³⁸⁰ PENA-RUIZ, Henri. *Qu'est-ce que la laïcité*, op.cit

³⁸¹ DARBON, D. "L'Etat prédateur", in *Politique africaine*, n°39, 1990.

³⁸² BAYART, J- (dir.). *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1993, p.13.

³⁸³ POLIGNAC, François de. (dir.), *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société. VIII-VII è siècle avant J.C*, Paris, La découverte, 1984, p.83.

³⁸⁴ BAYART, J- (dir.). *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, op.cit, p.13

³⁸⁵ Ibid.

CHAPITRE 9 LES JALONS D'UNE NOUVELLE MODERNITE

Les débats sur le code de la famille permettent ainsi de mettre en lumière la façon dont on assiste, à travers le droit de la famille, à une réappropriation mutuelle de l'Etat par les populations et vice-versa. Le principe de la laïcité s'impose comme étant particulièrement adapté à l'épanouissement d'un sentiment national renforcé car reformulé au sein d'un syncrétisme de valeurs morales.

Le paradoxe démocratique, comme nous l'avons formulé, pose dès lors les jalons d'une nouvelle modernité. Dans cette perspective, il est dès lors intéressant de voir comment les débats sur le Code de la famille permettent à la société civile de se développer. A travers la notion de « congruence généralisée », H.Eckstein³⁸⁶ montre qu'une démocratie n'est stable que dans la mesure où les formes de l'autorité au sein de la famille, du système éducatif, de l'Eglise, des entreprises, des partis politiques, des groupes de pression, des syndicats et de toutes associations, sont-elles même démocratiques. Plus ces groupes ont affaire à l'Etat, et plus, il est nécessaire pour la survie de la démocratie politique, qu'ils fonctionnent démocratiquement. L'institutionnalisation de la société civile devient dès lors indispensable à la consolidation démocratique, comme en témoignent les débats sur le Code de la famille. Le paradoxe démocratique nous conduit bien à une affirmation de la démocratie.

De plus l'accroissement de la visibilité de la société civile à l'occasion des débats sur le code se fait sur des enjeux qui donnent une place fondamentale au fait religieux. Or si le paradoxe démocratique est pourvoyeur de modernité, une esquisse des caractéristiques de celle-ci ne peut se faire sans prendre compte la dimension modernisatrice de la religion. Ainsi parce que la question démocratique pose de manière intrinsèque celle de la modernité, il faut voir en quoi celle-ci participe d'une modernisation renouvelée. Avec C. Coulon, il s'agit de considérer celle-ci non plus comme une « modernisation » à l'occidentale mais comme un « mouvement historique du changement » ainsi que nous y a invité depuis longtemps Georges Balandier³⁸⁷. Il s'agit de montrer comment cette modernisation participe du processus de « réappropriation affranchissante » que permet l'expression du paradoxe démocratique.

1 L'ANCRAGE DES INSTITUTIONS DEMOCRATIQUES

Les débats sur le code de la famille concourt à mettre en lumière l'institutionnalisation de la société dans ses revendications au pouvoir. Ainsi au cœur même du paradoxe démocratique on trouve l'ancrage des institutions démocratiques comme suit : « Il fait bon vivre au Sénégal, paradoxalement, les gens y vivent difficilement. On a un sentiment d'y vivre en liberté (...), la démocratie semble y fonctionner bien, même si comme une pendule il faut la remettre à l'heure tous les matins. » (M. Mboj)³⁸⁸.

1.1 L'institutionnalisation de la société civile

Il est dès lors intéressant de voir que les débats sur le code de la famille offre un champ d'action particulièrement fécond pour les initiatives sociales de s'exprimer. J-F Bayart a bien montré que la problématique démocratique impliquait un « passage au politique » d'initiatives issues de la

³⁸⁶ ECKSTEIN, Harry. « A theory of Stable democracy », Appendice B à *Division and Cohesion in a Democracy*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1966, pp. 225-288.

³⁸⁷ BALANDIER, G. *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1969

³⁸⁸ MODJ, Mamadou, Dakar, in *L'Info* 7, le 26/04/04, lors d'une conférence organisée par Présence Chrétienne.

société. La « revanche des sociétés africaines » (Bayart)³⁸⁹ ne peut, explique-t-il, nourrir les expériences démocratiques que si les groupes qui la portent sont susceptibles de s'engager dans un rapport constructif à l'état.

La nécessité d'asseoir la démocratie politique sur une société qu'on appelle « civile » est confirmée par les débats sur le code. Or Linz et Stepan³⁹⁰ montrent que pour servir la démocratie, la société civile doit passer au politique et s'y institutionnaliser. Au mieux, une société civile « peut détruire un régime démocratique » mais un véritable processus de démocratisation « implique une société politique », c'est-à-dire des partis politiques, des élections, un leadership politique, des alliances entre partis, etc. par lesquelles la « société se constitue politiquement pour choisir et contrôler le gouvernement démocratique »³⁹¹.

Conformément aux syncrétismes juridiques et moraux dont nous avons déjà esquissé les pratiques plus haut, on peut voir que les débats sur le Code de la famille mettent exergue l'expression d'« une culture civique ». Les imaginaires politiques qui sont en jeu, permettent « d'évaluer ces mutations de l'« architecture intérieure de la vertu civique » qui se manifestent « disciplinarisation » un enrôlement des électeurs dans leur statut de citoyen »³⁹². La prise de conscience par l'individu de ses droits et sa responsabilité citoyenne qui en découle, doivent apprendre à gérer l'incertitude fondamentale inhérente au système démocratique.

L'importance de la référence au terme de « société civile » dans la presse n'a de cesse de restaurer un droit qu'elle possède de fait. Les échecs ou désillusions de nombreuses expériences démocratiques en Afrique et ailleurs nous ont appris que l'instauration d'un Etat de droit était loin d'être simple et d'être la condition suffisante à la réalisation de réformes politiques profondes. L'Etat de droit reste vide de sens et d'ancrage sociologique s'il n'est pas articulé à ce que l'on appelle communément la « société civile ». « Nous entendons par « société civile », non pas la société séparée de l'état mais plutôt dans son rapport à l'état c'est à dire comme espace intermédiaire » (Constantin, Coulon)³⁹³. Ainsi conçue, la société se présente à la fois comme un lieu d'avancée de la société dans le champ politique et comme lieu de dé-totalisation de l'état. La société civile est un espace de protection face à l'état, mais aussi un site d'interaction et de négociation entre l'état et la société.

1.2 Nouvelles logiques d'action : l'arbitrage démocratique

Les débats sur le code de la famille inaugurent de nouvelles pratiques politique au sein de l'espace public. Tout d'abord il faut voir que les partis politiques ne se sont pas positionnés sur le sujet de la réforme et très peu exprimés³⁹⁴. Ils se sont contentés de « saluer la récente prise de position du Président de la République rejetant toute idée de réforme du code de la famille dans un sens rétrograde. » (Aj/Pads), de « condamner les tentatives de proposition et modification du Code de la famille » (Ld/ Mpt), de « féliciter Wade [qui] a été courageux » (Psd/Jant bi), de « désapprouver la proposition du Circofs » (Rta/ Sénégal), de « promettre leur veto » (Cpc et Cap 21), d'« opter pour un statut quo » (Urd). Le constat est unanime, les dirigeants des partis politiques ne se sont prononcés que très frileusement sur la question de la réforme du code.

La société civile s'est affermie sur les fondements d'une institutionnalisation des intérêts vers le pouvoir, à travers l'interpellation d'un groupe de lobbying, d'obédience religieuse, le Circofs. On peut se demander, à cet égard, si la mise en place de groupes d'intérêts comme le Circofs constitue une

³⁸⁹ BAYART, J-F. «La revanche des sociétés africaines», in *Politique africaine*, Paris, n° 11, septembre 1983, pp. 95-127.

³⁹⁰ LINZ, J-J., STEPAN, A, *Problems of Democratic Transition and Consolidation – Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, op.cit, p.8.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² BANEGAS, R. *La démocratie à pas de caméléon: Transitions et imaginaires politiques au Bénin*, op. cit.

³⁹³ CONSTANTIN, F., COULON, C. (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

³⁹⁴ Voir infra, Partie 2, Chapitre 4, Section 3 « Typologie ».

offre de représentativité citoyenne et démocratique, renouvelant, par la même, le cadre des allégeance citoyennes disponibles.

Mais l'effet majeur des débats sur le Code de la famille réside dans le cadre de cet ancrage des pratiques, dans le rôle d'arbitre que s'est vu attribué le Président de la République.

Ainsi avec R. Banégas : « les origines et l'évolution des régimes démocratiques sont déterminées moins par les facteurs culturels ou économiques que par les actions, les choix des élites clés qui cherchent à maximiser leurs intérêts dans un cadre institutionnel en flux que leur lutte contribue à façonner »³⁹⁵. N'assiste-on pas en partie à ce « désenclavement des arènes » selon les mots de M. Dobry³⁹⁶, qui fait que « les enjeux perdent leurs spécificités sectorielles, ils deviennent centraux pour d'autres groupes sociaux, d'autres acteurs les investissent de sens, en font les enjeux de leur propre mobilisation. Cette propriété est essentielle pour comprendre les dynamiques de l'action collective en période de transition ».

1.3 L'arbitrage démocratique

L'inscription des débats dans la réflexion sur la démocratie pose également la question de l'appropriation de l'idéal démocratique. Celui-ci se définit comme un « idéal d'équité, de tolérance, de justice, d'égalité devant les institutions de l'Etat et d'acceptation de l'éventualité de perdre démocratiquement une élection organisée dans des conditions de transparence satisfaisante et de la multiplication des partis politiques sur le territoire national. » (M. Daff)³⁹⁷ Ainsi, il est important de montrer comment la question de la justice constitue l'espace privilégié de cette « quête de l'identité démocratique », afin d'essayer de saisir les débats qui nous intéressent dans leur plus grande totalité.

A. Wade définit pourtant le démocrate et la démocratie par des comportements contraires à l'éthique démocratique telle qu'il la conçoit : « Un démocrate c'est quoi ? C'est quelqu'un qui considère qu'il a une part dans la chose publique mais d'autres [parts] également, que sa parole n'est pas la parole d'Evangile, qu'on peut se tromper, qu'il faut consulter les gens, accepter les procédures de consultations et de décision. Cela dit, dans une démocratie, les institutions doivent être basées sur la séparation des pouvoirs, et cela ne peut être que le produit du multipartisme.(...) Le parlement doit être le reflet de la réalité politique »³⁹⁸. Abdou Diouf a fait, lors de sa présidence, du multipartisme son cheval de bataille, expliquant : « Depuis dix ans donc, nous poursuivons cette expérience, avec la ferme volonté d'améliorer chaque jour davantage notre régime démocratique. Du reste nos compatriotes sont très nombreux à m'encourager dans la voie de la consolidation et de l'approfondissement de la démocratie sénégalaise »³⁹⁹ Ainsi les leaders politiques, dans cette quête de l'identité démocratique mettent l'accent soit sur les avancées réalisées soit sur les insuffisances du système. L'opposition autour de Me A. Wade explique ainsi la faiblesse de la démocratie sénégalaise par l'absence de sécurité juridique : « L'un des problèmes de la démocratie au Sénégal, c'est le problème de la sécurité juridique. Les textes sont manipulés et à chaque fois qu'un besoin se fait sentir, on ne peut respecter les principes généraux, les principes fondamentaux qui devraient rester intangibles ! On modifie la Constitution pour un oui ou pour un non ; on modifie la loi, parce que pour « quelqu'un » on veut faire quelque chose », etc. Le problème de la sécurité juridique se pose pour notre démocratie »⁴⁰⁰.

³⁹⁵ BANEGAS, Richard. « Les transitions démocratiques : mobilisations collectives et fluidité politique », in *Cultures et conflits*, (12), hiver 1993.

³⁹⁶ DOBRY, Michel. *Sociologie des crises politiques : la dynamique des mobilisations multisectorielles*, FNSP, 1996, Paris.

³⁹⁷ DAFF, Moussa. « Réglage de sens du concept « démocratie » au Sénégal », in *Politique africaine*, Paris, n°77, mars 2000.

³⁹⁸ NDIAYE, F, PRINZ, M., TINE, A. *Visages publics du Sénégal : 10 personnalités publiques parlent*, Paris, L'Harmattan, 1990.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ Ibid.

Le déroulement des débats sur le code est une illustration réussie de la mise en ballottage de la question de la sécurité juridique. Plutôt que de se demander pourquoi Me Wade, désormais Président de la République, s'est attaché à se prononcer contre, il faut s'intéresser à la symbolique de la démarche et y voir peut-être une expression de la « Grande tradition républicaine ». L'inscription des débats se fait dans la pratique républicaine qui fait du Président, le chef de l'Etat, rendant à celui-ci sa fonction de défenseur des valeurs républicaines, avec à sa tête le principe de laïcité mais également celui de représentant de l'intérêt général. Le Chef de l'Etat s'est ainsi exprimé sur le projet de code, il est intéressant de noter que ce fût par deux fois à l'étranger au Maroc en avril 2003 puis au Japon, duquel il a réitéré son opposition, mettant lui-même en avant les compétences politiques qui lui sont octroyées du fait de sa fonction : « parce que l'homme politique décide, qu'on le veuille ou non, même s'il est ignorant de beaucoup de choses, voire de tout, son opinion n'est pas négligeable, puisque des décisions de l'homme politique, dépend le sort de la communauté dont il a le destin en main. ». A partir de cette conception, M. Saliou Kandji montre l'importance du pouvoir présidentiel :

« Cela dépend de quel Sénégal on parle, si le Président bascule, il entraînerait tout le Sénégal parce qu'il a le pouvoir ; si c'est un homme politique, il entraînerait seulement ceux qui dépendent de lui. Le Président s'est prononcé contre, et pour l'instant, les hommes politiques ne sont pas convainçants, ce qu'ils proposent, c'est l'esclavage et l'islam n'est pas l'esclavage ! »⁴⁰¹

De même Penda Mbow explique que la décision du Président était attendue mais que "si j'ai une objection, c'est certainement dans la forme, comme beaucoup l'ont souligné. Je crois que le Président de la République aurait dû recevoir les initiateurs de ce projet pour leur signifier clairement ce qu'il en était et qu'elles étaient les difficultés auxquelles l'Etat allait être confronté s'il cherchait à mettre en pratique ce code. Recevoir les associations pour discuter et être en phase avec elles »⁴⁰².

Ces restructurations se font au sein de l'espace républicain lequel en sort enrichi et anobli, en ce qu'il participe d'une certaine idée de la Cité : « La République a ses exigences que nous devons tous respecter (...) Diversité des couleurs locales, ou mais dans l'unité supérieure d'une nation, d'une langue, d'un même code civil et pénal... La République est composée de citoyens, non de communautés. Les individus ont leur particularité, non les citoyens » (Dominique Pierre Diédhiou)⁴⁰³.

⁴⁰¹ Propos recueillis lors d'un entretien à Dakar, op.cit.

⁴⁰² DIOP, El Moustapha, SALL, Seydou N. "Penda Mbow sur le Code de la famille: "Wade n'avait pas d'autre solution"", in *Le Populaire*, Dakar, le 19/05/2003.

⁴⁰³ DIEDHIOU, Dominique Pierre « Un Sénégal autre que celui du Circofs », in *Le Quotidien*, Dakar, 2003.

2 LA RENÉGOCIATION DU PACTE SOCIAL ?

Dans le cadre des débats sur le code de la famille, la religion acquiert une double importance : d'une part, elle constitue l'enjeu de la renégociation du « contrat social », et d'autre part, elle propose une renégociation des relations entre champ religieux et champ politique. A partir de la structuration en groupe de lobbying, le Circofs contribue dès lors, à brouiller les modalités de ce même contrat.

2.1 La mise en péril du contrat social sénégalais ?

Notre réflexion sur l'établissement de la démocratie au Sénégal nous amène à nous interroger sur les allégeances dans lesquels la population sénégalaise fonde son lien politique représentatif. Le contrat social est remis en question par la disparition des marabouts érudits et soufis et leur remplacement par une nouvelle génération que Mamadou Diouf désigne comme les « marabouts mondains »⁴⁰⁴, plus impliqués dans le jeu politique partisan et le commerce ; cela n'est pas sans poser de questions quant à la restructuration de l'espace national religieux et politique

Ces marabouts ont été des entrepreneurs politiques redoutables au profit du PS, assurant dans un contexte multipartisan, un comportement électoral digne des Etats à parti unique. Cependant l'alternance politique de 2000 ouvre une ère d'incertitudes. Aujourd'hui, les marabouts contractent avec les nouveaux gouvernants, entraînant leurs clients dans une « transhumance » obligatoire du PS au PDS de Wade. Si les marabouts ont acquis une richesse matérielle conséquente en échange de leur soutien électoral, ils se sont pourtant surexposés politiquement, ont affaibli leur prestige en abusant de la loyauté et de la patience de leurs disciples. Ces derniers depuis 1988 sont réticents ou rejettent le *ndiggël*. De cette menace, pesant sur le contrat social sénégalais, D. Cruise O'Brien et M. Diouf ont mis en lumière deux conséquences fondamentales. « En premier lieu, on constate la réticence des politiciens et du gouvernement à allouer la totalité de leurs ressources à des acteurs qui sont de moins en moins capables de maîtriser le vote de leurs disciples dans un contexte politique pluriel. En second lieu, face à ce comportement, les jeunes marabouts issus de branches cadettes des familles confrériques sont contraints de s'engager publiquement et directement dans le champ politique, perdant ainsi dans la recherche de prébendes, une grande partie de leur charisme religieux. »

Si le contrat social sénégalais avait su s'adapter et conserver sa validité, il faut dès lors se demander dans quelle mesure le projet de réforme qui nous préoccupe ne vient pas mettre en lumière et peut-être confirmer ses dysfonctionnements. On assiste en effet à une véritable renégociation du religieux et du politique mais surtout à l'apparition d'une donne nouvelle qui est pour la première fois l'alliance entre les associations islamiques et les familles confrériques. Peut-on pour autant postuler que ces nouveaux entrepreneurs politiques (Circofs), qui, en impliquant les chefs religieux dans leur combat, leur confèrent un rôle de revendication, allant peut-être jusqu'à négocier l'application du projet de réforme en contrepartie de leur soutien électoral ?

2.2 Restructurations au sein du champ religieux :

L'une des restructurations fondamentales que le code a mis en lumière réside au sein du champ religieux au Sénégal. Le caractère novateur du Circofs est bien de permettre pour la première fois « la convergence entre les associations religieuses et les familles confrériques » (Penda Mbow, entretien). Le Circofs est en effet composé de dix-sept associations islamiques que M. Gomez-Perez définit comme « courant islamiste »⁴⁰⁵, par exemple le mouvement El Falah, Jamaatou Ibadou

⁴⁰⁴ CRUISE O'BRIEN, D, DIOP, M-C, DIOUF, M. *La construction de l'Etat au Sénégal*, Karthala, 2002, Paris

⁴⁰⁵ GOMEZ-PEREZ, Muriel. « Associations islamiques à Dakar », in KANE, O, TRIAUD, J-L. (dir.), *Islam et islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala et Irenam, 1998.

Arrahman, le Centre d'Etudes et de Recherche Islam et développement (CERID)⁴⁰⁶. L'auteur montre - l'article est écrit en 1990 - que « ces mouvements ne connaissent pas d'unité. Certes des rapports s'établissent entre [eux] lors de conférences, de colloques toutefois des programmes unificateurs – politique ou sociaux- sont rarement mis en œuvre ». Le Circofs constitue une véritable innovation, dans le sens où ces mêmes associations ainsi que les familles confrériques se sont unies pour la défense d'un projet, la réforme du code de la famille, celui-ci présentant l'avantage de pouvoir être commun à tous, s'inscrivant par là-même dans une tradition d'opposition ancienne.

L'importance de l'implication des jeunes dans ces mouvements nous fera avancer l'idée que les débats sur le code ne les ont mobilisé les jeunes que dans par effet de leur inscription dans le cadre associatif islamique. « Les forces qui auraient dues être porteuses du progrès et de la modernité, ce sont ces forces qui sont habitées par ce conservatisme qui, de mon point de vue, ne va pas dans le sens de libérer la société » (Penda Mbow)⁴⁰⁷. En réponse, un collectif de jeunes a lancé une pétition à travers une « Lettre ouverte à Maître Abdoulaye Wade » sur Internet, disant que : « La Jeunesse Sénégalaise compte sur l'Etat et plus particulièrement sur vous, Monsieur le Président et Mesdames et Messieurs les Députés pour que les articles 7-8-9624 de la Constitution que nous avons tous votée, soient intégralement respectée par tous les Sénégalais quelque soient leur niveau social, origine, race, sexe et religion. »⁴⁰⁸. Simon Lazarre Badiane, Secrétaire général de l'Union Chrétienne des Jeunes Gens (YMCA) m'a « révélé »⁴⁰⁹ l'obédience catholique de ce collectif, composé de personnes résidant à l'étranger et notamment des étudiants aux Etats-Unis, qui n'a pas voulu afficher son appartenance religieuse en raison de la « menace » qui pesait sur la communauté chrétienne.

Ainsi la polarisation des débats, comme nous l'avons vu, stigmatise le Circofs en mouvement « islamiste » et pose la question de sa définition. Pourtant avec C. Coulon il est important de rappeler que la prégnance du religieux par cette « revanche de Dieu »⁴¹⁰ n'est pas « alimentée par les errements irrationnels de sociétés désarticulées. On a très souvent expliqué de cette façon le développement de l'islamisme et même celui des mouvements de type messianiques qui représenteraient une sorte de « libération dans l'imaginaire » inversant ainsi la réalité sociale et politique. » (C.Coulon)⁴¹¹. Faut-il considérer le fait religieux comme porteur de modernité : « l'absorption au moins tendancielle, du champ politique par le champ religieux, se réalise selon un schéma plus complexe que celui, par exemple, de la réislamisation « par le bas », décrit par l'équipe de Gilles Kepel et Yann Richard⁴¹² au sujet du Proche Orient. »⁴¹³. Aussi à la lumière des réflexions sur l'émergence d'une nouvelle figure de l'intellectuel islamique, est-il important de voir que ces mouvements participent de la mise en place d'une nouvelle structuration au sein même de la « hiérarchie » musulmane au Sénégal, offrant ainsi les termes d'une renégociation du contrat social sénégalais.

En effet, l'établissement du Circofs a permis de mettre en lumière un renouvellement de générations au sein des familles confrériques.

« Les confréries religieuses ont toujours été opposées aux islamistes, ceux-ci ont compris que les familles religieuses étaient leurs principaux adversaires. Dans les familles religieuses il y a beaucoup de transformations, aujourd'hui ce sont des instruments politiques séculiers plus que des instruments de spiritualité, donc les confréries sont en voie de sécularisation ; la troisième génération des petits-fils a de l'ambition aussi, et pense utiliser leur position dans la société à des fins politiques, c'est pas par hasard que certains d'entre eux créent des partis, comme Modou Kara, Moustpha Sy. Je pense que tout le monde va à l'assaut du pouvoir aujourd'hui. C'est la génération plus jeune, et ils ont intérêt, tout le monde à intérêt à s'appuyer sur l'islam, parce qu'ils pensent que c'est la corde sensible, là où

⁴⁰⁶ Voir descriptions de ces associations dans la typologie (partie 2)

⁴⁰⁷ Propos recueillis lors d'un entretien à Dakar, op.cit

⁴⁰⁸ J'ai reçu cette lettre sur ma boîte mail, le 15 mai 2003.

⁴⁰⁹ Dans un entretien réalisé à Dakar le 30/04/2004

⁴¹⁰ KEPEL, G. La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris, Seuil, 1991.

⁴¹¹ COULON, C. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », op. cit.

⁴¹² KEPEL, G., RICHARD, Y(dir.). *Intellectuels et Militants de l'Islam contemporain*, Paris, Le Seuil, 1990.

⁴¹³ BAYART, J- (dir.). *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1993.

on peut véritablement avoir les gens avec soi, tout le monde profite de ça, mais ce qu'ils ne savent pas c'est qu'à la longue ça va finir pas remettre en question le consensus sur lequel la société se trouve bâtie » (Penda Mbow)⁴¹⁴.

Le Circofs semble ainsi l'occasion de se « faire une place au soleil », la « hiérarchisation » très forte au sein des confréries constituent en effet un obstacle pour les ambitions « publiques » de certains : « aujourd'hui ce n'est pas facile de se faire une place au soleil, ils sont nombreux et tout le monde ne peut pas accéder au leadership à l'intérieur des confréries, il y en a qui cherche d'autres voies pour se faire remarquer et se distinguer. » (Penda Mbow, entretien). De même avec Saliou Kandji : « parmi les tidianes politiques, ce sont des laïcs, exceptés ceux qui cherchent une place au soleil et veulent faire des alliances, il y a des individus qui cherchent à se faire connaître c'est tout. » (Saliou Kandji, entretien). Le Circofs a fait valoir le soutien des confréries à travers celui des familles religieuses. Cependant avec Saliou Kandji:

« Le khalife général des tidianes s'est prononcé par l'intermédiaire de son porte-parole et il les a soutenus, mais cela n'arrange pas les femmes et les intellectuels. Ne dites pas les confréries, les confréries en tant que telles ne s'expriment pas, ce ne sont que des individus. Nous ne sommes pas en face d'une masse qui parle. Un individu qui parle représente-t-il la confrérie, il faudrait le démontrer, le prouver. Il doit être convaincant ! »⁴¹⁵.

Les débats sur le code ont, du fait de ce renouvellement, mis en lumière une certaine concurrence: « il existe des contestations, des rivalités entre les différentes confréries, par exemple « l'ayatollah de Kaolack » [qui avait farouchement remis en question le principe de laïcité dans les années 1970] soutient le Président, de même Moustapha Guèye de l'Association des Imams et Oulémas du Sénégal qui était dans le Circofs puis en est sorti car il a pensé qu'il avait été instrumentalisé. Il existe des divergences » (Penda Mbow)⁴¹⁶.

2.3 La laïcité n'est pas incompatible avec l'Islam

Le fondement du pacte social réside donc dans ce principe laïc. Or il faut voir que la renégociation du acte social peut se faire sans le cadre de la laïcité, cela n'étant pas incompatible avec l'Islam Ainsi « Tout ce que l'on réclame était déjà dans l'islam, l'islam est un mouvement de libération » (M.Saliou Kandji)⁴¹⁷. Il est intéressant de voir que ceux qui s'opposent au Code de la famille, dans sa version de 1972, s'opposent en fait au principe laïc comme il a été développé lors de l'expérience française, comme importation coloniale productrice d'« acculturation ». Aussi la laïcité, dans son principe même, n'est-elle pas remise en cause, et fait même partie de l'argumentaire de ses plus farouches détracteurs. La contradiction est ainsi flagrante dans une contribution parue dans le Quotidien, en septembre 2003. L'auteur Papa Aldiouma Fall l'intitule « De la laïcité que les mauvais musulmans défendent »⁴¹⁸, écrit pourtant dans les toutes premières lignes : « La laïcité d'ailleurs c'est quoi ? Mais notre prophète l'a été à *medinatoul Mounawara* avec les juifs. ». Il rejoint ici les propos de M. Saliou Kandji et vient battre en brèche l'idée selon laquelle l'islam est incompatible avec la laïcité.

El Hadj Madio Cissé, grand marabout à Saint-Louis explique, dans une série d'articles publiés dans *Le Soleil*, que « La laïcité n'est pas étrangère à l'islam. Parce que l'islam est un système de liberté, l'auteur montre qu'« une telle religion, si on l'applique dans son esprit, admet la laïcité parce qu'elle pose le principe de la liberté et du respect mutuel. Mais si on fait de l'islam un moyen de lutte

⁴¹⁴ Propos recueillis lors d'un entretien à Dakar, op.cit.

⁴¹⁵ Propos recueillis lors d'un entretien à Dakar, op.cit

⁴¹⁶ Propos recueillis lors d'un entretien à Dakar, op.cit

⁴¹⁷ Propos recueillis lors d'un entretien à Dakar, op.cit

⁴¹⁸ FALL, Papa Aldiouma. in *Le Quotidien*, 22/09/2003

pour faire valoir des visées personnelles ou politiques alors cet islam politique est exclusivisme, comme le christianisme politique est exclusivité. »

O. Carré⁴¹⁹ montre qu'il est, en effet, courant de considérer que l'islam se définit comme une confusion du spirituel et du temporel, du religieux et du politique, de l'Eglise et de l'Etat. Cette conception s'oppose ainsi à celle du christianisme comme porteur de la sécularisation et de la laïcité, devenant la « religion de la sortie de la religion ». Ainsi B. Badie montre que « l'islam va encore plus loin en faisant disparaître la frontière entre l'obligation politique et l'obligation religieuse, invitant le fidèle à s'intéresser activement à la gestion de la cité. »

O. Carré montre cependant que l'islam, religion de salut éternel, s'il a l'ambition de « diriger le monde », celle-ci s'exprime pourtant moins fortement que pour le christianisme. Dès le XI^e siècle, la séparation du religieux et du politique est élaborée et justifiée dans la doctrine islamique, tant sunnite que chiite. L'auteur montre ainsi que « l'Islam dans la Grande tradition » est un instrument de sécularisation, et l'a été pendant des siècles. L'« orthodoxie déviante » communément appelée islamiste ne date que du XX^e siècle et Carré avance l'idée d'un « post-islamiste » fidèle à la « Grande Tradition », et d'une laïcité islamique possible⁴²⁰. De même Yahd Ben Arkoun montre que l'intégrisme a voulu contrer cette laïcité alors que celle-ci « invention religieuse, se trouve au cœur de l'histoire politique et culturelle de l'islam. La religion se trouve mutilée, privée de l'une de ses fonctions essentielles qui est de proposer aux sociétés une symbolique sans laquelle elles ne peuvent unir leur histoire »⁴²¹. L'Islam doit jouer son rôle de « fonction sociale essentielle. ».

Si cette renégociation au sein de familles religieuses met en lumière l'opportunisme de ceux qui cherchent à augmenter leur « visibilité » sur la scène publique, il faut plutôt s'attacher à considérer les effets de leur démarche. « Le plus paradoxal dans la démarche de ses nouveaux donneurs de leçon est le choc entre deux de leurs principaux désirs : combattre le système confrérique, et le fait de vouloir lui substituer un système presque analogue, en devenant des sortes de confréries anti-confrériques. Cela fait penser à une stratégie des plus pessimistes : fonder les possibilités de son existence sociale sur l'espoir de se substituer à une structure qu'on déclarait combattre. L'attitude de certaines couches acquises aux thèses du wahhabisme rappelle un peu cette stratégie » (Bakary Sambe)⁴²².

⁴¹⁹ CARRE, Olivier. *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Paris, Colin, 1993.

⁴²⁰ Pour une lecture laïque du Coran, voir ARKOUN, Yahd Ben, TAHA, Mohammed mahmoud

⁴²¹ ARKOUN, Yahd Ben., in *Le Monde*, Paris, 22-23/12/1986.

⁴²² SAMBE, Bakary, « Débat religieux : non aux abus de conscience », in *Walfadjri*, Dakar, le 04/08/2003

3 LA REFONDATION DE LA CITOYENNETE

« L'idéal laïc unit les hommes parce qu'il les élève tout en les déliant : devenir maître de ses pensées afin de l'être aussi, autant que possible, de ses actions » (Pena-Ruiz). C'est en cela, que du contrat social sénégalais on passe au pacte social qui, dans son essence même, connaît une refondation.

3.1 Redécouverte du pouvoir normatif du peuple :

Les débats sur le code ont été la plate-forme idéale d'un questionnement civique sur la validité de la loi. Cependant loin d'être remis en question (nous avons montré la richesse des nouvelles pratiques), il semble que la loi fasse l'objet d'une réappropriation par les populations. La conscience de son pouvoir normatif est mise en exergue, comme droit et compétence supérieure. Car si les débats sur le code ont posé la question de l'applicabilité du droit de la famille, cette tension s'est vue dépassée par une conception relevant de l'appartenance citoyenne, selon laquelle la loi appartient à ceux à qui elle s'applique.

« La société sénégalaise a évolué, ou du moins a changée. Ce pourrait-il que l'on continue de procéder de telles sortes sur des questions qui intéresseraient toute la société, tout le peuple. Si pour élire un seul homme, il fallait recourir au suffrage universel, ne faudrait-il pas demander au peuple, le type de droit par lequel il voudrait être régi ? La réponse serait sans appel, penserait-on, parce qu'un pays, à 90% de musulmans, voterait à 90% pour le droit musulman ? Ce serait un vote mécanique, voir un plébiscite pour l'islam ? Et alors serait-on tenté de dire ? Ce serait le droit du peuple, par le peuple, par le peuple et pour le peuple ! De quoi aurait-on peur ? Ou de qui aurait-on peur ? (...) Ainsi, une société devenue intolérante, en raison de plusieurs causes même régie par la charia serait intolérante et ce ne serait pas cette dernière qui serait en cause, mais son application, ainsi que le fonctionnement de la société. Prenons l'exemple de la société musulmane sénégalaise, et n'allons pas loin. Dans cette société où le concubinage, les rapports sexuels (un exemple parmi tant d'autres), avant mariage et hors mariage sont tolérés, permis, malgré la croyance en Dieu, malgré les dissuasions de la charia, personne ne pourrait dire que cela est du à une ignorance des textes, c'est un fait qui est là, que nous observons tous, et auquel nous participons tous à un degré ou à un autre » (Mamadou Wone)⁴²³

La société semble, dans la continuité de ce que les élections de l'alternance ont amorcé, continuer dans la voie d'un ressaisissement de ses droits :

« Beaucoup, invoquent la Constitution comme s'il s'agissait d'une loi divine, inaltérable, irremplaçable, descendue du ciel et qui s'imposerait au sénégalais, alors qu'il s'agit de leur loi fondamentale, donc ayant fondé leur façon de vivre ensemble, comme ils l'ont voulue et comme ils l'ont déterminée et comme à tout instant si c'est nécessaire, ils peuvent apporter des aménagements. En réalité toutes les appréciations, tous les jugements de valeurs et invocations cachent mal un affreux constat : l'indigence de références puisées dans nos valeurs de traditions et l'affligeant mimétisme qui continue de caractériser une partie de ce qu'il est convenu d'appeler l'élite sénégalaise. Nous ne voyons pas quelle menace une modification de la Constitution et l'adoption d'une loi portant code de la famille applicable aux seuls musulmans constitueraient pour l'unité nationale au Sénégal. Pourquoi libres et souverains, échouerions-nous dans notre désir de vivre en commun, là ou asservis et dominés,

⁴²³ WONE, Mamadou. « De l'application de la charia, la société sénégalaise s'y prête-elle ? », in *Le Quotidien*, Dakar, le 28/05/2003.

nous avons vécu ensemble dans le confort de nos consciences et de nos croyances et le respect mutuel de nos raisons d'être ? » (Aïchatou Fall Diagne) ⁴²⁴.

Cette prise de conscience s'inscrit dans cette conception de la loi telle qu'elle est ce que le peuple décide de se donner. La notion de représentativité est ainsi questionnée, à travers la mise en péril des intermédiaires. Ainsi avec Matar Guèye, « la constitution d'un peuple ce n'est pas seulement son histoire mise en action, c'est son avenir mis en perspective »⁴²⁵. Répondre à la question de l'opportunité d'une telle prise de conscience réside, à mon sens, dans la nature même des débats sur le Code de la famille. Ceux-ci traitent en effet des rapports sociaux, religieux et économiques au sein de la famille. Or, comme nous l'avons vu, celle-ci contient en son sein, les différents projets de société. C'est pourquoi la remise en question de la cellule familiale, comme porteuse de ces mêmes projets, s'est vue instituer en quelque sorte en une plate-forme d'expression pour des revendications qui touchent à l'organisation même de la société. La conscience d'appartenir à la même cité semble émerger à travers une conception citoyenne dynamique.

3.2 Une société en transition : la religion comme vecteur de modernisation

Cette réappropriation passe également par l'élément religieux, celui-ci s'avère être un véritable vecteur de transformation et de modernisation, comme l'illustrent les débats sur le code. Les faits religieux ne sont plus alors seulement réaction à la modernisation ou continuation de la tradition ; ils participent pleinement à l'historicité des sociétés africaines. Ainsi avec C. Coulon mieux vaut retenir la leçon durkheimienne, selon laquelle la « société idéale » fait partie de la « société réelle » et comme le propose Achille Mbembé, de prendre le religieux au sérieux autant que

« Les autres déterminants qui structurent d'une manière ouverte le présent et futur des africains. Il ne tient pas seulement de l'imaginaire religieux de métaphoriser les rapports de faire et de domination ou de sublimer les aspirations sociales dans des mythes ou des thématiques utopiques. De part son impact sur les changements historiques, le champ religieux et symbolique d'une société méritent d'être analysés en considération de son exacte importance dans la structuration de la dite société. »⁴²⁶

La religion comme institution sociale fortement impliquée dans l'historicité africaine ne peut pas être rejetée hors du champ politique. La société sénégalaise apparaît en transition, comme l'exprime Mamadou Wone, doctorant en sociologie à l'Ucad :

« La société sénégalaise musulmane ou non est en transition. Toute sa tension viendrait du fait qu'elle cherche encore ses repères. Ainsi certains proposeraient le retour aux sources traditionnelles ou religieuses, à travers par exemple la charia. Ce seraient les passésistes ou les conservateurs, le plus souvent, partisans d'une main-mise qui va du haut vers le bas, c'est-à-dire une sorte de domination du groupe sur l'individu. L'individu n'aurait pas le droit de se différencier du reste du groupe dans lequel il évolue. Il doit ressembler à tout le monde. Faudrait-il noter au passage, que ce retour aux sources n'est pas le propre de la religion musulmane, il est à noter dans les autres confessions aussi. D'autres cependant proposeraient le droit à la différence, voir même à l'indifférence bul faale. Ce seraient les progressistes partisans du laisser-faire, de la liberté de conscience dans sa forme individuelle. Et ainsi, les directeurs de conscience n'auraient qu'à diriger leurs consciences et laisser les

⁴²⁴ FALL DIAGNE, Aïchatou « Qui a si peur du code musulman et pourquoi ? », in *Walfadjri*, Dakar, le 06/05/2003.

⁴²⁵ GUEYE, Matar. « Entre l'état et les religions : la laïcité », diffusé sur internet.

⁴²⁶ MBEMBE, A. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir, et Etat en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1988.

autres en paix. Cependant quoi qu'on puisse dire, toutes ces parties correspondent à deux types de société donnée : les sociétés « communautaristes » ou le groupe prime sur l'individu, la conscience de groupe prime sur la conscience individuelle ; et les sociétés « individualistes » permissives, ou l'individu est assez autonome pour choisir le groupe dans lequel il voudrait évoluer, les idées qu'il préférerait épouser, la religions qu'il aimerait suivre, etc...Et cela par le seul fait que la société lui donne un éventail de choix, mille fois plus nombreux que dans la société « communautariste » ou plusieurs causes expliquent l'absence de ce pluralismes de choix »⁴²⁷

En effet avec J-F Bayart, les phénomènes de religions sont bien transethniques et très modernes : « Outre le fait inhérent à l'expérience de la foi, que chacun se trouve in fine seul face à son Dieu, il met aux prises des individualités fussent pour construire des communalismes. Et c'est précisément sur ce travail de construction sociales de pratiques, et d'identités vécues comme primordiales, que nous avons placé l'accent car il nous paraît être l'un des principaux véhicule du changement au Sud du Sahara. (...) Il devient plus évident que l'Afrique continue d'inventer sa propre modernité en dialoguant avec Dieu ? » (Bayart)⁴²⁸

Ainsi la situation au Sénégal relève-t-elle de ce qu'Olivier Roy définit par l'expression d'« islam mondialisé » ?

« Ce à quoi nous assistons aujourd'hui est le contournement sous des formes variées, de la question de l'état par un mouvement de réislamisation et de reconstruction identitaire qui se fait à partir de l'individu et vise à recréer une communauté qui ne peut s'incarner dans un territoire donné, sinon sous une forme virtuelle et fantasmagorique. Ce double mouvement d'individualisation et de deterritorialisation est bien le signe de la globalisation de l'islam, mais selon des formes qui peuvent varier considérablement dans leur expression politique et religieuse : islam spiritualiste et humaniste, néo-fondamentaliste et communautarisme, ou bien internationalisme radical et militant. »⁴²⁹

La globalisation de l'islam est bien un processus d'occidentalisation. On assiste là à cette « ruse de l'histoire », qui fait de ceux qui luttèrent au Sénégal contre la laïcité comme signe d'une occidentalisation corruptrice, les premiers pourvoyeurs de l'« occidentalisation » de l'islam tant décriée, et ce par leur investissement dans les dynamiques de l'intérieur et de l'extérieur. Ainsi les mobilisations islamiques témoignent d'une certaine occidentalisation : l'identité musulmane s'ancre dans le terrain, mais participe également d'une occidentalisation puisque participe de cette fondation au cœur des dynamiques du local et du global. Ainsi les débats sur le code ont-ils mis en évidence l'importance du phénomène religieux comme promotion de l'individu : « Le revivalisme islamique contemporain, sous toutes ses formes, met en avant l'individu comme acteur mais aussi comme fin » (O. Roy)⁴³⁰. L'individu est ainsi restauré et même promu en devenant la cible de la prédication.

3.3 L'intériorisation du pacte citoyen: la mise en place d'un équilibre de veille

Le processus d'individualisation, mis en lumière par A.Marie⁴³¹ a une place accrue, donnée à l'individu qui participe de ce processus de modernisation. Il se définit comme un processus de séparation et d'autonomisation des sujets par rapport à leurs attaches traditionnelles, en particulier communautaires, et par l'émergence d'une société civile en Afrique noire. L'individualisation dans les

⁴²⁷ WONE, Mamadou. « De l'application de la charia, la société sénégalaise s'y prête-elle ? », op.cit.

⁴²⁸ BAYART, J- (dir.). *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, op.cit.

⁴²⁹ ROY, Olivier. *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ MARIE, A. *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997

sociétés africaines est envisagée de manière concomitante à la crise de l'État post-colonial⁴³². Le contexte de crise socio-économique constitue un facteur d'impulsion des processus d'individualisation. C'est dans ces conditions que s'affirme le processus de nucléarisation de la famille comme producteur de modernité. L'autonomisation entre les personnes de la famille ne signifie pas pour autant que les liens sont rompues. La famille est ainsi le lieu d'une renégociation des rapports d'autorité. L'individu redécouvre ses droits par des pratiques qui renouvellent une approche « non-juridique du droit » (Le Roy, Hesselning)⁴³³.

L'émergence de l'individu citoyen a surpris, d'une part, et a été saluée, d'autre part, lors des élections présidentielles de 2000. Il a été constaté que celui-ci tendait à faire une distinction plus nette entre le politique et le religieux, son vote étant désormais le fruit d'un choix individualiste, preuve d'une émancipation politique par rapport aux marabouts. L'ensemble des observateurs y ont vu l'effritement du *ndiggël*, et la nécessité de « renégocier le compromis post-colonial » (Diaw, Diop, Diouf)⁴³⁴. Pourtant il nous semble que ce compromis ne doit pas effectivement être pensé dans les termes d'une tension binaire, d'une dichotomie entre public et privé, politique et religieux.

Nous avançons ainsi l'idée d'une refondation du pacte social et non pas d'une renégociation de celui-ci. Conformément au processus d'individualisation, il semble que la réappropriation de la laïcité, comme principe opératoire de la société constitue le cadre d'une refondation du pacte social. Cependant celui-ci n'apparaît pas comme immanent de la sphère publique, mais c'est bien au niveau même de l'individu qu'il s'opère. Avec Xavier Audrain⁴³⁵, lorsqu'il pose la question de la transformation du *talibé* en citoyen ou en *talibé-citoyen*, il nous semble que loin de signifier une séparation du religieux et du politique, on assiste à une imbrication encore plus forte de ces deux champs, dans le sens où elle se fait au niveau individuel. Ce processus d'intériorisation du pacte social relève donc d'une expression de la modernité toute spécifique. La nouveauté réside ainsi dans le changement d'échelle du pacte : de public, d'extérieur et ce, entre les chefs religieux et les dirigeants politiques, il n'est ni « effrité », ni rompu mais perd de sa visibilité en étant intériorisé par l'individu. Il s'agit dès lors de partir d'une lecture axée sur les transformations à l'échelle de l'individu, plutôt que de perdurer dans une lecture publique et institutionnelle, vouée aux aléas électoraux. Les débats sur le code de la famille en sont une expression particulièrement fine, dans le sens où l'absence d'enjeu électoral, contribue à mettre en lumière des processus de réappropriation et de refondation. C'est en cela que ces mêmes débats permettent à mon sens, de renouveler la réflexion sur la transitologie au Sénégal.

Les débats sur le code de la famille ont pu mettre en évidence cette refondation du pacte, notamment par le souci affiché de vigilance et de prudence qui sont autant de preuves de la mise en place d'un véritable « équilibre de veille » :

« Les gens ne sont pas prêts à affronter le débat parce qu'il est très sérieux. Les gens ont voulu être prudents. Rien que le contexte dans lequel le débat a été agité, le contexte précis de l'alternance ; cela ne fait même pas un an, c'était vers mai ou juin. Les gens ne se sont pas engagés, c'est parce que le débat a été introduit comme une question religieuse. C'est ce que nous avons essayé de contredire, non, c'est une question simplement politique et de gestion et ici, la religion a une place énorme dans la vie des gens. Dès qu'on parle de religion, les gens hésitent à répondre ; en général, ils vont chercher la caution

⁴³² Voir à ce sujet : Alain MARIE, « Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale (l'exemple ivoirien) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 166, XLII-2, 2002, pp. 207-255.

Dans cet article, Alain Marie développe l'idée selon laquelle le processus d'individualisation est lié à la crise du mode d'intégration et de régulation fondé sur la relation de dette et se traduit par l'émergence d'une société civile structurée en « classes sociales » antagonistes.

⁴³³ LE ROY, E. HESSELING, Gerti, « Le droit et ses pratiques », op.cit.

⁴³⁴ DIAW, A., DIOUF, M., Diop, M-C. « Le Baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal », op.cit

⁴³⁵ AUDRAIN, Xavier. Présentation détaillée du sujet de thèse « Vers une « cité culturelle » au Sénégal, Islamisation politique et réinvention de la citoyenneté au sein de la jeunesse sénégalaise, l'exemple du Mouvement Mondial pour l'Unité de Dieu (MMUD) », décembre 2002.

morale de leur chef religieux ; ils lui demandent, en fait, une direction. Et justement comme les chefs religieux ne se sont pas vraiment prononcés, les gens sont restés prudents. »
(Saphie Ly)⁴³⁶.

Le politique et le religieux restent intimement liés mais s'expriment désormais à travers cette nécessité de préserver les « grands équilibres ». La laïcité parce qu'elle n'est pas dans la dichotomie privé/ public mais dans sa dimension transcendante, constitue le cadre de cette refondation. Ce passage de l'extériorité à l'intériorité est ainsi autorisée par la dimension dialectique du principe laïc qui permet ainsi d'unir les hommes parce qu'il les élève tout en les déliant. C'est par l'imbrication des dynamiques du dedans et du dehors que nous avons montré plus haut, et leur intériorisation qu'on assiste non plus à l'émergence d'un « individu-citoyen », mais déjà à une réinvention de la citoyenneté au Sénégal. Et c'est pourquoi, nous pouvons émettre l'idée, plutôt qu'uniquement le souhait, d'un Sénégal qui s'affranchit, et de l'héritage colonial et du compromis post-colonial, pour faire l'expérience d'un idéal laïque promu.

CONCLUSION

Si l'effritement du *ndiggël* est constaté au moment des élections de 2000, l'apprentissage de cette nouvelle « liberté » citoyenne ne se fait pas sans effort. L'alternance produit ainsi une remise en question tant de l'autorité étatique que de l'autorité religieuse. Saphie Ly fait état de cette réticence des gens à s'impliquer dans les débats sur le Code de la famille : « Les gens ne se sont pas engagés, c'est parce que le débat a été introduit comme une question religieuse »⁴³⁷. La gestion de l'incertitude prend une part effective dans l'apprentissage démocratique par le citoyen.

Celui-ci se retrouve ainsi au cœur même de l'évolution de l'économie morale, à la fois en tant que sujet et en tant qu'acteur. Dans la lignée du processus d'individualisation, il faut saisir « la politique comme lieu d'effectivité de la raison pratique. » (A. Kouvouama)⁴³⁸.

Les débats sur le code nous offre par conséquent la matière à une réflexion sur le processus de démocratisation au Sénégal. Nous la considérerons avec Linz et Stepan⁴³⁹, d'un point de vue sociologique. Les débats mettent lumière la satisfaction de trois des cinq conditions⁴⁴⁰ pour la consolidation démocratique : le développement d'un état de droit; une société civile qui « crée des associations et des solidarités et défend leurs intérêts face à l'état » ; une société politique dont le rôle est surtout important dans le contexte de l'après transition ». On peut dès lors avancé l'idée que le Sénégal s'avance sur la voie d'une transition démocratique complète, telle que les auteurs la définissent :

« Une transition démocratique complète, et a fortiori une consolidation démocratique, (...) – des partis politiques, des leaders politiques, des alliances entre partis et des assemblées auxquels la société se constitue politiquement pour choisir et contrôler le gouvernement » (Linz et Stepan)⁴⁴¹. ?

Ainsi les débats sur le code de la famille font été d'une mobilité, plasticité des préférences et des perceptions qui semble confirmer ce que R. Banégas définit comme le « changement dans la continuité »⁴⁴².

Pour exemple le Professeur Makhtar Diouf explique que « le terme de laïcité n'existe pas dans nos langues nationales. Ce qui montre que la laïcité est tout simplement étrangère à notre culture », ce à quoi répond Matar Guèye : « Et la démocratie ? et la République ? Et les tribunaux ? Et les partis politiques ? S'il fallait enlever de notre vie politique, intellectuelle et sociale tout ce qui n'est pas authentifié par un nom existant dans nos langues nationales, il ne nous resterait que très peu pour vivre comme à l'âge de pierre taillée. Toutes les cultures et tous les langages ont fait des emprunts pour se développer et s'adapter au monde environnant. Pourquoi devrions nous nous exclure de ce mouvement universel ? La force des sociétés qui dominent actuellement le monde réside dans leur capacité à assimiler ce que Senghor appelait les « apports féconds » venus de l'extérieur. »⁴⁴³

La laïcité comme « apport fécondant » français a été au centre des débats sur le code de la famille, et ce depuis le vote de celui-ci par l'Assemblée Nationale en juin 1972. Cependant si les débats se sont particulièrement focalisés sur ce principe phare de la République, cela s'explique sans

⁴³⁷ Propos recueillis lors d'un entretien à Dakar, op. cit.

⁴³⁸ KOUVOUAMA, A. "Introduction au thème: Penser la politique en Afrique", in *Politique africaine*, Paris, n°77, mars 2000, p.12.

⁴³⁹ LINZ, J.-J., STEPAN, A, *Problems of Democratic Transition and Consolidation – Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, op.cit., p.7.

⁴⁴⁰ Les deux autres conditions relevées étant une bureaucratie propre à mettre en œuvre la politique du nouveau pouvoir, et une société économique reposant sur des entreprises et des institutions indépendantes de l'état qui régulent le marché en relation avec lui.

⁴⁴¹ LINZ, J.-J., STEPAN, A, *Problems of Democratic Transition and Consolidation – Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, op.cit., p.8.

⁴⁴² BANEGAS, R. *La démocratie à pas de caméléon: Transitions et imaginaires politiques au Bénin*, p. 20.

⁴⁴³ GUEYE, Matar, « Entre l'Etat et la religion, la laïcité » diffusé sur Internet

doute par le fait de la volonté de solder l'héritage colonial et avec lui le caractère spécifique de la pratique de la laïcité en France. La virulence des débats s'est de plus nourrie du rapport à celle qui avait alors cours en France au sujet de la loi sur le port du voile, illustrant que « les apports féconds » resteront malgré tout agissants.

Aussi la longévité des débats sur le code de la famille fait-elle état de l'évolution des questions touchant à la laïcité depuis l'indépendance. Ces débats représentent une expression juridique précieuse en ce qu'ils sont porteurs de l'évolution des aspirations politiques, sociales et religieuses de la société sénégalaise. Les débats sur le code ont ainsi l'avantage inestimable de montrer comment la laïcité est un concept dynamique, à la fois dans ses pratiques et dans sa signification. Cette notion permet en effet d'aborder l'histoire du Sénégal, de l'indépendance jusqu'à nos jours, dans sa globalité, comme un tout temporel cohérent qui oriente le système d'action historique. Les débats sur le code de la famille constituent, plus qu'un tremplin pour une réflexion sur le processus de démocratisation au Sénégal, la matière d'une approche véritablement renouvelée, en ce qu'elle place la laïcité au centre de ses enjeux, conférant à celle-ci le pouvoir et surtout la tâche d'être l'acteur indispensable d'une nation créée à l'indépendance, puis « imaginée », pour enfin être aujourd'hui en construction.

La refondation du pacte social dans un processus d'intériorisation propre à l'individu, participe de cette redéfinition des rapports entre privé et public, religion et politique. L'imbrication du privé et du public se justifie du fait de l'importance et de la constance des phénomènes circulatoires entre « powerless » et « powerful » que met en lumière la matrice de Schatzberg. La problématique de la légitimité se trouve ainsi au centre de notre réflexion, car elle se trouve appropriée dans l'intimité même des individus. L'apprentissage citoyen se fait ainsi dans un rapport constant entre l'intime, le privé et le public, mais d'une façon qui redonne tout son champ à l'historicité propre de la société. S'il est question de revanche, c'est sans doute dans l'apprentissage de la gestion de cet équilibre qu'elle se trouve.

BIBLIOGRAPHIE**OUVRAGES**

- ALLIOT, M. *Les résistances traditionnelles au droit moderne dans les états d'Afrique francophone et à Madagascar*, Paris, Cujas, 1965.
- ANTA DIOP, Cheikh. *L'Afrique Noire précoloniale*, Paris, Présence africaine, 1961.
- ARKOUN, Y. B. (dir) *L'Islam et les musulmans dans le monde. 1, L'Europe occidentale*, Beyrouth, Centre Culturel Hariri, 1993.
- ARKOUN, Y. B. *La pensée arabe*, Paris, 4^e éd., Que-sais-je, PUF, 1991.
- ARNAUD, R. *L'Islam et la politique musulmane française en Afrique occidentale française*, Paris, 1912.
- BADIE, B. *L'Etat importé, essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.
- BADIE, B. *Cours d'Espace mondial, donnés au semestre d'hiver 2001*, à l'Institut d'Etudes Politiques de Paris.
- BADIE, B., SMOUTS, M-C. *Le Retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, PFNSP/Dalloz, Amphithéâtre, 1992.
- BALANDIER, G. *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1969.
- BANEGAS, R. *La démocratie à pas de caméléon: Transitions et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala, 2003.
- BAUMAN, R. *Story, Performance and Event, Contextual Studies of Oral Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- BAYART J.F. *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- BAYART, J- (dir.). *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1993.
- BOILAT, Abbé. *Esquisses sénégalaises*, Paris, Karthala (1984), 1^{ère} édition, Paris, Bertrand, 1853.
- BOYE, A.K. *Les mariages mixtes en droit international privé sénégalais*, Nea-Credila, 1981.
- BRAUD, P. *Science politique, n°2, l'Etat*, Paris, Points Essais, Le Seuil, 1997.
- BROSSIER, M. *De l'enseignement arabo-islamique au Sénégal : la nécessité de repenser le concept de laïcité*, rédigé à Dakar, IEP Paris, février 2002.
- CARBONNIER, J. *Droit civil, Tome 2, La famille*, Paris, PUF, 1995.
- CARRE, O. *L'Islam laïque ou Le retour à la Grande Tradition*, Paris, Colin, 1993.
- COULON, C., MARTIN, D-C. *Les Afriques Politiques*, Paris, La Découverte, 1991.
- COULON, C. « La tradition démocratique au Sénégal : Histoires d'un mythe », in *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Ceri, Karthala, 2000.
- CONSTANTIN, F., COULON, C. (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.
- CRUISE O'BRIEN, D. « Chefs, Saints et bureaucrates. La construction de l'Etat colonial » in
- CRUISE O'BRIEN, D, DIOP, M-C, DIOUF, M. *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002.

- CRUISE O'BRIEN, D., « Langue et Nationalité au Sénégal », in CRUISE O'BRIEN, DIOP. *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002.
- CRUISE O'BRIEN, D. « Les négociations du contrat social sénégalais », in CRUISE O'BRIEN, D, DIOP, M-C, DIOUF, M. *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002.
- CRUISE O'BRIEN, D. « Senegal », in DUNN, J. (ed), *West African States. Failure and Promise*, Cambridge University Press, 1978.
- DIAO Y. « Histoire des Damels du Cayor », in *Le Moniteur du Sénégal*, 1864.
- DIA, M. *Mémoires d'un militant du tiers monde*, Paris, Publisud, 1985.
- DIOW, A. « La démocratie des lettrés », in DIOP Momar Coumba (dir), *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Dakar/Paris, Codesria, Karthala, 1992.
- DIALLO, A. « L'expérience du *Set Setal* à Dakar », in *Jeunes, Villes, Emploi. Quel avenir pour la jeunesse africaine ? Actes de colloque réunis par E.Le Bris et F.Chauveau*. Paris, Ministère de la coopération et du développement, 1993.
- DIOP, M-C., DIOUF, M, «L'administration, les confréries religieuses et les paysanneries», in DIOUF, Mamadou, *Histoire du Sénégal, Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.
- DIOUF, M. *Histoire du Sénégal, Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.
- DOBRY, M. *Sociologie des crises politiques : la dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, FNSP, 1996.
- FALK MOORE, S. *Social facts and Fabrications. Customary law on Kilimandjaro, 1880-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- GEERTZ, C.. *The interpretations of cultures : selected essays*, New-York, Basic Books, 1973.
- GEERTZ, C. *L'Etat à Bali*, Paris, Gallimard, 1980.
- GENETTE, G. *Seuils*, Paris, Seuil, 1987.
- GOMEZ-PEREZ, M. « Associations islamiques à Dakar », in KANE, O, TRIAUD, J-L. (dir.), *Islam et islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala et Irenam, 1998.
- HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, trad. P. Derathé, Vrin, 1988.
- HERMET, G. *Sociologie de la construction démocratique*, Paris, Economica, 1986.
- HOBBSBAWN, Eric. *Nation et nationalisme depuis 1870*, trad., Paris, Gallimard, 1992.
- HOBBSBAWN, Eric, RANGER, Terence. *The invention of tradition*, Londres, Verso, 1983.
- JAFFRELOT, C. « Comment expliquer la démocratie hors d'Occident (Introduction) », in *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Ceri, Karthala, 2000.
- JOHNSON G. W. *The emergence of the Black Politics in Senegal. The Struggle for Power in the Four Communes 1900-1920*, Stanford, Stanford University Press, 1971, traduction française, *Naissance du Sénégal contemporain*.
- KANE, Cheikh H. *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.
- KEPEL, G. *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.

- KEPEL, G., RICHARD, Y (dir.). *Intellectuels et Militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990.
- KOUASSIGAN, K.A. *Quelle est la loi ? Tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique noir francophone*, Paris, Pédone, 1974.
- LAMIRAL, D. *L'Afrique et le peuple africain considérés sous tous les rapports avec notre commerce et notre colonie*, Paris, Dessenne, 1789.
- LINZ, J-J., STEPAN, A, *Problems of Democratic Transition and Consolidation – Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, Baltimore Md, The Johns Hopkins University Press, 1996
- LE ROY, E. « L'esprit de la coutume et l'idéologie de la loi à travers des exemples sénégalais contemporains », in *La connaissance du Droit en Afrique*, Bruxelles, ARSOM, 1984.
- MAZEAUD, H., CHABAS; F. *Leçons de droit civil*, « La famille », Tome 1, 3è vol., 7è éd., 32è leçon, Montchrestien, 1995.
- MAGASSOUBA M. *L'Islam au Sénégal. Demain les mollahs ?*, Paris, Karthala, 1985.
- MARCSON, M. *European-African Interaction in the Precolonial Period : Saint-Louis, Senegal, 1758-1854*, PhD. Princeton University, 1976.
- MARIE, A. *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997
- MBEMBE, A. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir, et Etat en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1988.
- NDIAYE, F, PRINZ, M., TINE, A. *Visages publics du Sénégal : 10 personnalités publiques parlent*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- NDIAYE, M. *L'éthique ceddo et la société d'accaparement, ou les conduits culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui*. Vol. 1 : *Le goorgi, type moyen de la société sénégalaise urbaine post-indépendante*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 1996.
- OFFERLE, M. *Sociologie des groupes d'intérêt*, Paris, 2è édition, Montchrestien, 1998.
- PENA-RUIZ, H. *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Folio actuel, Gallimard, 2002.
- POLIGNAC, F. de (dir.), *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société. VIII-VII è siècle avant J.C*, Paris, La découverte, 1984.
- RENAN, E. *De la part des peuples sémitiques*, 1875.
- RENAN, E. *Qu'est-ce qu'une nation ?*, rééd., Paris, le Seuil, 1992.
- RICOEUR, P. *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1975.
- ROY, O. *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002
- SALL, B. *De la modernité paysanne en Afrique Noire. Le Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 1993
- SARTRE, J.P. *Orphée noire*, précédant SENGHOR, L.S. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1948.
- SENGHOR, L. S. *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
- SENGHOR, L. S. *Liberté II. Nation et voie africaine vers le socialisme*, Paris, Seuil, 1971.
- SENGHOR, L. S. *Liberté III.: Négritude et Civilisation de l'Universel*, Seuil, 1977.

SIMMEL, G. *Conflict: The web of group affiliations*, Glencoe, Free Press, 1995.

SOW SIDIBE, A. "Les fondements de l'option de statut successoral", in *Le Pluralisme Juridique en Afrique (L'exemple du droit successoral sénégalaise)*, LJDG, Paris, 1991.

TAHA, M. M. *The second message of Islam*, Syracuse, N.Y, Syracuse, University Press, 1987.

THIAM, I. D., NDIAYE, N. *Histoire du Sénégal et de l'Afrique*, Dakar/Abidjan, 2^e édition, Les Nouvelles Editions Africaines, 1976.

TOURE, M. *Politique d'ajustement économique et financier*, [Communication au Conseil national du Parti socialiste], Dakar, 1985.

VOVELLE, M. *Idéologies et mentalités*, Paris, Maspero, 1982.

RAPPORTS

Rapport de présentation établi par le Ministre des Colonies, in *Journal Officiel du Sénégal* de 07/1905.

« Profil de l'égalité des sexes : Sénégal (septembre 2001) », Programme de coopération industrielle, Agence canadienne de développement international.

Exploitation des statistiques d'Etat civil en 2001", Direction de la Prévision et de la statistique, Ministère de l'Economie et des Finances, juillet 2003.

Périodiques

- ADJAMAGBO, K. « Pluralisme juridique et pratiques successorales loméennes », in *Politique africaine*, Paris, n°40, décembre 1990.
- ARNAUD, P. « Essai d'approche positive du problème de la famille d'après Auguste Comte », in *Archives de philosophie du Droit*, Tome 20 ; *Réformes du droit de la famille*, Sirey, 1975.
- BANEGAS, R. « Les transitions démocratiques : mobilisations collectives et fluidité politique », in *Cultures et conflits*, 12, hiver 1993.
- BAYART J.F. "L'Afrique dans le monde, une histoire d'extraversion", in *Critique internationale*, Paris n°5, Automne, 1999.
- BOP, C. « Les chefs de famille à Dakar », in *Africa development*, vol. XX, n°4, 1995.
- CARBONNIER, J. « Les phénomènes d'internormativité », *European Yearbook in Law and Sociology*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.
- CREEVEY, L. E. "The impact of Islam on Women in Senegal", in *The Journal of Developing Areas*, 25, April 1991.
- CREEVEY, L. E. "Islam, women and the role of the state in Senegal", in *Journal of Religion in Africa*, XXVI, 3, 1996, Leiden
- CRUISE O'BRIEN, D. « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique Africaine*, Paris, 45, avril 1992.
- DAFF, Moussa. « Réglage de sens du concept « démocratie » au Sénégal », in *Politique africaine*, Paris, n°64, décembre 1996.
- DARBON, D. "L'Etat prédateur", in *Politique africaine*, Paris, n°39, septembre 1990.
- NAUROIS, L de. « Bilan de cinquante ans de séparation » in *Année canonique* 1956
- DI AW, A., DIOUF, M, DIOP, M-C. "Le Baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal », in *Politique africaine*, Paris, n°78, juin 2000.
- DIOUF, M. « Représentations historiques et légitimités politiques au Sénégal (1960-1987) », in *Revue de la Bibliothèque Nationale*, Paris, n°34, 1989.
- DIOUF, M. « Fresques murales et écriture de l'histoire, le Set/Setal à Dakar », in *Politique Africaine*, Paris, n°46, juin 1992.
- GUINCHARD, S. « Le mariage coutumier en droit sénégalais », in *Revue internationale de droit comparé*, 1978.
- HAENNI, P. « Mondaines spiritualités... 'Amr Khâlid, « Shaikh branché » de la jeunesse dorée du Caire », in *Politique Africaine*, Paris, n°87, octobre 2002.
- HAVARD, J-F. "Ethos "bul faale" et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », in *Politique africaine*, Paris, n°82, juin 2001.
- KOUASSIGAN, K.A. « Des conflits interpersonnels et internationaux de lois et de leurs incidences sur la forme de mariage en Afrique francophone. Réflexions à partir de l'expérience sénégalaise », in *Revue critique*, 1978.
- KOUVOUAMA, A. "Introduction au thème: Penser la politique en Afrique", in *Politique africaine*, Paris, n°77, mars 2000.
- LEGENDRE, P. « Le côté droit des choses », in *Revue interdisciplinaire d'Etudes juridiques*, Vol 2, 1979.

- LE ROY, E. HESSELING, Gerti, « Le droit et ses pratiques », in *Politique africaine*, Paris, n°40, décembre 1990.
- MARIE, A. « Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale (l'exemple ivoirien) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 166, XLII-2, 2002.
- MARTIN, D-C. « Le choix d'identité », in *Revue française de science politique*, n°42 (4), août 1992.
- MARTIN, D-C. "Culture populaire et politique", in *Critique internationale*, n°7, avril 2000.
- MARTIN, D-C. "La découverte des cultures politiques: esquisse d'une approche comparatiste à partir des expériences africaines", in *Cahiers du Ceri*, n°2, 1992.
- MBEMBE, A. « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », in *Esprit*, n°10, octobre 2002.
- MICHEL, C. "L'organisation coutumière (sociale et politique) de la collectivité léboue de Dakar", in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale*, 3, 1934.
- NDIAYE, Isaac Yankhoba. "L'envers du droit traditionnel dans le code de la famille", in *Revue de l'association sénégalaise de droit pénal, Droit sénégalais*, Dakar, juillet-décembre 1995.
- SAMSON, F. « La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise », in *Afrique contemporaine*, dossier Sénégal, n°194, 2è trimestre 2000.
- SCHATZBERG, M. « Power, legitimacy and 'democratisation' in Africa", in *Africa*, 63 (4), 1993.
- SIMON H.P. "La guerre des principes, laïcité, justice, liberté », in *Etudes*, 1956.
- SOW SIDIBE, A. « L'évolution de l'autorité dans les familles sénégalaises », in *Afrique Juridique et politique*, Libreville, revue du Cerdip, volume 2, n°2, janvier-juin 2003.
- TROPER, M. « Orientations actuelles de la philosophie du Droit », *Courrier du CNRS*, Paris, n°75, avril 1990.
- VUARIN, Robert. « L'enjeu de la misère pour l'islam sénégalais », in *Tiers Monde*, 31(123), septembre 1990
- ZUCCARELLI, François. « Les catholiques au Sénégal », in *Afrique et Asie modernes*, Paris, n°165, été 1990.

Presse

Parutions Sénégal

- CAMARA, Ousmane. « Code de la famille et...794 mille tonnes d'arachides », in *Afrique nouvelle*, n°1284, 30/04/1972.
- MBACKE, Mouhammadou Moctar. « Dix ans après son adoption, Le code de la famille objet de controverses », in *Le soleil*, Dakar, 24/01/1983.
- « Conseil des ministres : projet de réforme du code de la famille : les commentaires », in *Le soleil*, le 07/12/1988.
- DIACK, Mass. « Rentrée des cours et tribunaux : Senghor : « Chaque homme sénégalais doit faire sa révolution intérieure », in *Le Soleil*, 03/11/1977.
- DIAGNE, Aminata. «Sénégal : Une islamisation rampante », in *Walfadjri*, le 30/04/2003.
- DIAGNE, Cheikh. « Réajuster le Code de la famille », in *Le Soleil*, Dakar, le 28/02/1987.
- DIARRA, Oumar. « Débat sur le Code de la famille : les vérités de Moustapha Guèye », in *Le Matin*, Dakar, le 21/05/2003.
- DIATTA, Mamadou T. « Modification du Code de la famille : les experts pour un autre regard sur le projet », in *Walfadjri*, Dakar, le 7/02/2002.
- DIEDHIOU, Dominique Pierre. « Un Sénégal autre que celui du Circofs », in *Le Quotidien*, Dakar, 2003.
- DIENG, Sidy. « Réforme du code de la famille : Les femmes de Thiès rejettent le Code de Statut personnel », in *Walfadjri*, Dakar, le 25/04/2003.
- DIOP, Soro. « Code de statut personnel de la famille : les islamistes ne démordent pas », in *Le Quotidien*, Dakar, le 16/07/2003.
- DIOP, El Moustapha, SALL, Seydou N. «Penda Mbow sur le Code de la famille: “Wade n’avait pas d’autre solution”», in *Le Populaire*, Dakar, le 19/05/2003.
- DIOUF, Aliou. « Réforme du Code de la famille : arrêter la politique de l’autruche », in *Le Quotidien*, Dakar, le 02/05/2003.
- DIOUF, Bara. « Famille et nation », in *Le Soleil*, Dakar, le 03/11/1977.
- DRAME, Faydy. « Du code de la famille : les réformistes reçus par Serigne Saliou Mbacké », in *Walfadjri*, Dakar, le 11/09/03,
- DRAME, Faydy. « Code de la famille : les islamistes n’ont pas baissé le pavillon », in *Walfadjri*, Dakar, le 30/12/03.
- FALL DIAGNE, Aïchatou. « Qui a si peur du code musulman et pourquoi ? », in *Walfadjri*, Dakar, le 06/05/2003.
- FALL, Papa Aldiouma. « De la laïcité que les mauvais musulmans défendent », in *Le Quotidien*, Dakar, le 22/09/2003.
- FALL, Pape Aldiouma. «Dabakh y était toujours opposé», in *Le Quotidien*, Dakar, le 21/10/2003.
- Me FAYE, Wagane. « Cette bombe que Maître Wade a désamorcée », in *Walfadjri*, Dakar, le 19/05/2003.
- GOMIS, Gabriel J. « Les députés ont commencé à examiner les 854 articles du code de la famille », in *Le Soleil*, Dakar, le 31/05/1972.

- GOMIS, Gabriel J. « Le Code de la Famille voté : il entrera en vigueur le 1^{er} janvier 1973 », in *Le Soleil*, Dakar, le 02/06/1972.
- GOMIS, Gabriel J « Le chef de village pourra déclarer les naissances », in *Le Soleil*, Dakar, le 03/06/1972
- GOMIS, Gabriel J « Le « may gu jekk » sera désormais fixé par la loi », [fiançailles], in *Le Soleil*, Dakar, le 05/06/1972
- GOMIS, Gabriel J « Même mineure, une fille ne peut plus être donnée en mariage sans son consentement », in *Le Soleil*, Dakar, le 06/06/1972
- GOMIS, Gabriel J « Mono, Bi ou Polygame, trois choix sont offerts au mari », in *Le Soleil*, Dakar, le 07/06/1972
- GOMIS, Gabriel J « Pour divorcer plus vite et discrètement rien ne vaut l'accord du conjoint », in *Le Soleil*, Dakar, le 08/06/1972
- GOMIS, Gabriel J « Devant le juge un mari trompé n'est pas forcément divorcé », in *Le Soleil*, Dakar, le 09/06/1972
- GOMIS, Gabriel J « L'épouse pourra retourner chez sa mère avec l'accord de son mari », in *Le Soleil*, Dakar, le 10/06/1972
- GOMIS, Gabriel J « Comment l'enfant peut prouver qu'il est le fils de ses parents », in *Le Soleil*, Dakar, le 13/06/1972
- GOMIS, Gabriel J « Le séducteur de la mère peut être déclaré père de l'enfant », in *Le Soleil*, Dakar, le 14/06/1972 ».
- GOMIS, Gabriel J. « Table ronde sur le code de la famille : M.Clédor Sall : « Nous ne pouvions pas faire un code à la mesure de chacun » », in *Le Soleil*, Dakar, le 20/06/1972.
- GUISSE, Cheikh Mbacké. « Les risques de division religieuse », in *Walfadjri*, Dakar, le 15/04/2003.
- KANDJI, Saliou. « La reconnaissance de paternité et de parenté », in *Le Soleil*, Dakar, le 16/02/1988,
- KANDJI, Saliou. « Mariage musulman : la validité ne dépend pas du sermon de l'Imam », in *Le Quotidien*, Dakar, le 20/05/2003.
- KANDJI, Saliou. « La modification du code de la famille ne s'impose pas », in *Walfadjri*, Dakar, le 21/01/2004.
- KONTE, Mame Aly. « Réforme du code de la famille : Ce que dit le collectif des associations islamiques », in *Sud-Quotidien*, Dakar, 15/04/2003.
- KONTE Mame Aly (synthèse par). « Le réseau Siggil Jigeen à propos du nouveau code de la famille : des perspectives de conflit et d'intolérance », in *Sud Quotidien*, Dakar, le 15/04/2003.
- KOURESSY, Oumar. « Polygamie limitée à deux épouses, rien ne sera proposé sans consensus », in *Sud Quotidien*, Dakar, le 26/09/1996.
- MBACKE, Abdoul Wadoud Cheikhouna. « Le Circofs n'est pas seul contre tous », in *Walfadjri*, Dakar, 01/06/2003.
- MBACKE, Mouhammadou Moctar. « Dix ans après son adoption : Le code de la famille objet de controverses », in *Le soleil*, 24/01/1983.
- MODJ, Mamadou. Dakar, in *L'Info 7*, le 26/04/04.
- NDIAYE, Abdoulaye Yérim. « Le code de la famille a-t-il encore besoin d'un toilettage ? », in *Walfadjri*, Dakar, le 14/02/2002.

- NDIAYE, Ibrahima Khaliloullah. « Collectif des associations islamiques du Sénégal : Pour l'avènement d'un Code du statut personnel », in *Le Soleil*, Dakar, 03/03/02.
- NIANG, Bassirou. « Maisons de justice : des tribunaux sous l'arbre à palabres », in *Walfadjri*, Dakar, juin 2003.
- Me NIANG, Babacar. "Wade m'a déçu", in *Le Quotidien*, Dakar, 17/05/2003.
- Me NIANG, Babacar. "Les termes d'une exigence", in *L'info7*, Dakar, le 11/06/2003.
- Me NIANG, Babacar. "Etude comparative du Code de la famille et du Code de Statut Personnel", in *L'Info7*, Dakar, le 30/06/2003.
- Me NIANG, Babacar. « Babacar Niang s'attaque au leurre de la laïcité : la laïcité ? Parlons-en », in *Walfadjri*, Dakar, printemps 2003.
- NGOM, Malick. « Discours religieux dans les médias : Une barrière collective contre les dérives », in *Walfadjri*, Dakar, le 21/05/2003.
- NOUWODJRO, K. « Le réquisitoire de Serigne Mbaye Sy », in *Le Soleil*, Dakar, le 14/05/2003.
- NOUWODJRO, Kankoué. « Code de statut personnel : Avec la bénédiction du collectif des femmes musulmanes », in *Le Quotidien*, Dakar, printemps 2003.
- SAMBE, Bakary, « Débat religieux : non aux abus de conscience », in *Walfadjri*, Dakar, le 04/08/2003.
- SAMB, Papa Boubacar. « Les juristes relisent le code de la famille », in *Le soleil*, Dakar, le 27/01/1987.
- SECK, El Hadj Dame. "Code de statut personnel islamique: un nouveau projet qui cherche son adoption", in *Walfadjri*, Dakar, le 09/04/2003.
- Dr THIAM, Soleyman. « Baye Niass et le Code de la famille : Réponse à Pape Aldiouma Fall », in *Le Quotidien*, Dakar, le 25/10/2003.
- WONE, Mamadou. « Une laïcité empêtrée dans le débat religieux », in *Walfadjri*, Dakar, le 19/01/2003.
- WONE, Mamadou. « De l'application de la charia, la société sénégalaise s'y prête-elle ? », in *Le Quotidien*, Dakar, le 28/05/2003.

Parution france

- ARKOUN, Yahd Ben, in *Le Monde*, Paris, 22-23/12/1986.
- BUIRETTE, Odile. « « Les islamistes profitent du malaise des banlieues », in *La Croix*, Paris, le 24/02/1994.
- GAYE, Amadou Samba. "Et si on appliquait la charia à Dakar?", in *Le Quotidien*, paru in *Courrier International*, le 24/03/2004.
- PRIER, Pierre ; « Sénégal : l'islamisme en embuscade », in *Le Figaro*, Paris, le 23/12/1997.
- THIAM, Abou Abel. "Demain, la Charia?", in *Jeune Afrique l'Intelligent*, Paris, N°2217, 6 au 12 juillet 2003.

Parution Internet

- ARAB, Adel. « Les femmes rejettent le code de statut personnel islamique », in *Inter Press Service*, le 03/07/03.
- GUEYE, Matar, « Entre l'Etat et la religion, la laïcité ».

QUENUM Anicet L., « La hantise de l'islamisation », Sénégal, in *Anb-Bia Supplément*, édition n°458, 15/06/03.

REVUES

ANNE, Baba. « Vision islamique de la société », in *L'Étudiant musulman*, n°37, Zoul Qada 1420/ Février 2000. Revue de l'Association des Étudiants musulmans, Université Cheikh Anta Diop

NDIAYE, Boubacar. « Code de la famille, l'art de mal légiférer », in *Deggël*, Journal du Front pour le Socialisme et la Démocratie (FSD)/ Benno Jubbël, n°2, Dakar, 30/11/1998

SENGHOR, Léopold Sedar. *L'unité africaine*, Dakar, n°49, 12 juin 1963.

SENGHOR, Léopold Sedar. *L'unité africaine*, n°37, 20 mars 1963.

DIA, Mamadou. *Andë Sopi*, Dakar, n°4, octobre 1977.

CONTRIBUTIONS

AUDRAIN, Xavier. Présentation détaillée du sujet de thèse « Vers une « cité culturelle » au Sénégal, Islamisation politique et réinvention de la citoyenneté au sein de la jeunesse sénégalaise, l'exemple du Mouvement Mondial pour l'Unité de Dieu (MMUD) », décembre 2002.

CIRCOFS, Comité de suivi du Projet de Code de Statut Personnel du Sénégal, « Projet du Code de statut personnel », Institut islamique de Dakar, 2^e édition, année 1422/ 2002.

CONSEIL SUPERIEUR ISLAMIQUE. « Analyse islamique du projet de Code de la Famille », Dakar, le 13/05/1972, (diffusé par Circofs, Dakar, mai 1997°

1 LISTE DES ENTRETIENS REALISES

Réalisés à Dakar entre le 21/04/2004 – 09/05/2004

1) Bassirou Niang, Faydy Drame, le 26/04/2004

Journalistes au journal *Walfadjiri*

Le premier a relaté les résultats d'Afrobaromètre, le second (stagiaire puis pigiste) a couvert depuis l'été tous les événements liés au projet de réforme du Code de la famille.

2) Awa wade Touré, le 28/04/2004

Enseignante de français, secrétaire générale adjointe de l'UDEN, chargée du genre et de l'équité, Secrétaire chargée du Genre et de l'Equité au BE de l'UNSA (Union nationales des enseignants au Sénégal)
Secrétaire exécutive du RAFET (Réseau Africain pour la promotion de la femme travailleuse)

3) Amadou Fall, le 28/04/2004

Rédacteur en chef du journal *Le Soleil* (généralement considéré comme l'organe de transmission du gouvernement)

Il me spécifie que le Soleil a arrêté de traiter de la question du projet de réforme du code par le Circofs, à partir du moment où le président a déclaré que tant qu'il serait en place le code de la famille ne serait jamais modifié.

4) Imam Mbaye Niang, le 29/04/2004

Président du Comité de suivi pour l'instauration du projet de code de statut personnel (proposé par le CIRCOFS)
Membre éminent du CIRCOFS

Cadre technique de maintenance à l'ASECNA (grâce à l'obtention du diplôme de l'Ecole d'aviation civile et de la météorologie option Télécommunication (Tunis)

Imam de la mosquée inachevée de l'aéroport

Convoqué à deux reprises à la DIC (Division des Investigations criminelles) sur ses prédications 1994, contre la laïcité, 1998, contre la planification imposée par les bailleurs de fonds)

Leader du MRDS, Mouvement de Réforme pour le Développement au Sénégal (créé en mars 2000), très faibles résultats aux présidentielles et législatives en 2000.

5) Maître Babacar Niang, le 29/04/2004

Avocat et politicien

Président du CIRCOFS (nommé par les membres, fin des années 1990)

Ancien membre du parti marxiste PAI (Parti africain pour l'Indépendance), puis du RND (Rassemblement National Démocratique) de Cheikh Anta Diop, puis

Leader politique du PLP (parti pour la libération du peuple), issu de la scission avec RND

6) Saphie Ly, le 29/04/2004

Directrice de la rédaction du journal *Sud Quotidien*, du Groupe Sud (journal +radio)

A vécu longtemps hors du Sénégal. A une compréhension particulièrement fine (à mon avis mais aussi parce qu'elle adopte un regard mâtiné par ses expériences à l'étranger) des restructurations politiques économiques et culturelles de la société.

7) Isaac Yankhoba Ndiaye, le 30/04/2004

Doyen de la Faculté des Sciences juridiques, Université Cheikh Anta Diop à Dakar (UCAD)

M'a donné le n° 2 de *Revue de l'association sénégalaise de droit pénal Droit sénégalais*, juillet-décembre 1995, pour l'article qu'il y publié « L'envers du droit traditionnel dans le code de la famille »

8) Simon Lazarre Badiane, le 30/04/2004

Secrétaire général du YMCA, *Union Chrétienne des Jeunes gens*,

9) Serin Modou Boussou Dieng, le 30/04/2004

Président du *Collectif des Jeunes chefs religieux du Sénégal*, organisé depuis 1998, mais qui n'obtient son récépissé d'état, validant son existence, le 17/12/2002

Serin mouride, très jeune (environ 25 ans), qui descend directement de Cheikh Amadou Bamba, très mystique

Soutien de l'Imam Mbaye Niang (cf conférences de presse) mais appartenance au CIRCOFS n'est pas clairement énoncée

Se prévaut d'être à la tête d'une association « indépendante », qui va proposer son propre projet de code (à voir)

10) Penda Mbow, le 01/05/2004

Professeur d'histoire à la faculté de lettres et de sciences humaines à l'UCAD

Conseillère au ministère de la culture dans les années 1980

Ministre de la culture après l'alternance

Se prévaut d'appartenir à la société civile, et de ne plus laisser libre champ aux professionnels de la politique

Leader du *Mouvement Citoyen*, se présente aux élections locales à la mairie des HLM (quartier de Dakar), le 12/05/2002

Taxée de féministe, elle lutte pour « la revalorisation de la gent féminine », particulièrement impliqué dans les revendications des femmes concernant le code de la famille, et contre les actions du Circofs et autres mouvements « islamistes » qui fleurissent (notamment à l'Université, Ibadou Rahman...)

11) Théodore Ndiaye, le 01/05/2004

Président de l'association *Présence Chrétienne*, (pour la conscientisation citoyenne, entre autres et le dialogue inter religieux)

Ancien professeur de philosophie au lycée, à la retraite

Diplômé de l'école des bibliothécaires ENSB, puis professeur

Ancien directeur de la bibliothèque universitaire de l'UCAD

A travaillé au sein du Ministère de l'Éducation nationale et Ministère de la Culture,

Membre de la fondation Senghor

12) Cheikh Bamba Dièye, le 02/05/2004

Leader du FSD/ Benno Jubël, Front pour le socialisme et la démocratie, (fait partie des 7 partis clairement d'influences religieuses)

Réouverture de la permanence nationale par Cheikh Bamba (fils) le 21/02/2004, après la disparition de son fondateur Cheikh Abdoulaye Dièye (père), décédé dans un accident de voiture le 27/03/2002.

Publication d'un journal *Dëggel* (« D'accord ») qui va reprendre sous peu.

13) Gorgui Saliou Kandji, le 02/05/2004

Professeur de droit musulman, islamologue

Eminence intellectuelle et spirituelle de l'intelligentsia musulmane,

Diplômés des grandes universités françaises, maghrébines, et égyptiennes.

Très âgé, a assisté aux débats sur le Code de la famille en 1972,

Président de l'amicale des Drame-Kandji, qui organise tous les ans des conférences, notamment cette année, pour fêter son 29^e anniversaire autour « du Code de la Famille en vigueur, et sur le projet de Code dit musulman », présidé par Me Amsatou Sow Sidibé

Interviewé par Walfadjiri (Faydy Drame et Ndakhté M. Gaye), « La modification du code de la famille ne s'impose pas », paru le 21/01/2004

Conférence sur « Justice et bienfaisance, fondements de la spiritualité négro-africaine », tenu au Musée de l'IFAN, le 30/04/2004

14) Khady Fall Ndiaye, le 03/05/2004

Directrice du Projet de lutte contre la pauvreté, Ministère de la Famille, du Développement Social et de la Solidarité nationale

Ancien membre du Comité de rédaction du nouveau Projet de Code de la Famille (2002)

15) Babaly Sall, le 04/05/2004

Professeur à l'Université Gaston Berger (UGB) de Saint Louis

Coordonnateur national du GERCOP et AFROBAROMETRE (réseau de recherche de 15 pays africains, regroupés autour de trois partenaires, IDASA, Institut for Democracy in South Africa (Afrique du Sud, Bostwana, Lesotho, Malawi, Mozambique, Namibie, Tanzanie, Zambie, Zimbabwe, MSU, Michigan State University (Cap-Vert, Ouganda, Nigéria), et CDD, Ghana Center for Democracy Development (Ghana, Mali, Sénégal))

Publication des résultats de l'étude nationale menée en décembre 2002 sur « Libéralisme, patrimonialité ou autoritarisme atténué : variations autour de la démocraties sénégalaise », montrant que « les sénégalais restent attachés à la démocratie libérale ».

Entretien mené à l'UGB, Saint-Louis, avec Xavier.

16) El Hadji Malick Diop, le 06/05/2004

Président du Conseil national de la jeunesse du Sénégal (CNJS), regroupant 3000 associations de jeunes, indépendant mais financé en partie par le Ministère de la jeunesse

17) Amsatou Sow Sidibé, les 06/05/2004 et 07/05/2004

Agrégée des facultés de droit, professeur de droit à l'UCAD

Assesseur de la Faculté des Sciences juridiques et politiques de l'UCAD

Directrice de l'Institut des droits de l'homme et de la paix

Ancien membre de l'ONEL (Observatoire NATIONAL DES Elections)

Présidente du RAFET (réseau Africain des Femmes Travailleuses)

Personnalité juridique et féminine la plus impliquée dans les questions touchant le Code de la famille au Sénégal (celle qui m'a été le plus recommandée), très occupée et au lieu de me parler essaie de me vendre son livre *Le Pluralisme juridique en Afrique*, LGDJ

Ai obtenu son article qui va paraître dans la revue *Afrique juridique et politique* (Libreville) « L'évolution de l'autorité dans les familles sénégalaises ».

18) Abbé Jacques Seck, le 07/05/2004

Eminence spirituelle et intellectuelle de la communauté catholique

Secrétaire général de l'association Dialogue inter religieux islamo-chrétien, Frères et sœurs en Dieu, le président étant Serin Habibou Tall.

N'a pas voulu que j'enregistre l'entretien. Il me dit que les autorités religieuses sont formelles et ceci pour ne pas risquer qu'une parole dite au vol soit malheureusement interprétée (il en déjà fait l'expérience)

19) Imam Ahmadou Makhtar Kanté, le 07/05/2004

Imam de la mosquée de l'Université depuis 1993

Rédige de nombreux pamphlets, le dernier étant intitulé : « Le Sénégal à l'épreuve du naufrage du bateau le Joola : Enseignement de l'islam pour un nouveau style de vie »

« Je suis un imam itinérant »

20) Fatou Sarr Sow, le 08/05/2004

Sociologue, chercheur à l'IFAN

Conduit l'étude (pour le Sénégal) sur l'impact des conférences mondiales sur l'organisation des sociétés civiles, conjointement menée dans six pays, Sénégal, Brésil, Afrique du Sud, Chine, Chili, Indonésie, et coordonnée par l'UNSRID (Institut des nations Unies pour la recherche et le développement), à Genève.